İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ

İSLÂM ÂLEMİ
TARİH, COĞRAFYA, ETNOGRAFYA
VE BİYOGRAFYA LUGATİ

MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞININ KARARI ÜZERİNE
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİNDE
(A. ADIVAR v. 1955, R. ARAT v. 1964, A. ATEŞ, v. 1966, C. BAYSUN v. 1968)
T. YAZICI, B. KÜTÜKOĞLU, ORHAN F. KÖPRÜLÜ, İ. KAFESOĞLU [v. 1984],
S. BULUÇ [v. 1984], N. M. ÇETİN, NAZİF HOCA, A. S. FURAT, N. GÖYÜNÇ
TARAFINDAN
LEYDEN TAB'I ESAS TUTULARAK
TE'LİF, TÂDİL, İKMÂL ve TERCÜME SÛRETİYLE
NEŞREDİLMİŞTİR

13. CİLT

ʿUBAYD ALLAH — ZÜŞŞERÂ

BİRİNCİ BASILIŞ

KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

MİLLÎ EĞİTİM BASIMEVİ
İSTANBUL
1986

U

ʿUBAYD ALLĀH. [Bk. UBEYDULLAH.]

ʿUBAYD-İ ZĀKĀNĪ [Bk. UBEYD-I ZÂKÂNÎ.]

UBEDA. UBÉDA, Ubbada, Cenûb-i şarkî İspanya'da küçük bir şehir olup, takrîben 31.000 (1950) nüfûsu ile Jaen vilâyetinin idârî merkezidir. Araplar tarafından muhâfaza edilen Ubéda adı, her ne kadar İberik menşe'li görünüyorsa da, müslüman coğrafyacılar şehrin müessisi olarak, Emevî hükümdârı ʿAbd al-Raḥmān II. b. Ḥakam (206—238=822—852)'i zikrederler; Ubéda'nın kuruluşunu oğlu ve halefi olan Muhammed tamamlamış olmalıdır. Ubéda bu devirden itibâren, Jaen idârî bölge (Ḳūra)'sinin bir parçası hâline geldi ve bâzan, Elvira vilâyetinin diğer bir mahalli olan *Ubbadat Tarvā*'dan ayırmak için ona, *Ubbadat al-ʿArab* (Arapların Ubeda'sı) adı da verildi (krş. İbn ʿİẕārî, *al-Bayān al-Muġrib*, II, 178—284). Ubéda, komşusu Baéza (Arapça *Bayyāsa*) gibi, garp müslüman dünyasında safran zirâati ile meşhur idi. Orta-çağdaki tarihi karanlık olup, Jaen'a tâbi bir idârî merkez olarak, dâima onun kaderini tâkib etmiştir. Hıristiyan kuvvetleri, al-ʿİḳāb'da (Las navas de Tolosa) kazandıkları zaferden bir müddet sonra 609 (1212/1213)'da burayı ele geçirdi.

Bibliyografya: İdrîsî, *Nuzhat al-Muştāḳ* (nşr. Dozy - de Goeje, *Descr. de l'Afrique et de l'Espagne*), s. 203, trc, s. 249; Abu'l-Fidāʾ, *Taḳvim al-buldān* (nşr. Reinaud - de Slane), s. 167, trc. s. 238; Yāḳūt, *Muʿcam al-buldān* (nşr. Wüstenfeld), I, 78; İbn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyārî, *al-Ravż al-miʿṭār*, s. V; al-Ḳalḳaşandî, *Ṣubḥ al-aʿşā*, V, 229; al-Maḳḳarî, *Nafḥ al-ṭîb* (*Analectes...*), II, 146; E. Lévy Provençal, *L'Espagne Musulmane au Xème siècle* (Paris, 1932), s. 170, 177.

(E. LÉVI PROVENÇAL.)

UBEYD-İ ZÂKÂNÎ-İ KAZVÎNÎ. ʿUBAYD-İ ZĀKĀNÎ (1300—1371), Niẓām al-Dîn veya Nacm al-Dîn lekabıyla (*Ḳulliyāt*, önsöz, s.c) daha çok hiciv ve fıkraları ile tanınmış bir İran şâir ve edibi olup, Ḳazvîn'de Zâḳânî'ler (Zāḳāniyān) adı verilen bir âileye mensuptur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Eserini 730 (1330)'da yazan Ḥamd Allāh Mustavfî (*Târîḫ-i Guzîda*, s. 845 v.d.)'nin, ondan tanınmış bir şâir olarak bahsetmesine bakılarak, en geç 700 (1300) tarihinde doğduğu söylenebilir. Yine aynı müellifin ifâdesine göre, ʿUbayd-i Zākānî'nin âilesi aslen Arap olup, Ḥafâca [b. bk.] kabilesine mensup idi. Tahsilini Şîrâz'da tamamlayan ʿUbayd, *Târîḫ-i Guzîda*'nın ifâdesi doğru ise, bir ara vezir (ṣāḥib) olmuştur. Ancak onun hangi emîr veya hükümdârın emrinde ve hangi tarihte çalıştığı hakkında bilgi verilmediği gibi, diğer kaynakların hiçbirinde de bu hususla ilgili bir bilgiye rastlanmamaktadır. Eserlerinde, bu husûsa dâir herhangi bir kayda rastlanmaması, hükümdarların himâyesine sığınmaya çalışması ve bunda başarı gösterememesi, onun bu vazifesini şüpheli bir duruma düşürmektedir. Abū İsḥāḳ (ölm. 747 = 1346) zamanında Şirâz'da bulunan şâir, önceleri ciddî şiirler yazmış, ancak bunların zamanın hükümdarlarının hoşuna gitmediğini anlayınca, işi güldürücü ve hicvedici şiirler yazmaya çevirmişti. Bir ara Celâyirlilerden Sultan Uvays'in himâyesine giren ʿUbayd, Bagdad ve Tebriz'de bulunmuştur; ancak bu şehirlerde ne kadar kaldığı ve daha sonra tekrar memleketine dönüp dönmediği hakkında herhangi bir bilgi yoktur. İsfahan'ın 768 (1367)'de Muzafferîler tarafından alınması için bir tebriknâme yazması (*Kulliyāt*, s. 3), kendi el yazısı ile yazılmış bir kitabın 772'de oğlu İshak'ın eline geçmesine ve bâzı tezkirelerin ifâdesine (Şâhid-i Şâdiḳ, Taḳî al-Dîn-i Kāşî) göre, 771 veya 772 tarihlerinde vefat etmiş olduğu söylenebilir.

Eserleri: İyi bir tahsil gördüğü anlaşılan ve oldukça uzun bir ömür süren, yaşadığı devirdeki huzursuzluğu, haksızlıkları ve ikiyüzlülükleri rindâne bir edâ ile hicveden ʿUbayd-i Zākānî, bu husûsiyeti yanında aynı zamanda iyi bir şâir ve âlim olarak gözükür. Ölümünden takrîben 40 yıl önce, iyi bir şâir ve benzersiz risâleler sahibi olarak tavsif edilmiştir (Ḥamd Allah Mustavfî, *ayn. esr.*, göst. yer.). ʿUbayd'in eserleri, manzum ve mensur olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

I. Manzum eserleri: 1. *Dîvân*, kasîde, gazel, terci ve terkib-i bend, mesnevî, kıt'alar ve rubâîlerden ibâret bir eserdir. 2. *ʿUşşâḳ-nâma*, Muzafferilerden Şâh Şeyḫ Ebū İsḥāḳ (ölm. 747 = 1346/1347) adına 751 (1350)'de yazılan ve ʿIrāḳī'nin aynı adlı eserinden mülhem olan bu mesnevî, daima âşık olan gönlünden şikâyetle başlamakta, aşk, âşık ve mâşukun durumlarını anlatmaktadır. 3. *Ḳaṣîda-i mūş u gurba*, oldukça uzunca bir kasîdeden ibâret olan bu eserin mevzuunu, Kirman kedilerinden birinin, yıllarca fareleri parçaladıktan sonra, tövbe ve istiğfâr edip, ibâdetle meşgul olması ve bu görüntüsü ile fareleri kandırıp yemek istemesi, bu sebeple aralarında çıkan savaşta yenilip idâm edilmesi teşkil eder. Kasîde, zamanının riyakârlığa dayanan ahlâk ve âdâbını tenkid etmek maksadıyla kaleme alınmıştır (krş. Z. Şafâ, *Târîḫ-i adabiyat dar* İrân, III, 971 v.dd.). 4. *Fālnāma-i vuḥūş u ṭuyūr*, evcil olmayan hayvanlarla kuşlardan biri ile tutulan falın neye delâlet ettiğini anlatan altmış rubâîyi ihtivâ eder. 5. *Hazliya vu taẕmînāt*, mizah şeklinde zamanın ahlâk ve sâir âdâbı ile alay için yazılan şiirlerden ibârettir.

II. Mensur eserleri: 1. *Aḫlāḳ al-aşrāf*, devrinin ileri gelen kişilerini tenkid etmek maksadıyla 740 (1339)'ta kaleme alınan bu eserde, önce hikmet, namus, şecâat, adalet, cömertlik, yumuşaklık (*ḥilm*), vefa gibi kelimelerin o devirde menfaat icâbı almış oldukları kötü mânalara işâret edilmiştir. 2. *Şad Pand*, hakîmâne yüz nasihattan ibâret olan bu küçük risâle güzel bir dille yazılmıştır. 3. *Riş-nāma* (sakal kitabı), sakal ve sakalın verdiği eziyeti yeren küçük bir risâledir. 4. *Fal-nāma-i burūc*, gökteki burçlara göre fal bakmayı anlatan bu risâle de, falcılar ve falcılıkla ilgilenenleri alaya almak sûretiyle tenkid eden küçük bir eserdir. 5. *Risāla-i taʿrīfāt*, dünya, idâre, ilim, me'murlar, zanaatkâr ve başkaları ile ilgili ıstılahların, o devirde almış oldukları kötü mânaları güldürücü bir dille anlatan ve on bölümden ibâret küçük bir risâle olup, bu bölümlerinden dolayı ona *Dah faṣl* adı da verilmektedir. 6. *Risāla-i dilguşā*, büyük kısmı Farsça, bir kısmı da Arapça hikâyelerden ibâret olup, yine devrinin ruhunu ve ahlâkını anlatmak için yazılmıştır. Bu eserden, 63'ü Farsça, 26'sı da Arapça olan hikmetli sözler Muallim Naci tarafından *Ubaydiye* (İstanbul, 1305) adı ile Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 7. *Navādir al-amsāl*, Arapça olarak kaleme alınan bu eser darbımeseller ile hikmetli şiir ve sözleri ihtivâ etmektedir. 8. *Maḳtūbāt-i ḳalandarān*, devrindeki kalenderlerle alay etmek maksadıyla, iki kalenderin birbirine yazdığı iki mektuptan ibârettir. 9. Arapça maḳāmât kitapları tarzında Farsça olarak yazılan bu eserin sâdece ismi bilinmektedir. ʿUbayd'in eserlerinin bâzan *kulliyāt*, bâzan da münferid risâleler hâlinde el yazması nüshaları vardır (bk. Munzavî, *Fihrist-i ḳitābhā-yi ḫaṭṭī-i Fārisī*, II, 1527 v.d.; III, 3247 v.d.; A. Ateş, *İstanbul ḳütüphanelerinde Farsça manzum eserler*, İstanbul, 1968, s. 269—273; Süleymaniye kütüp, Lala İsmail, nr. 572 [*Kulliyāt*]; ayn. kütüp., Hamidiye, nr. 1181 [*Kulliyāt*]; Süleymaniye kütüp., Reîsülküttâb, nr. 992 / 1—5 [*Aḫlāḳ al-aşrāf, Rişnāma, Taʿrīfāt, Şad pand, Ḥikāyāt*]; Süleymaniye kütüp., Düğümlü Baba, nr. 454 / 2—3, *Taʿrīfāt*]; Süleymaniye kütüp. Hamidiye, nr. 1468 / 10; Süleymaniye, kütüp., Ayasofya, 4795/25 —26 [*Sad-pand, Taʿrīfāt*]). ʿUbayd'in *Küllīyāt*'ı, ʿAbbās İḳbāl tarafından *Küllīyāt-i ʿUbayd-i Zāḳānī, şāmil ḳaṣāyid u gazaliyāt u ḳıṭaʿāt u rubāʿīyāt ve uşşāḳ-nāma* (Tahran, 1321 hş.) adıyla neşredilmiştir. ʿUbayd-i Zākānī'nin latifeleri, daha önce Ferthé adında biri tarafından *Laṭāʾif-i ʿUbayd-i Zāḳānī* adıyla İstanbul'da (1303h) ve Tahran (1333)'da basılmıştır.

İran'ın içtimâî, iktisâdî ve idârî bakımdan en bozuk olduğu bir devirde yetişmiş olan ʿUbayd-i Zākānî, nesirde Saʿdi'yi en başarılı bir şekilde taklit edenlerden olup, zamanının birçok kusurlarını güzel ve alaycı bir dille anlatan san'atkârlardan biri idi.

ʿUbayd'in, bilhassa mizah sâhasındaki kudreti ve bu arada içinde yaşadığı cemiyetin kusurlarını hicvetmekteki mahâreti, Tanzîmât devri müelliflerince de beğenilmiş ve başta Ebüzziya tarafından olmak üzere, sözlerinden seçmeler (*Müntehabât-ı letâyif*, İstanbul,....) yapılmak sûretiyle Türkçe'ye çevrilmiştir.

Hâfız, muhtemelen Zākānî'nin hicivci husûsiyetinin te'siri altında kalmıştır. Ancak Hâfız daha çok yüksek tabaka ile meşgul olmuş, Zākānî her tabaka ile ilgilenmiştir. İran'ın gerçek hiciv üstâdı odur; Zākānî, Arapça'yı iyi bilir. *ʿUşşāḳ-nāma*'si ʿIrāḳī'den mülhem ise de, bu eser daha çok dünyevîdir. Şiirleri diğer eserlerine nispetle az sayılırsa da dikkat çekicidir.

Hiciv sâhasında, Avrupalılarca İtalyanların P. Aretino (1492—1556)'suna benzetilen ʿUbayd, şiir sâhasında Saʿdî ile Hâfız arasında köprü vazifesi görür.

Bibliyografya: Ḥamd Allah Mustavfî, *Târîḫ-i Guzîda* (nşr. E. Browne), Leyden-London, 1910, s. 845; Davlatşāh, *Taẕkirat al-şuʿarāʾ* (Tahran, ts.), s. 322 v. d.; H. Ethé, *Tarîḫ-i adabîyāt-i fārisî* (trc. Riżā-zāda Şafaḳ), Tahran, 1337 hş., s. 118 vd.; Ḫvānd-mīr, *Ḥabîb al-siyar*, (Tahran, 1333 hş.), III, 291; ʿAbbās İḳbāl-i Aştiyānī, *Târîḫ-i mufaṣṣal-i Îrān* (Tahran, 1312 hş.), s. 550 v.d.; E. Browne, *Az Saʿdî tā Cāmî* (trc. ʿAlî Aşğar Ḥikmat), Tahran, 1327, s. 312-340; Ẕabîḥ Allah Şafâ, *Târîḫ adabîyāt dar Îran* (Tahran, 2535 şāhinşāhî), III, 963-984; ʿA. Ḥayyāmpūr, *Farhang-i suḫanvarān* (Tebriz,), mad. *ʿUbayd-i Zāḳānî*.

(TAHSİN YAZICI)

UBEYDULLAH. [Bk. MEHDÎ.]

UBEYDULLAH B. ZİYÂD. ʿUBAYD ALLĀH B. ZİYĀD, Emevî hânedânı vâlilerinden olup, Halîfe Muʿâviya I.'nin meşhur Irak umûmî vâlisi Ziyâd b. Abîh'in oğludur. Annesi İranlı prenses Marcāna idi; bu sebeple ona İbn Marcāna da denmektedir. Babası onun yetişmesine büyük bir itinâ göstermiş ve yakın dostu Ḥārişa b. Badr'i ona hoca olarak tâyin etmişti.

ʿUbayd Allāh b. Ziyād 53 (673; Halîfa b. Ḫayyāṭ, *Târîḫ*, 206) veya 54 (Ṭabarî, II, 166) yılında Muʿâviya tarafından islâm devletinin askerî bakımdan en hareketli eyâletlerinden birisi olan Horasan vâliliğine getirilmiştir. Bu sırada onun 25 yaşında olduğu bütün kaynaklarca ifâde edilmektedir. ʿUbayd Allāh, 54 (674) yılında Mâverâünnehr'e bir askerî sefer tertipledi ve Ceyhûn'u geçerek bölgenin ticâret merkezlerinden Beykend'i zapt ve müteâkiben Buhârâ üzerine yürüyerek şehri muhâsara etti. Buhârâ hâkimi Ḳabac Ḫātūn, tek başına ʿUbayd Allāh'a karşı koyamıyacağını anlıyarak Mâverâünnehr'in diğer beylerinden yardım talebinde bulundu. Yardıma gelen kuvvetlerin ʿUbayd Allāh tarafından mağlûb edilmesi üzerine Ḳabac Ḫātūn vergi vermek şartıyle ʿUbayd Allāh'dan sulh istemek mecburiyetinde kaldı. Ḫātūn'un sulh teklifini kabûl eden ʿUbayd Allāh, Buhârâ'dan 2.000 Türk okçu alarak geri döndü (Balāzurî, 410; Ṭabarî, II, 169 v.d.). Mâverâünnehr'e karşı yapmış olduğu bu başarılı seferinden sonra Basra vâliliği de ʿUbayd Allāh'a verildi. 2.000 Türk okçu ile birlikte Basra'ya geldi ve onları Sikkat al-Buḥārîya (Buhârâlılar caddesi) adı verilen bir semte yerleştirdi (İbn al-Faḳîh, s. 191). Hâricîlerin ve Alevîlerin sık sık isyan çıkarttıkları Basra'da ʿUbayd Allāh, 2.000 Buhârâlıyı muhâfız kuvveti olarak istihdam etmiştir. ʿUbayd Allāh'ın Horasan vâliliği 56 (675 / 676) yılına kadar sürmüştür. 58 (677 / 678) senesinde, başlarında Ṭavvâf b. Ġallāḳ adlı birisinin bulunduğu Hâricîler Basra'da isyan etti. Âsîler üzerine gönderilen Buhârâlılar bir netîce elde edemeyince arkadan takviye kuvvetleri gönderildi. Hâricîler mağlûb ve Ġallāḳ katledildi. Bunu diğer Hâricî gruplarına karşı girişilen mücâdeleler tâkib etti. ʿUbayd Allāh, Hâricîlere karşı babasından da sert davranmış ve bu sâyede Basra'da sükûneti sağlamıştır.

Muʿâviya vefat edip, oğlu Yazîd Dimaşk'ta halîfe ilân edildiği zaman (60 = 680) Medîne'de Ḥusayn b. Alî, ʿAbd Allāh b. al-Zubayr, ʿAbd Allāh b. ʿOmar ona bi'at etmediler. Ḥusayn, Ḥicâz vâlisi Valîd b. ʿUtba'den çekinerek gizlice Mekke'ye gitti. Kûfe halkı Ḥusayn'in Yazîd'e bi'at etmediğini öğrenince ona elçiler göndererek Kûfe'ye dâvet ettiler ve onu halîfe olarak tanıyacaklarını bildirdiler. Bunun üzerine Ḥusayn, Kûfe halkının kendisine ne derece bağlı olduğunu yerinde tetkik ettirmek maksadıyle amcası-oğlu Muslim b. ʿAḳîl'i Kûfe'ye gönderdi. Muslim, bir günde 12 bin kişiden Ḥusayn adına bi'at aldı ve bunu Ḥusayn'e bildirdi. Kûfe'deki bu gelişmelerden haberdâr olan Yazîd, derhal ʿUbayd Allāh'a bir mektup göndererek Kûfe vâliliğinin de kendisine verildiğini ve ne pahasına olursa olsun Muslim gâilesini bertaraf etmesini bildirdi. Yanında pek az kimseyle Kûfe'ye gelen ʿUbayd Allāh, bu şehrin ileri gelenlerinden Hānî b. ʿUrva'nin evinde saklanan Muslim'in yerini öğrendi. Hānî'yi, onu teslim etmesi için sıkıştırdı ise de, bir netîce alamadı ve onu hapsetti. Muslim, Hānî'nin hapsedilmesini bahâne ederek halkı isyâna teşvik etti. ʿUbayd Allāh, vâlilik sarayında muhâsara edildi. Ancak Kûfe ileri gelenlerinin ʿUbayd Allāh'ın yanında yer almaları ve halkı, giriştikleri hareketin tehlikeli olduğunu söyliyerek tehdit etmeleri üzerine daha önce Ḥusayn'e bi'at etmiş olanlar Muslim'i terk etmeğe başladılar. Artık ʿUbayd Allāh'a, yanında birkaç kişi kalan Muslim'i yakalayıp idâm etmek kalmıştı (8/9 zilhicce 60=9 / 10 eylûl 680 [Ṭabarî, II, 229 v.dd.; İbn al-Aşîr, IV, 19 v.dd.; Halîfa b. Ḫayyāṭ, *Târîḫ*, s. 221]).

Muslim'den almış olduğu iyi haberlere inanarak, son gelişmelerden bilgisi olmayan Ḥusayn, Kûfe'ye gitmeğe karar verdi. Ḥusayn, Mekke'den Kûfe'ye doğru yola çıktığı sırada Muslim öldürülmüştü. ʿUbayd Allāh b. Ziyād, Ḥusayn'in Kûfe'ye hareket ettiğini haber alınca şehirde gerekli tedbirleri aldığı gibi, 1.000 kişilik bir kuvveti de, onun Kûfe'ye yaklaşmasına mâni olmak maksadıyle vazifelendirmişti. Ḥusayn'in Kerbelâ'ya gelip konakladığı haberi Kûfe'ye ulaşınca ʿUbayd Allāh b. Ziyād, Deylem'de çıkan bir isyânı bastırmağa me'mur ettiği ʿOmar b. Saʿd b. Abî Vaḳḳāṣ'ı (krş. İbn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, V, 125; İbn al-Aşîr, IV, 52 v.d.) 4.000 kişilik bir kuvvetle Ḥusayn üzerine gönderdi. Yanında kâfi derecede adamı olmaması sebebiyle gelen kuvvetlere karşı koyamıyacağını ve kendisini dâvet etmiş olan Kûfe halkından da bir yardım göremiyeceğini anlıyan Ḥusayn, geldiği yere dönmek, Dimaşk'a giderek bizzat Yazîd'e teslim olmak veya bir hudut şehrine yerleşmek istediğini ileri sürdü ise de, ʿUbayd Allāh bunların hiç birisini kabûl etmeyip kendisine teslim olma şartını bildirdi (Ṭabarî, II, 315). Netîcede 10 muharrem 61 (10 teşrîn I. 681) cuma günü cereyan eden çarpışmada Ḥusayn şehit düştü. İslâm tarihinde büyük karışıklıklara ve iç mücâdelelere zemin hazırlamış olan Kerbelâ fâciasında hiç şüphesiz başrolü ʿUbayd Allāh oynamıştır. Ancak bu şekilde cür'etkâr bir teşebbüste Yazîd'in kendisini destekliyeceğinden emin bulunuyordu. Nitekim Kerbelâ hâdisesinden sonra da Irak umûmî vâliliğinde kalması bu husûsu te'yid etmektedir.

Kerbelâ fâciası Yazîd'e karşı olan muhâlefeti daha da sertleştirdi. Mekke'de ʿAbd Allāh b. al-Zubayr hâlâ bi'at etmemekte direniyordu. Medîne'de

ise, halk Yazīd'in yerine ʿAbd Allāh b. Ḥanẓala'ya bi'at etmiş ve bu şehirde bulunan Ümeyye âilesi mensuplarını tehdide başlamıştı. Bunun üzerine Yazīd, ʿUbayd Allāh b. Ziyād'a Hicâz'daki bu karışıklıklara son vermesi için harekete geçmesini bildirdi; fakat ʿUbayd Allāh, Ḥusayn'in şehîd edilmesinden sonra Mekke ve Medîne'ye karşı askerî harekâta giriştiği takdirde ebediyete kadar lânetle anılacağını ileri sürerek, bu vazifeden affını istedi. Yazīd, onun bu mâzeretini uygun görerek, Hicâz'a Muslim b. ʿUḳba al-Murrī'yi gönderdi (Ṭabarī, II, 408; İbn al-Aṣīr, IV, 111).

Yazīd'in 14 rebîülevvel 64 (11 teşrin II. 683) tarihinde vefatı üzerine ʿUbayd Allāh, Basra halkını mescidde toplıyarak Yazīd'in öldüğünü, merkezde karışıklıkların çıktığını, bu sebeple geçici bir zaman için kendisine bi'at etmelerini istedi, Basralılar onun bu isteğini yerine getirdiler. ʿUbayd Allāh, Kûfe'ye bir elçi göndererek bu şehir halkının da kendisine bi'at etmesini istedi. Fakat Kûfeliler onu reddederek ʿAbd Allāh b. al-Zubayr'in halîfeliğini kabûl ettiler. Bu sırada Dimaşk'ta Muʿāviya II., Mekke'de ʿAbd Allāh b. al-Zubayr halîfe olarak halktan bi'at almışlardı. Ancak Muʿāviya II.'nin durumu daha nâzikti. Zîrâ Suriye'deki Kayslılar, İbn al-Zubayr'in halîfeliğini tanımışlardı. Suriye'deki bu karışık vaziyet Irak'ta da te'sirini göstermiş ve daha önce ʿUbayd Allāh'a bi'at etmiş olan Basralılar da karşı tarafa geçmişlerdi. Bu durumda Irak'ta kalamıyacağını anlıyan ʿUbayd Allāh, Dimaşk'a kaçmak mecbûriyetinde kaldı. Suriye'ye geldiği zaman, Muʿāviya II.'nin ölümü üzerine Ümeyye âilesinin kalesi durumunda olan bu bölgenin büyük bir kısmının ʿAbd Allāh b. al-Zubayr tarafına geçtiğini gördü. Kays kabîlesi reisi ve İbn al-Zubayr taraftarı Ḍaḥḥāk b. Ḳays, Dimaşk'a hâkimdi. Ümeyye âilesini destekliyen Ürdün vâlisi İbn Baḥdāl, Cābiya'da bulunuyordu. Ümeyye âilesi İbn al-Zubayr'e karşı kimin halîfe olacağı husûsunda tereddütler içinde idi. Bu sırada ʿUbayd Allāh, Dimaşk'a gelerek vaziyete müdâhale etmiş ve Marvān b. al-Ḥakam'i halîfe olmağa ikna edebilmiştir. 3 zilkade 64 (22 haziran 684) tarihinde Marvān'a Cābiya'de bi'at edildi ve arkasından Marc Rāhiṭ'de karargâh kurmuş olan Ḍaḥḥāk b. Ḳays'a karşı harekete geçildi. 64 yılı sonunda (temmuz / ağustos 684) başlıyan ve 20 gün kadar devam eden Marc Rāhiṭ savaşında ʿUbayd Allāh sağ kanat kuvvetlerine kumanda ediyordu. Ḍaḥḥāk mağlûb edilerek Suriye tekrar Ümeyye âilesine kazandırıldı.

Marvān b. al-Ḥakam, Mısır ve Filistin'i ele geçirdikten sonra ʿUbayd Allāh b. Ziyād'ı, ʿAbd Allāh b. al-Zubayr'in tarafını tutan Irak üzerine gönderdi. Marvān ona zaptedeceği bölgelerin vâliliği ve üç gün müddetle Kûfe'yi yağmalamasına müsâade edeceği vaadinde bulundu (Ṭabarī, II, 642). ʿUbayd Allāh, Menbic yakınlarında bulunduğu sırada onun kumandanlarından Ḥusayn b. Numayr, Ra's al-ʿAyn'da Kûfeli şi'îleri ağır bir mağlûbiyete uğrattı (24 cemâziyelevvel 65 = 6 kânun I. 685). ʿUbayd Allāh, bundan sonra hemen bir yıl müddetle İbn al-Zubayr tarafını tutan Zufar b. Ḥāriṣ ve Kayslılar ile mücâdele etmek zorunda kaldı. Bu sırada Marvān ölmüş ve yerine oğlu ʿAbd al-Malik geçmişti. Diğer taraftan Muḫtār al-Ṣaḳafī de Kûfe'de hâkimiyetini kurmuş bulunuyordu. ʿUbayd Allāh, Zufar gâilesini bertaraf ettikten sonra Musul üzerine yürüdü. 10 zilhicce 66 (9 temmuz 686) tarihinde Muḫtār tarafından gönderilmiş olan kuvvetleri yendi. Muḫtār bu yenilgi haberini alır almaz, İbrāhîm b. al-Aştar kumandasında yeni bir kuvvet gönderdi. İki ordu Musul civârında al-Ḥāzir suyu kenarında karşılaştı. 10 muharrem 67 (6 ağustos 686)'de yapılan çetin savaşta ʿUbayd Allāh mağlûp ve maktûl düştü.

ʿUbayd Allāh b. Ziyād, Basra vâliliği sırasında bâzı imâr fâaliyetlerine girişmiş, saray ve mescidler yaptırmıştır. On iki yıl kadar devam eden siyâsî ve askerî hayatı sırasında katıldığı ve başrolü oynadığı bâzı hâdiseler islâm tarihinde derin izler bırakmıştır.

Bibliyografya: al-Ṭabarī, nşr. de Goeje, bk. *Indeks;* İbn al-Aṣīr, *al-Kāmil*, nşr. Tornberg, Beyrut, 1965, bk. *Indeks;* al-Yaʿḳūbī, *Taʾrīḫ*, nşr. Houtsma, II, 281, 288—291, 306—309, 317, 321; Ḫalîfe b. Ḫayyāṭ, *Taʾrīḫ*, nşr. Akram Zaki al-ʿOmarī, bk. *Indeks;* al-Balāẕurī, *Futūḥ*, nşr. de Goeje, bk. *Indeks;* al-Masʿūdī, *Murūc al-Ẕahab*, nşr. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille, bk. *Indeks;* ayn. mll., *Kitāb al-Tanbīh va'l-işrāf*, nşr. de Goeje, bk. *Indeks;* İbn al-Faḳīh, *Kitāb al-Buldān*, nşr. de Goeje, bk. *Indeks;* al-Mubarrad, *al-Kāmil*, nşr. Wright, 178, 264, 329, 366, 430, 584 v.d., 592 v.d., 598 v.d., 610; Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, 291, 306 v.d., 309 v.d., 314, 318, 329 v.d., 343 v.d., 346, 349 v.d., 360, 377, 381; Wellhausen, *Die religiös-polit. Oppositonsparteien im alten Islam* (*Abh. G.W. Gött., Philol. Hist. Kl. N.F.*, 2), 25 v.dd., 61 v.dd.; ayn. mll., *Arap devleti ve sukutu*, trc. Fikret Işıltan, bk. *Indeks*; Lammens, *Le Califat de Yazīd Ier*, 32 v.d., 124—130, 137—178; Buhl, *Die Krisis der Umajjadenherrschaft im Jahre 684*, *ZA*, XXVII, 50—64.

(Hakkı Dursun Yıldız.)

UBULLA. al-UBULLA, islâmî Orta-çağ'da, Basra'nın şarkında Dicle deltasının kanal bölgesinde büyük bir şehir idi. Burası, Dicle kıyısının sağında ve Basra'nın esas su yolu olup, cenûb-i şarkî istikâmetinde Dicle'ye, daha sonra Abadan'a oradan da denize giden ve Nahr al-Ubulla adı verilen büyük kanalın şimâl tarafında bulunmakta idi. Bu kanalın uzunluğu umûmiyetle dört fersah veya 2 barîd (al-Maḳdisī) olarak gösterilmiştir. al-Ubulla, *Periplus Maris Erythraei* (*Geogr. Graeci Minores*, I, 285)'ye göre sâhilin yakınında bulunan ʿΑπλογου ʿΕμπορτου ile birleştirilebilir ve al-Masʿūdī (*Murūc*, III, 364)'de geçen bir hikâyede al-Ubulla, Dicle munsabında yegâne liman iken Basra'nın kuruluşundan önceki bir devrenin hâtırasını yaşatır. Sâsânîler zamanında Aşağı Babil'in idârî taksîmatı ve Sâsânî hükümdarlarının şehir te'sisleri hakkında mâlûmat veren eski Arap müellifleri al-Ubulla'yı, Dicle'nin karşı sâhilinde aranmaları gereken eyâletler olarak, Dast-Maysān (İbn Ḫurdāẕbih, *BGA*, VI 7) veya Bahman Ardaşīr (Ṭabarī, I, 687) ile birleştirmişlerdir; Eutychius (*Patrologia Graeca*, III 911)'de aynı şekilde al-Ubulla'nın Ardaşīr I. tarafından kurulduğunu iddia eder (bunun için krş. H. H. Schaeder, *Isl.*, XIV, 27 v.dd.). İbn Ḫurdāẕbih, s. 7'de, Peygamber'in muasırı olan birinin bir Arapça şiirinde al-Ubulla adının geçtiğini kaydeder. İslâm fütûhat tarihine göre, bu şehir 12 (633) yılında ʿUtba b. Ġazvān tarafından silâh kuvvetiyle zaptedilmiştir. Bu fâtih, şehri Halîfe Ömer'e „al-Baḥrayn, ʿUmān, Hind ve Şîn'in limanı" olarak tanıtır (al-Balāẕurī, s. 341). Bu fetih sâyesinde Araplar karşı sâhili (Dast Maysān) ve Fırat havâlisi denilen bölgeyi ele geçirdiler. Basra'nın gelişmesinden sonra al-Ubulla ehemmiyetini kaybetti ise de, bütün Abbâsî devrinde büyük bir şehir olarak kaldı. Şehir eski zamanlara nazaran, denizden biraz daha fazla bir mesâfede bulunmakla birlikte meddin te'sirleri al-Ubulla'dan daha yukarı taraflarda görülmekte idi. IV.-VI. (X.—XII.) asır müellifleri bu şehirden az veya çok bahsederler: Civârı, övücü ifâdelerle tasvir edilmiştir (krş. Yāḳūt, I, 97); Nahr al-Ubulla'nın sâhilleri büyük bir bahçe hâlinde idi (İbn Ḥavḳal, *BGA*, II, 160). Dicle, al-Ubulla civârında gemicilik bakımından ehemmiyetli idi. Abbâsîlerin ilk zamanlarında orada tehlikeli bir girdab vardı; burası bir Abbâsî prensesi hesâbına doldurulan taşlarla ortadan kaldırıldı. Burada al-İdrīsī (nşr. Jaubert, I, 364)'nin tasvir ettiği bir deniz feneri inşâ edildi. Maḳdisī (*BGA*, III, 118)'ye göre al-Ubulla o zaman Basra'dan daha genişti; burası bez dokumacılığı ve Yaʿḳūbī (*BGA*, VII 360)'nin bildirdiğine göre de gemi inşâatı ile meşhurdu. Bu yeri 443 (1051) yılında ziyâret etmiş bulunan Nāṣir-i Ḫusrav (*Safar-nāma*, Berlin, 1341, s. 133) de havâlisinin hârikulâde güzelliğini canlı bir şekilde tasvir eder; diğer taraftan al-Ubulla'nın strateji bakımından mühim bir nokta olmadığı anlaşılmaktadır. Burası, 331 (942) senesinde olduğu gibi Basra'daki Barîdî kardeşlere karş. icrâatta bulunan ʿUmān vâlisi tarafından işgâl edildi (krş. Miskavayh, nşr. Amedroz, II, 46); fakat o zaman vukua gelen hâdiselerin gösterdiği gibi al-Ubulla, bu şehir bakımından mühim bir müdâfaa unsuru olmaktan uzaktı. Anlaşılan VII. (XIII.) asırdan sonra o havâlinin umûmî çöküntüsü, bu mevkiin gittikçe ortadan kalkmasına âmil oldu. İbn Baṭṭūṭa (II, 17 v.dd.) burasını bir köy olarak gösterir; *Nuzhat al-ḳulūb* (s. 38) ise, Nahr al-Ubulla'yı tanımakla birlikte, doğrudan doğruya bu mevkiden bahsetmez. O devirde bu yer ortadan kalkmış olmalıdır. Muahhar kayıtlarda ancak eski coğrâfî mâlûmatın verilmesi ile iktifâ edilmiştir (msl., Kâtib Çelebi, *Cihān-Numā*, s. 453).

Bibliyografya: Ritter, *Erdkunde*, X, 52, 177, 180; XI, 1025; Gy. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 44 v.dd.

(J. H. Kramers.)

ʿÛC. [Bk. ûc.]

ÛC. ʿÛC veya ʿĀC b. ʿAnaḳ (veya ʿAnāḳ), Kitāb-ı mukaddes'teki Başan'ın dev cüsseli hükümdârı ʿÖg'un Arapça şekl olup, *Kur'ân*'da zikri geçmez. Ṭabarī (I, 500 v.d.) de onun cüssesinin iriliğinden ve ölümünden bahseder; 10 arşın boyunda olan Mûsâ, 10 arşın uzunluğundaki asâsıyla ʿÛc'un topuğuna vurmak için on arşın sıçradı; devin devrilen cüssesi Nil üzerinde köprü vazifesini gördü.

Şaʿālabī, daha teferruatlı bilgi verir: ʿÛc, 23.333 arşın boyundadır. Suyu bulutlardan içer, denizin dibinde yürür, denizden balina çıkarır ve onu güneşte kızartırdı. Nûh, onu gemisinden kovar, tufan onun ancak diz kapağına kadar gelir. 3000 sene yaşar. Mûsâ 12 haberciyi gönderdiği zaman, onları başı üzerindeki odun demeti içine koyarak ezmek ister. Fakat, karısının tavsiyesi üzerine, gördüklerinin korkunçluğunu kendilerini gönderenlere anlatmak için onları geri yollar. ʿÛc, Benî İsrail kampını gördüğü zaman burayı bir darbeyle parçalayabilmek için, dağdan büyük bir kaya koparır. Bu esnâda Allah, Hudhûd'u gönderir. Kuşların deldikleri kaya bir gerdanlık gibi ʿÛc'un üzerine düşer. Mûsâ, onu bir darbe ile yere yıkar.

al-Kisāʾī, hikâyeyi hârikulâde bir şekilde zenginleştirir: Âdem tarafından kovulan Ḳābil'in ve kız kardeşi ʿAnāḳ (ʿAnāḳ böylece kadın ismi olur)'ın annesi tarafından cezâlandırılan ʿÛc, annesini öldürmek için İblîs'in attığı taşı havada yakalar. İşte bu sebeple annesi ona mükâfaat olarak kuvvetlilik ve uzun ömürlülük bahş eder. ʿÛc, denizde yürüdüğü zaman sular onun ancak dizlerine çıkar, gezindiği zaman toprak titrer, ağladığı zaman gözlerinden yaş nehirler gibi akar, bir yemekte iki fil yer, senede iki defa uyur. Nemrud devrinde gökyüzünü zorla idâre etmeye kalkar. Nûh'un gemisinde, onunla birlikte bulunur. Fir'avun'u Tanrı'ya ibâdete dâvet için Mûsâ tarafından, Fir'avun'a Yuska gönderildiği zaman onun meclisinde ʿÛc da hazır bulunuyordu. ʿÛc, Fir'avun'un kızını almak için dev gibi kayalarla Benî İsrail kampını yok etmek ister, fakat Mûsâ tarafından öldürülür.

Bu efsânelerin kaynakları *Kitāb-ı muḳaddes*'te ve *Aggada*'da bulunur. *Kitāb-ı Muḳaddes*, ʿÖg'un iriliğinden (*Deuteron*, III, 11) ve yok olmasından (*Num.* XXI, 33—35) bahseder. F. Jōḥanan, ʿÖg'u tufandan kaçan bir firarî olarak zikreder (*B. Nidda*, 61ᵃ); çok defa Lût'un yakalanması haberini İbrahim'e götüren kaçak olduğu söylenir (*tekvîn*, XIV, 13). Uzun ömürlülüğe bu sâyede kavuşur (*Tekûm Rabba*, XLII, 8). al-Kisāʾî gibi *Deut Rabba* (I, 25) da onu Fir'avun sarayına nakleder. *B. Berachōt*, 54ᵇ eski İbranice Targum Num. XXI, 35'te Mûsâ'nın onu bir sıçrayışta nasıl öldürdüğü anlatılır. İslâmî efsânede, ʿÖg'un kayasını kemiren karıncalar veya kurt yerine Süleyman efsânesinde tanınan Hudhûd görünür.

Bibliyografya : Ṭabarî, nşr. de Goeje, I, 500, 501 (ʿĀc okunuşu için bk. Barth'ın notu, s. 501); Ṣaʿālabî, *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kahire, 1325), s. 151—153; al-Kisāʾî, *Vitae Prophetarum* (nşr. Eisenberg), s. 233—235; M. Grünbaum, *Neue Beitraege zur semitischen Sagenkunde* (Leyden, 1893), s. 180—182.

(BERNHARD HELLER.)

UC. [Bk. ELBİSTAN.]

UCDA. [Bk. ÜCDE.]

ʿÛD. [Bk. ÛD.]

ÛD. ʿŪD, Atlas okyanusundan Basra körfezine kadar uzanan sâhadaki islâm halkları arasında kullanılan en mühim bir çalgı âleti (krş. TUNBŪR, KİTĀRA, ḲİŞARĀ).

Arap müellifler, *barbaṭ* ile *ʿūd* arasında tefrik yapmamakta iseler de, iki çalgı arasında esaslı bir fark olmalıdır. Asıl *ʿūd*'un iki parçadan ibâret bir gövde ile bir sapı bulunduğu halde, *barbaṭ*'ın tek parçadan yapılmış bir gövde ve sapı vardır. al-Masʿūdî (*Murūc*, VIII, 88), *ʿūd*'un Lamak (*Kitab-ı muḳaddes*, Tekvîn, IV.'deki Lamech) tarafından îcad edildiğini söylemekte ise de, başka bir yerde (VIII, 99), bu âletin mucidi olarak umûmiyetle Greklerin kabûl edildiğini ifâde etmektedir. Mucidi olarak Fisagor, Eflatun, Euclides ve Batlamyus da zikredilmektedir; bununla berâber, al-Masʿūdî, *Tanbîh* (*BGA*, VIII, 129)'de, „Batlamyus, *ʿūd*'dan bahsetmediğine göre, Greklerin *ʿūd*'u bilmedikleri bedîhîdir", demektedir. Bu çalgının, gerçekten de eski bir menşe'i var idi. Mısır'da Goshen'de bulunmuş ve XIX—XX. sülâlelere atfedilmiş olan pişmiş tuğla üzerindeki şeklin, bir *ʿūd*'u gösterip göstermediği (Petrie ve Duncan, *Hyḳsos and Israelite Cities*, s. 38, levha XXXVII, B) belli değildir; bunun Milâddan önce II. asırdan itibâren Hind'de şüphe götürmeyen nümûneleri bulunur (msl. Kalküte'deki Hindû müzesindeki Bharhut heykeli). Daha yeni Hindû benzerleri için bk. *J. Am. O S.*, I, 244, 253; Burgess, *Buddhist stupas of Amarāvati and Jaggayyapeta*, şekil 7. Buna, Mag. Gen. Cunningham tarafından British Museum'a verilmiş olan bir Efganistan kabartma süste de rastlanmaktadır.

ʿÛd'un, Şāpūr I. devrinde (241—272) tanındığı ve bu hükümdar devrinde îcad edilmiş olduğu (Abu'l-Fidāʾ, *Historia anteislamica*, s. 82) söylenmektedir. Bununla berâber, büyük bir ihtimalle bu âletin *barbaṭ* olduğu, verilen bilgilerin, âletin gelişmesi ve muhtemelen göbekteki tablanın deri yerine tahtadan yapılmış olması ile ilgili bulunduğu tahmin edilebilir. İranlılar, ördek (*baṭ*)'in göğsü (*bar*)'ne benzediği için bu âlete *barbaṭ* adını verdiler (al-Ḫvārizmî, *Mafātîḥ al-ʿulūm*, s. 238; krş. Lane, *Lexicon*). J.P.N. Land (*Trans.* IXth *Congress of Orientalists*, 1891, s. 154), Arap müelliflerin bahsettikleri İran *ʿūd*'unun, gerçekte iki telli ṭunbûr olduğu kanâatinde idi. Ancak Sâsânî san'atının birçok nümûnesi, İran *ʿūd*'unun dört telli olduğunu (krş. Dalton, *Treasures of the Oxus*, 2. tab'ı, s. 211), göstermektedir ve bu tel sayısı diğer kaynaklarla da te'yid olunmuştur (krş. *J R A S*, 1899, s. 59). İbn ʿAbd Rabbihî, *ʿİḳd al-Farîd*, III, 181'den VII. asrın sonunda Irak'ta iki telli bir *ʿūd*'un bulunduğu bilinmektedir ve VIII—IX. asra âit iki telli bir *ʿūd* (*barbaṭ*) resmi günümüze kadar gelmiştir (Pézard, *La céramique archaïque de l'Islam*, levha 67). *Barbaṭ*, islâmiyetten önce, Arap Gassânîler (*Aġānî*, XVI, 15) ve islâmın ilk zamanlarında da Suriyelilerde (*ayn. esr.*, III, 84) başlıca çalgı âleti idi. Grekçe βάρβιτος galiba şarktan alınmış (Athenaeus, *Deip.*, IV, 14) olup (Strabon, *Géog.*, X, III, 17), onun yabancı bir adı olduğuna işâret eder.

İslâmiyetten önceki Araplar, *mizhar*, *ḳirān* ve *muvattar* adlarıyla tanınan çeşitli *ʿūd*'lar kullanıyorlardı. Bu âletler, galiba sâdece deri tabladan yapılmış olmaları dışında *barbaṭ*'la aynı idiler. *Mizhar*, Arap lügatçilerin hepsi (ayrıca bk. al-Masʿūdî, *Murūc*, VIII, 93; *al-ʿİḳd al-farîd*, III, 186) tarafından *ʿūd*'a muâdil olarak gösterilmektedir. Bununla berâber XI. asırdaki *Glossarium Latino-Arabicum*'da *mazhar* (s. 562) veya *mizhar* (s. 508) *tympanum* ile bir tutulmuştur, fakat bugünkü *mazhar* bir zilli teftir. Ancak, eski Arap lügatçilerinin bu aynîleştirmesi şüphelidir. VI. asır şâirlerinden İmruʾ al-Ḳays (al-Ṣalāḥî, var. 13) ve ʿAlḳama (*Mufaḍḍaliyāt*, metin, s. 812) *mizhar*'ı öven şiirler söylemişlerdir. *Mizhar*, Naḍr b. al-Ḥāriṯ (ölm. 624)'in *ʿūd*'u Irak'tan Arabistan'a ithâl ettiği zamana kadar Kureyşlilerde makbûl çalgı âleti idi. al-Harbî'ye göre, *ḳirān* da bir *ʿūd* olup (çalarken) göğse yerleştirildiği için böyle tesmiye olunmuş idi. Bu âlet İmruʾ al-Ḳays (al-Ṣalāḥî, var. 15) tarafından da zikredilmiştir. Labîd (ölm. 612 [b. bk.]) *muvattar*'dan bahseder; bu âlet umûmiyetle *ʿūd* olarak kabûl edilmiştir (Lane, *Lex.*, I, 126). Yukarıda bahsedildiği gibi, VI. asrın sonuna doğru al-Naḍr b. al-Ḥāriṯ, tablası muhtemelen ağaç (*ʿūd* = ödağacı)'tan olma vasfını taşıyan *ʿūd*'u Irak'tan Mekke'ye getirdi (al-Masʿūdî, *Murūc*, III, 93 v.d.). al-Kalbî (ölm. 763), Medîne'de ilk *ʿūd*'u çalanın Sāʾib Ḫāṯir (ölm. 683) olduğunu kaydetmektedir (*Aġānî*, VII, 188). 684'e doğru İbn Surayc [b. bk.], İran tarzında yapılmış (*Aġānî*, I, 98; krş. Herzfeld, *Die Malereien von Samarra*, 1927'de çizilmiş *ʿūd*) bir *ʿūd* çalıyordu. Bu İran tipi *ʿūd*, Zalzal (ölm. 791 [b. bk.])'in „mükemmel *ʿūd*" veya *ʿūd ṣabbūṭ* (*Aġānî*, V, 24)'u îcad ettiği zamana kadar Araplar arasında aynı itibârı gördü. Bununla berâber İran *ʿūd*'u, yânî *barbaṭ*, asıl *ʿūd*'un yanında kendi itibârını devam ettirdi. Bowen'ın, *Life and Times of ʿAlî b. ʿÎsā*, adlı eserinde kapak süsü olarak yapılmış, X. asırdaki Elcezîre'ye âit bir *ʿūd* resmi, çok iyi bir *barbaṭ* olabilir; aynı şey, XIII. asırdaki *Cantigas de Santa Maria*'larda (Riaño, *Notes on early Spanish Music*, şekil 45) çizilmiş olan *ʿūd* resmi şüphesiz olarak *barbaṭ* (krş. *ʿūd* veya asıl *ʿūd*, şekil 44, *b*)'ı gösterdiği gibi, Londra'da Victoria and Albert müzesindeki (*The Legacy of Islām*, şekil 89) X—XI. asra âit İspanya-Fas kutusu üzerinde çizilmiş *ʿūd* resmi için de aynı şey söylenebilir. Bu tipte tanınan diğer iki çalgı âleti *pīpā* ve *ḳabūs*'tur. *Pīpā*, denildiğine göre, Çinlilerin Han sülâlesi devrinden beri kullandıkları (Van Aalst, *Chinese Music*, Şanghay., 1884, s. 64), balon şeklindeki kitardır. Bu çalgı XIII. asırda Moğullar vasıtasıyla Mezopotamya'ya gelmiş olup, İbn Ġaybî (ölm. 1435) onun bir tavsifini vermektedir. Moğul-İran mektebi resimleri arasında bu çalgının resimleri de bulunur (Marteau-Vever, *Miniatures persanes...*, 1913, şekil 212). al-Muṭarrizî (ölm. 1216), *Mizʿaf* [b. bk.] dediği bir çalgı âletinden bahs ve onu Yemen halkı tarafından îmâl edilmiş „bir çeşit ṭunbûr" olarak tavsif eder. *Tāc al-ʿarūs* müellifine göre, bu çalgı bugün *ḳabūs* adıyla tanınmaktadır ve Hicâz'da *ḳabūs*, Umman'da *ḳabbūs*, Hadramut'ta *ḳanbūs*, Türkiye'de kopuz olarak bilinen çok eski bir çalgı âletidir. al-Masʿūdî'nin *Murūc*'undaki Yaramika müzik âletinin قنبورة veya غنبوارة şeklindeki adları şüphesiz قوبوزة adının (Ḳopuz) yanlış istinsahlarıdır (Farmer, *Studies in Oriental Instruments*, s. 59; *History of Arabian Music*, s. 6). Evliyâ Çelebi (XVII. asır) [yanlış olarak] *ḳūpūz*'un, Mehmed II.'in Hersekoğlu Ahmed Paşa adında bir veziri tarafından îcad edildiğini söyler. O, bunu *Şaṭṭār*'dan daha küçük, üç telli ve oyuk bir âlet olarak tavsif eder (*Travels*, s. I/11, 235). Diğer taraftan İbn Ġaybî (ölm. 1435) *ḳūpūz rūmî*'nin beş çift telli olduğunu kaydeder. Artık Türkler tarafından kullanılmayan bu âlet, *ḳobza*, *ḳoboz* adıyla Polonya, Rusya ve Balkanlarda yaşamakta ise de, asıl *ʿūd* olup, *barbaṭ* tipi değildir. Yeni Hicâz *ḳabūs*'u, deri bir tabla ve altı telli bir kısımla uzatılmış, küçük karınlı *barbaṭ* için bk. Farmer, *Studies...*, s. 72 (ḥażrami çalgı âleti için bk. Landberg, *Arabica*, III, 15, 29, 113; Malezya *gambus*'u için bk. *Journal of Straits Branch of the R A S*, 1904 [nr. 40], s. 13, şekil 5). Türkistan'da *ḳūbūz* adında, daha iptidaî büyük bir çalgı âleti vardır (Fitrat, *Özbek Ḳılâssiḳ Müsiḳāsî*, Taşkent, ts., s. 43). Zalzal tarafından VIII. asırda ithâl edilmiş şekliyle asıl *ʿūd*'un, görünüşe göre, bugün kullanılan âlette olduğu gibi ayrı bir sapı vardı; halbuki şimdiye kadar kullanılan *barbaṭ* veya İran *ʿūd*'u, bir baştan öteki başa kadar derecelenmiş ve belki *ḳabūs* gibi tamamıyle oyulmuş tek parçadan ibâret idi, ayrı sapı yoktu. Zalzal'ın *ʿŪd al-ṣabbūṭ*'u, *ṣabbūṭ* denilen balığa benzediği için böyle isimlendirilmişti. Arap lügatçileri tarafından verildiği şekli ile *ṣabbūṭ*'un karın kısmı, Zalzal *ʿūd*'unun gövdesinin, armud biçiminden (krş. Engel, *Mus. Instr. in the South Kensington Museum*, s. 248 karşısında balık biçimindeki resim, Ispanyolca *machête*,) çok, yumurta biçiminde olduğu netîcesine götürmektedir. *ʿŪd al-ṣabbūṭ*'un bu şekli ile asırlar boyunca islâm san'atında devam ettiği görülürse de, *barbaṭ*'ın dayandığı gövde şüphesiz halk arasında en çok yaygın olan tiptir (Lachmann, *Musiḳ des Orients*, levha 11). Meşhur Endülüslü mûsikîşinas Ziryāb (VIII-IX. asır)'ın *ʿūd*'u Bagdad'da geliştirdiği ve şimdiye kadar kullanılan ağaçtan mızrab yerine kuş kanadı tüyünden yapılmış mızrabı Endülüs'e getirdiği (al-Maḳḳarî, *Analectes*, II, 86 v.d.) iddia edilir. Aynı zamanda al-Kindî (ölm. 874) ve al-Fārābî (ölm. 950)'nin, bahsettikleri beşinci bir tel îcadını da ona atfederler. *ʿŪd*'un tellerinin üzerindeki te'sîr (*taʾṯîr*, krş. ηθος) hakkında tam bir açıklama için bk. Farmer, *The Influence of Music from Arabic sources*, London, 1926.

ʿŪd'un muhtelif kısımlarının, bu devirdeki adları şöyle idi: *raʾs* (baş, helezonî); *malavî* (ses tonunu sağlayan kulak); *anf* (civata); *İbrîḳ* veya *ʿunḳ* (sap); *avtār* (teller); *dasātîn* (tuşlar); *muṣṭ* (ud köprüsü sapı); *vach* (tabla); *ʿayn* (ahenk deliği); *miżrāb* (mızrap), teller ve tuşlarla ilgili isimler için bk. mad. MUSİKÎ. Ebad ve diğer teferruat, al-Kindî (Berlin el-yazm., nr. 5530, var. 25), al-Fārābî (d'Erlanger, *La musique arabe*, I, 163), *İḫvān al-Ṣafāʾ* (Bombay tabı, I, 98) ve al-Ḫvārizmî (*Mafātîḥ al-ʿulūm*, s. 238) tarafından verilmiştir. Ṣafî al-Dîn ʿAbd al-Muʾmin (ölm. 1293) devrinde *ʿūd*'un beş teli vardı (Carra de Vaux, *Le traité des rapports musicaux*, s. 52) ve bu durum şarkta XVI. asra kadar devam etti. *ʿūd Kāmil* adı verilen bu âlet, eski klasik dört telli *ʿūd* (*ʿūd ḳadîm*)'dan azıcık daha büyüktü. İran san'atında *ʿūd*'un çok büyük modelleri muhâfaza edilmiştir. Mûsıkîye dâir *Kanz al-tuḥaf* (XIV. asır) adlı Farsça bir risâle ile bunun taklidinden ibâret olan Ahmed-oğlu Şükrullah'ın risâlesi, *ʿūd*'un îmâli hakkında çok teferruatlı bilgi vermektedir. *ʿŪd* hakkında XVI. asır tarihli bir Magrib risâlesi nüshası, dört telli bir âletten bahsetmektedir. (Farmer, *An old*

Moorish Lute Tutor, s. 4). Orta-çağ *ʿūd*'unun Yeni-çağ *ʿūd*'undan farkı (Farmer, *Arabic musical MSS. in the Bodleian Library*, kapakta), ikincisinde perdenin bulunmamasıdır; dört çift telli yeni Fas *ʿūd*'u hakkında bk. Höst, *Nachrichten von Marokos und Fes* (1787), s. 261, levha XXXI ve yedi çift telli âlet için bk. Lavignac, *Encycl. de la musique*, V, 2927. Ne Russel (*Nat. hist. of Aleppo*, 2. tabı, 1794), ne de Niebuhr (*Reisebeschreibung von Arabien und anderen umliegenden Ländern*, 1774—1778) *ʿūd*'dan bahsederler; ancak bu yedi çift telli âletin, Villotteau (*Description de l'Egypte* [1809—1826], I, 847 ve Lane, *Modern Egyptions* [1836]) tarafından resmi çizilmiş ve teferruatlı bir şekilde tavsifi verilmiştir. Bugünkü Mısır *ʿūd*'u beş çift tellidir (Darviş Muḥammed, *Şafāʾ al-avḳāt*, Kahire, 1910, s. 11; Muḥammed Kāmil al-Ḥulaʿī, *al-Mūsiḳī al-şarḳī*, Kahire, 1904); bununla berâber, bâzan altı çift telli *ʿūd* da vardır (Lavignac, *ayn. esr.*, V, 2785). Suriye ve Filistin'de XIX. asrın başında yedi çift telli bir âlet kullanılıyordu (Muşārḳa, *Risālat al-Şihābīya*); ancak bugün bu âlet, yerini beş çift tellisine terk etmiştir (Dalman, *Pälastinischer Divan*, *MFOB*, VI, levha III; *ZDPV*, L, levha 4). Türkiye, beşi çift ve biri tek olan altı telli *ʿūd*'u tercih etmiştir (Lavignac, *ayn. esr.*, V, 3017; Fahrî Bey, *Nazarî ve ilmî ud dersleri*, İstanbul). *ʿŪd* nümûneleri birçok müzede (South Kensington, London, nr. 689/69; Bruxelles, nr. 164; New York, nr. 378) bulunur. Avrupa, bu âleti ve adı (*al-ʿūd*, Portekizce *alaud*, İspanyolca *laud*, Fransızca *luth*, Almanca *laute*, İngilizce *Lute*)'nı Araplara borçludur.

ʿŪd'un diğer modelleri arasında *tuḥfat al-ʿūd*, *kuvītra*, *lavta*, *rūd*, *şahrūd*, *ṭarab*, *al-futūḥ*, *ṭarab zūr*, *Avzān*, *rubāb*, *muġnī*, *şidirgū* ve *rūḥ afzā* vardır. *Tuḥfat al-ʿūd*, İbn Ġaybî tarafından, normalin yarısından daha küçük cüssede bir *ʿūd* olarak tavsif edilmiştir. *Kuvītra* veya *Ḳuvīşra*'nın karın kısmı daha küçük ve daha az derindir; bu kısmın sapı, kendisine yanlamasına tutturulmuştur; halbuki *ʿūd*'da bu sap kaim zaviye teşkil edecek şekilde tesbit edilmiştir. Bu âlet, bütün Fas'ta revaçta olup, dört çift teli vardır (Salvador-Daniel, *La musique arabe*, 1879, s. 81; Christianowitsch, *Esquisse historique de la musique arabe*, s. 30, resim 4). Bu ad, X. asırdan itibâren müslüman İspanya'da kullanılan *ḳītarā* veya *ḳişāra*'nın (halk dilinde) bir küçültme şeklidir (krş. *al-ʿIḳd al-farīd*). Makkarî (*Analectes*, II, 144)'de zikri geçen, al-Şaḳundî (ölm. 1231) كبره'si, hiç şüphesiz كبره'dir (krş. Dozy, *Suppl. Dict. Arabes* ve Fagnan, *Add. aux Dict. Arabes*). XI. (Seybold, *Gloss. Lat. -Arabicum*) ve XIII. (Schiaparelli, *Voc. in Arabico*) asırlarda *ḳayṣār* ve *ḳaysāra* kelimeleri, Latince *cithara* (*kuvītra* nümûneleri için bk. Bruxelles, nr. 292—295; New York, nr. 401; Paris, nr. 852) kelimesi ile aynı tutulmuştur. *Lavṭa*, kuvītra'ya benzer bir âlet idi. Dört çift teli olan bu âlet, Türkiye'de çok tanınır. O, Evliyâ Çelebi (XVII. asır)'de bahsedilmemesine rağmen, tıpkı ismi gibi İtalya'dan alınmış görünüyor.

Rūd, İran menşe'li olup, bu kelime tār gibi, tel mânasındadır. Bu da *ʿūd* âilesinden bir çalgı idi (krş. Advielle, *ayn. esr.*, s. 14). İbn Ġaybî, bir *rūd ḫātī* (Bodleiane kütüp. Marsh yazmaları, nr. 828) veya *rūd ḫānī* (krş. Bodleiane kütüp. Ouseley, nr. 264, krş. Vullers *Lexicon*'daki *Rūd Cāma*)'yi zikretmektedir. *Rūdak* ve *rūda* da zikredilmiştir. Evliyâ Çelebi, Şükrüllâh Bey adında biri tarafından yeni îcad edilmiş bir *rūda*'yı tavsif etmektedir. Bu âlet *Çārtār* ile bir tutulmuştur. al-Maḳḳarî (*Analectes*, II, 143 v.d.), al-Şaḳundî (ölm. 1231)'den naklen Endülüs'teki *rūṭa*'yı kaydetmektedir. Bu âlet, Latinlerin *ruta*, *ruda*, *rote*'leri ile aynı olabilir. *şahrūd* veya *şāhrūd*, Ḥakîm b. Aḥvās al-Suġdî tarafından 912'de îcad edilmiştir (*Mafātīḥ al-ʿulūm*, s. 237; krş. Kosegarthen, *Lib. cant.*, s. 43 ve Carra de Vaux, *ayn. esr.*, s. 16). Bu âlet, Fārābî zamanında üç oktavlık bir tiz ile pes arasındaki perdelerin mecmuuna sâhipti (d'Erlanger, *ayn. esr.*, s. 42). İbn Ġaybî, bu âletin on çift teli bulunduğunu, alelâde *ʿūd*'dan iki kat uzun olduğunu kaydetmektedir. *Ṭarab al-futūḥ* ve *ṭarab zūr*, İbn Ġaybî tarafından tavsif edilmiştir. Bunlardan ilkinin altı çift teli vardı (krş. *ZDMG*, XX, 492'deki *ṭarab rūb*). *Ṭarab* adına Hindistan'da hâlâ bir âlette rastlanmaktadır (Shahinda, *ayn. esr.*, s. 79). *Ṭarab* muhtemelen Avrupa'daki *tiorba*'nın aslı idi (Farmer, *Historical Facts for the Arabian musical Influence*, s. 144). *Avzān* da aynı şekilde İbn Ġaybî tarafından tavsif edilmiştir. Bu, Mısır Türk Memlûkleri devletinde kullanılan yaygın bir musikî âletidir (al-Maḳrîzî, *Hist. des Sult. Mamlouks*, I/1, 136). İbn Ġaybî'nin bunu üç telli *ʿūd*'lar arasında sıraladığına ve Türk saz şâirlerinin ağaçtan bir mızrab ile çaldıklarını söylediğine göre, bu, gerçekten Quatremère'in düşündüğü gibi bir davul değildir.

Rubāb (*ʿūd*)'ın, *rabāb* (yedi telli keman, viyola)'dan ayırdedilmesi gerekir. *Rubāb*, kabarık bir gövde ve ortasından eğik bir karın kısmı ile donatılmış olup, İran ve Şark Türklerinin çalgısıdır. XII. asır İran rubāb (yanlış olarak rabāb şeklinde basılmıştır)'ı için bk. *The Legacy of Islam*, Arnold ve Guillaume, şekil 90 Farsça *Kanz al-tuḥaf* (XIV. asır) adlı eserde uzun boylu tavsif edilmiştir. Üst tablanın arka kısmı deriden olup, üç çift tel takılmıştır. İbn Ġaybî, bâzan buna dört veya beş çift telin takıldığını da ifâde etmektedir. Bu çalgının İran'da modası geçmiştir. Bununla berâber o, Türkistan'da eski itibârını devam ettirmektedir. Ancak orada, üç basit ve bir düzine âhenk teli ile techiz edilmiştir (Fitrat, *ayn. esr.*, s. 128). Bu çalgı Hind'e (Day, *ayn. esr.*, s. 128) ve Çin'e (Lavignac, *ayn. esr.*, I, 179) götürülmüştür. *Muġnī* veya *mūġnī*, Şafî al-Dîn ʿAbd al-Muʾmin (ölm. 1294) tarafından îcad edilmiştir. Bu bir çeşit iri *ʿūd* olup, tavsifi, *Kanz al-tuḥaf* (XIV. asır)'ta, İbn Ġaybî'de ve Evliyâ Çelebi'de bulunmaktadır. Resmi ve diğer ayrıntılar için bk. Farmer, *Studies in Oriental musical Instruments*, s. 14 v.d. ve karşı sahife İbn Ġaybî'deki yazılış şekli ile *şidirgū* (krş. Sachs, *Lexikon*'da *şidūr gūr* kelimesi) tablasının yarısı deri ile kaplı olup, uzatılmış bir âlettir. Dört teli olup, denildiğine göre bilhassa Çin'de kullanılmakta idi. *Rūḥ afzā*'nın altı çift ipek ve madenî tel takılmış yarım küre şeklinde bir karın kısmı vardı. İran san'atında, yarım küre şeklinde gövdeli birçok âlet bulunmaktadır (*Pantheon*, 1929, s. 173; *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, 1911, I, 151).

Bibliyografya: Matbu eserler: Farmer, *Studies in Oriental musical Instruments* (London, 1931); ayn. mll., *History of Arabian Music* (London, 1929); ayn. mll., *An old Moorish Lute Tutor* (London, 1932); Sachs, *Reallexikon der Musikinstrumente* (Berlin, 1913); Lachmann, *Musik des Orients* (Breslau, 1928); Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe* (*Actes du VI^ème Congrès Intern. Orient.*, 1883) Leiden, 1883; ayn. mll., *Remarks on the earliest Development of Arabic music* (*Trans. IX.th. Congr. Orient.*, 1892), London, 1893; Kosegarten, *Alii Ispahanensis Liber cantilenarum magnus...* (Greifswald, 1840—1843); d'Erlanger, *La musique arabe*, I, *al-Fārābî* (Paris, 1930); Carra de Vaux, *Le traité des rapports musicaux.... par Safi ed-Dîn ʿAbd al-Mumin* (Paris, 1891); Ronzevalle, *Un traité de musique arabe moderne* (*MFOB*, VI), Beyrut, 1913; E. Smith, *A treatise on Arab Music* (*JAm. OS*, I), Boston, 1847; Ḫʷārizmî, *Mafātīḥ al-ʿulūm*, nşr. Van Vloten, Leiden, 1895; İḫvân al-Şafāʾ, *Rasāʾil* (Bombay, 1887—1889); *Die Abhandlungen d. Ichwān es-Ṣafāʾ*... (nşr. Dieterici), Leipzig, 1886; Darviş Muḥammed, *Şafāʾ al-avḳāt* (Kahire, 1910); ʿAlî Naḳî Ḫān Vazîrî, *Tāʿlîmāt mūsîḳî: Dastūr tār* (Berlin, ts.); La Borde, *Essai sur la musique ancienne et moderne* (Paris, 1780); *Description de l'Égypte, état moderne* (Paris, 1809—1826); Kiesewetter, *Die Musik der Araber* (Leipzig, 1842); Soriano-Fuertes, *Música Árabe-Española*... (Barcelona, 1853); Fétis, *Histoire générale de la musique*, Paris, 1869—1876, II (son iki müelliften ihtiyatla faydalanılmalıdır); Helmholtz, *On the Sensations of Tone...*, trc. A. J. Ellis, 3. tab., London, 1895; Ribera, *La música de las cantigas*.. (Madrid, 1922); Uspensky, *Klassicheskaya Muzyka Uzbekov* (*Sovietsky Uzbekistan*), Taşkent, 1927; Uspensky ve Belaiyev, *Turkmenskaya Muzyka* (Moskova, 1928); Fitrat, *Uzbīḳ Ḳilāssīḳ Mūsīḳāsî* (Taşkent, 1927); Salvador-Daniel, *La musique arabe* (Cezayir, 1879); Christianowitsch, *Esquisse historique de la musique arabe* (Cologne, 1863); Delphin ve Guin, *Notes sur la poésie et la musique arabes dans le Maghrib algérien* (Paris, 1886); Sachsse, *Palästinensische Musikinstrumente* (*ZDPV*, L), Leipzig, 1927; Advielle, *La musique chez les Persans en 1885* (Paris, 1885); Ankermann, *Die afrikanischen Musikinstrumente*, Leipzig, ts.; Bonanni, *Gabinetto armonica* (Roma, 1722); Bū ʿAlî, *Kaşf al-Ḳina*, Cezayir, 1904.

El yazması eserler: al-Kindî, British Museum'daki yazma, Or. 2361, var. 165; Berlin yazmaları, nr. 5503, var. 31b, 5530, var, 25; İbn Sînā, *al-Şifāʾ*, India Office yazmaları, nr. 1811, var. 173; *al-Nacāt*, Bodleian yazması, Marsh, nr. 521, var. 168b; İbn Zayla, British Museum yazmaları, Or. 2361, var. 235; Şafî al-Dîn, *Kītāb al-advār*, British Museum yazmaları, Or. 136, var. 18; al-Şîrāzî, *Durrat al-tāc*, British Museum yazmaları, Add. 7694; al-Amulî, *Nafāʾis al-funūn*, British Museum yazmaları, Add. 16827, var. 440; *Dar ʿilm-i mūşîḳî*, John Ryland kütüp. nr. 346 (Farsça), var. 73; *Şarḥ Mavlānā Mubārakşāh*, British Museum, Or. 2361; British Museum, Or. 9649 (mûsikî âletleri hakkında); *Kanz al-tuḥaf*, British Museum, Or. 2361, var. 261b; İbn Ġaybî, *Cāmiʿ al-alḥān*, Bodleian kütüp., Marsh, nr. 826, var. 76b (ayrıca bk. aynı kütüp., *Muḫtaşar al-alḥān* ve *Maḳāṣid al-alḥān*); al-Curcānî, *Maḳalid al-ʿulūm*, British Museum, Or. 3143, var. 27b; al-Haytamî, *Kaff al-raʿāʿ*, Berlin yazm., nr. 5517.

Zikri geçen mûsikî âletlerinin koleksiyonları: South Kensington, London: Engel, *Descriptive Catalogue of the musical Instruments in the South Kensington Museum*, London, 1874; New York: *Catalogue of the Crosby Brown Collection of musical Instruments*, New York, 1904—1905; Brüksel: Mahillon, *Catalogue.... du Musée Instrumental du Conservatoire Royal de Musique, Gent*, ts.; Paris: Chouquet, *Le Musée du Conservatoire National de Musique. Catalogue descr.*, Paris, 1884, V. Pillaut'nun *Supplément*'ları ile, Paris, 1894, 1899, 1903.

(H. G. Farmer.)

UFRÂNÎ. [Bk. VEFRÂNÎ.]

UGANDA, Şarkî Afrika'da Ekvator bölgesinde, Victoria gölünün şimâline doğru uzanan bir ülke olup, adını İngiliz Milletler Topluluğuna bağlı Buganda Bantu kırallığından almıştır. Uganda'nın Svahil dilindeki adı „Bagandalar ülkesi" mânasında olup (*u* ön eki „-in ülkesi" nin aynı mânada Baganda'daki *bū* kelimesiyle yer değiştirmesinden gelmiştir), başlangıçta, 1862'de J. H. Speke tarafından keşfedilen Mutesa kırallığı için kullanılırken, Buganda'da İngiliz nüfûzunun tedricen genişlemesiyle müstemlekenin bütününü ifâde eder olmuştur.

a. Coğrâfî durum: Uganda aş. yk. 1° cenup arzı ile 4° şimâl arzı ve 30—35° şark tûlü arasında yer alır. Mesahası takriben 24.000 km² olup, arâzinin bir kısmı sularla örtülüdür. Şarkta Elgon Dağı (4.200 metre) etekleri, garpta karlarla kaplı tepelerinin en yükseğini Mont Stanley'in teşkil ettiği Ruvenzori silsilesine kadar uzanan 1.500 metre irtifâındaki Toro yaylalarıyla memleketin vasatî irtifâı 1.200 metredir. Dağlar cenûb-i garbîdedir; en yüksek zirvelerine, muazzam mahrutların 3.300, hattâ 4.500 metre irtifâa eriştiği Mfumbiro volkan bölgesinde ulaşır. Fakat Nil'in garbında, 2° 15′ şimâlde Kongo sınırında bulunan birkaç dağ istişna edilirse, memleketin şimâl bölgelerinin vasatî yüksekliği Nil'in suyu kurutma şebekesinin te'sîrinde kalmıştır; bu sebepten daha alçak olup, 900 metreyi aşmaz.

Victoria gölü veya Victoria Nyanza (1.136 metre), Ripon şelâlesi (1862'de Speke tarafından keşfedilmiştir) ile Nil'i besler ve bu nehrin menbaı kabûl edilir. Bu devletin kısmen garbî sınırını teşkil eden Albert gölü (618 metre), Semiliki nehri ile beslenir. George ve Edward göllerinden çıkan bu nehir, Vitcoria Nili'nin sularını aldıktan biraz sonra şimâlde asıl Nil'e dökülür. Böylece Uganda, Beyaz Nil'in menba bölgesinde yer alır ve Nil bütün ülkenin ana su şebekesini teşkil eder. Memleketin iklimi öteki Ekvator ülkelerininkinden daha mûtedildir; bölgelerin ekserisinde âzami harâret vasatîsi 80° F. asgarî harâret vasatîsi 60° F. civârındadır. Şimâlin alçak bölgelerinde âzami harâret vasatîsi 90° F.'a kadar çıkabilir. Yıllık yağış miktarı oldukça değişiktir. Victoria gölünün şimâl sâhilinde vasatî 150 cm. civârındadır; Elgon Dağı ve Toro yaylalarında ise, yağış boldur. Yıllık yağış şimâle doğru azalır, Cenûbî Sudan'a düşen yağış miktarına kadar iner. Yağışın kâfi olduğu bölgelerde, halkın başlıca gıdası olan muz, diğer bölgelerde ise, çeşitli hububat yetişir. Uganda'nın nebat örtüsü, çöl tipi seyrek ağaçlıklardan, Kongo ormanları gibi Ekvator ormanlarına kadar değişen bir çeşitlilik arzeder ve Elgon ve Kuvenzori tepelerinde oldukça ilgi çekici dağlık bir mıntıka ile karşılaşılır. Bir çayırlık-kırlar ülkesi olan Uganda'nın büyük bir kısmı, zengin otlaklarla kaplıdır.

b. Âhâlî: 1929'da ülke nüfûsu, 1.995'i Avrupalı, 12.539'u Asyalı olmak üzere, 3.410.857 idi. 1921 sayımında 2.848.735'ini protestanlar, 255.014'ünü katolikler, 98.000'ini müslümanlar, 2.228.199'unu ise putperestler teşkil ediyordu. Buganda eyâletinin nüfûsu 771.753 olup, 72.263'ü müslümandır. Yâni ülkedeki islâm dini sâliklerinin %75'i Bagandalar arasında yaşamaktadır. [Uganda'nın bugünkü nüfûsu 7.740.000 olup, pâyitahtı olan Kampala'nın nüfûsu ise, 60.000 'dir]. Prof. C.G. Seligman'ın tasnifine göre, yerliler, kavmî bakımdan üç kısma ayrılabilirler: Şark Bantuları, yarı Hâmîler, Nil bölgesi halkı. Şark Bantuları arasında en çok bilinenler Bagandalardır. Birkaç asır önce sürü sâhibi Hâmî bir halkın sürekli göçlerle gelip, Afrika'nın bu kısmına yerleşmiş oldukları anlaşılıyor. Bunlar geniş Kitara kırallığını kurmuşlar ve zirâatçi Bantuları hâkimiyetleri altına almışlardır. Bir müddet sonra bu kırallık üçe ayrılıp sonraki üç kırallığı vücûda getirmiştir. Hâmîlerin hâkim olduğu Ankole krallığı; Hâmî asıllı yerlilerle Bantular arasında büyük bir kaynaşmanın meydana gelmiş olduğu Bonyoro kırallığı ve Hâmîlerin hâkim unsur olmasına ve kırallarının Hâmî bir sülâleden gelmesine rağmen, Bantu unsuruyla kaynaşmanın daha büyük ölçüde vuku bulduğu Buganda kırallığı. Karamojonlar ve Itesolar gibi kabîleler yarı Hâmîleri; Acholiler, Langolar ve bu memleketin şimâl-i garbîsinde diğer kabîleler Nil bölgesi halkını temsîl ederler.

c. Tarih: Victoria Nyanza, Burton ile Speke tarafından 1859'da, Nil'in menbaı ve Ripon şelâlesi ise, Speke ile Grant tarafından 1862'de keşfedildi. Stanley, Uganda'ya 1875'te vâsıl oldu ve buradan meşhur mektuplarını yazdı. Stanley bu mektuplarında, esir ticâreti yapan Arapların nüfûzu altında bulunan, islâm dinine güleryüz gösteren fakat hıristiyan misyonerlerinin her türlü faâliyetine açık ve müsâit olan yerli Buganda kırallığını anlatıyordu. Hıristiyan misyonerlerinin nüfûzu ileride ülkenin kaderini tâyin edecek ölçüde müessir oldu. Protestan misyonerlerinden müteşekkil bir topluluk, Zengibar'dan gelen Arapların kullandıkları yolu tâkib ederek 1877'de Uganda'ya ulaştı; bunları 1879'da bir Fransız papaz topluluğu tâkib etti. Bu arada 1864'te Albert gölünü keşfetmiş olan Sir Samuel Baker, Türklerle Arapların iştigal ettikleri esir ticâretine son vermekle vazifelendirilmiş olarak 1869'da Hidiv tarafından Sudan'a umûmî vâli tâyin edilmişti. Esir tâcirlerinin üssü Gondokoro idi. En uzak durakları buradan cenuba doğru takrîben onbeş günlük mesâfede bulunuyordu. Baker, 1872'ye doğru Bonyoro'ya geldi ve burasını Sudan'a ilhâk etti. Umûmî vali olarak Baker'i istihlaf eden Gordon'un Buganda kırallığına gönderdiği vazifelilerden biri Kıral Mutesa'nın sarayında Stanley ile karşılaştı; dönerken berâberinde İngiltere'ye gönderilmek üzere Stanley'in meşhur mektuplarını getirdi. Sudan'daki Mahdî isyânında Sudan'ın şimâlî Uganda'yı içine alan Ekvator eyâletinin vâlisi olan Emin Paşa'nın Hartum ile irtibâtı kesildi ve hayatı Stanley tarafından kurtarıldı. Emin Paşa'nın askerlerinden bir kısmı isyân edip, Mısırlı bir subay olan Salim Bey kumandasında Toro'da kaldılar.

İç kısımlara doğru ilerliyerek, bugünkü Kenya'nın bulunduğu arâziyi kat eden Mombasa [b. bk.] yolu o zaman Araplar tarafından açılmış olduğundan 1889'da İngiliz Şarkî Afrika ticâret şirketi, ilhâk etmek üzere, Uganda'ya bir hey'et gönderdi ve şark sâhili ile iç kısımların taksimi için Almanlarla İngilizler arasında yapılan müzâkereler sonunda Uganda İngilizlere bırakıldı.

1890'da sâhil boyunca bir dizi müstahkem mevkiin inşâsına girişmiş olan yüzbaşı (sonra Lord) Lugard, şirketin Uganda'daki mevzilerini tahkim etmesi için geri çağrıldı. Mutesa'nın oğlu ve halefi Uwanga, hem hıristiyanlar hem de müslümanlar tarafından tahttan indirilmiş ve katolik misyonerleri nezdinde bir melce bulmak için Victoria gölünün cenup ucuna doğru kaçmıştı. Taht'a Kiwewa getirildi. Müslümanlar, âdetlerini benimsemek istemeyen Kiwewa'dan derhal bıktılar, yerine Kalema, kıral (kabaka) ilân edildi. Kardeşinin başına gelenden ders alan Kalema hararetli bir müslüman göründü, köylüleri, sünnet merasimi dâhil müslüman âdetlerini tatbik etmeğe zorlayarak büyük sayıda hıristiyanın Ankole'ye hicret etmesine sebep oldu. Bunun üzerine protestanlar tarafından geri çağrılan Mwanga büyük bir taraftar topluluğu ile döndü, müslüman ordusunu mağlûb ederek pâyitahta girdi. Müslümanlar Bonyoro'ya çekildiler, oradan Buganda içine sık sık akınlarda bulundular; Kalema'nın ölümü üzerine de Mutesa'nın kardeşi Mbogo'yu kıral (kabaka) seçtiler. Lugard gelince Mwanga'yı geçici bir muahede imzalamağa zorladı ve güvenilir bir destek te'min etmek gayesiyle Emin Paşa'nın kuvvetlerinden artakalan birliklerin başındaki Sâlim Bey'le bir anlaşma yaptı. Bu, Sudanlıların bir kısmını Buganda'da askerlik yapmaları için hizmete aldı, diğerlerini Bongor'a ve Toro'daki müstahkem mevkîlere yerleştirdi. Müstahkem mevkîlere yerleştirilen Sudanlılar tam murakebe edilmiyordu, üstelik yerli subaylara teslim edilmişlerdi; ülkeyi yağma etmelerine göz yumuldu ve bu şekilde islâm davası, çevrelerindeki köylerde bu askerlerden gereken destek ve hizmeti görmedi.

1892'de İngiliz Şarkî Afrika ticâret şirketi, masraflarının ağır olduğunu ileri sürerek, İngiliz hükûmeti, kendisine yardım tahsis etmediği takdirde ülkeyi terk edeceğini bildirdi. Hükûmet tahsîsat talebini önce reddetti, fakat sonra, kısmen kilise misyoner cemiyetinin bilhassa tahrik ettiği efkârı-umumiyenin tazyiki ile, kısmen de müstemlekedeki servet imkânlarının mevcudiyeti tamamen ispat edildiği için, kararından döndü ve 1894'te mes'eleyi yeniden ele alıp Mwanga ile muvakkat bir muahede aktetti.

1897'de birbiri ardından isyanlar çıktı. Hâdiselerin aldığı yeni şekli hiçbir zaman gönül rızasıyla kabûl etmemiş olan Mwanga gizli gizli planlar kuruyordu. Nihâyet Mwanga Buddu'ya kaçıp isyan bayrağını kaldırdı ise de, Sudan birliklerine mağlûb oldu ve firar edip Alman topraklarına sığındı. O sırada demiryolu projesiyle meşgul olan Macdonald, Rudolf gölü yakınlarında yeni ve bilinmiyen bir bölgenin keşfine me'mur edildi. Macdonald, büyük bir muhâfız birliği istedi; çeşitli yerlerde ve hemen hemen kesintisiz bir şekilde çarpışmakta olan Sudan birlikleri bu işe tahsis edildiler. Tatminkâr ücret verilmeyen, memnun olmayan askerlerden bâzı bölükler bu fırsattan istifâde edip açıkça başkaldırdılar. Buganda müslümanlarına haberciler gönderildi ve reisleri Mbogo'yu, kendisini tahta çıkarabilecek olan âsîlerle anlaşmağa ikna etmek için gayret sarfedildi. Fakat Mbogo teklifi reddetti ve İngilizler'e sâdık kaldı; zîrâ ne âsîlerle işbirliği yapmayı arzu ediyor ne de müteveffa kralın en büyük oğlu olduğundan, Buganda âdetleri hilâfına tahta getirilebileceğine inanıyordu. Birlikler isyan hâlindeyken İngilizleri sürüp çıkarmayı denemek için Mwanga'nın Bonyoro mukama'sı (kıralı) Kabarega ile birleşmesi işleri büsbütün karıştırdı. İsyan tedricen bastırıldı ve iki kıralın tevkif edilip, hudut dışına, Seychelles adalarına sürülmeleri huzursuzluklara son verdi. 1899'dan beri ülkede hemen hemen mutlak bir sükûn hüküm sürmeye başladı. Bugandaların ve Buganda'daki karışıklıkların tarihi bu eski müstemlekenin tarihinin bütününü teşkil eder. Bugandalardan sonra bâzan askerî kuvvetle ve küçük seferlerle, fakat daha çok sulhçu sızma siyâsetiyle diğer kabîlelerin İngiliz hâkimiyetini tanımaları sağlanmış oldu.

İslâm dini Uganda'ya aynı zamanda hem şark sâhilinden, hem de şimâlden getirildi. Speke, Mutesa'nın sarayına geldiği zaman, şark sâhili Arapları Buganda kırallığına kadar hulûl ile orada hâkim bir mevkî işgal ediyorlardı. Çok zeki ve müteşebbis bir ırk olan ve oldukça tekâmül etmiş bir idârî teşkilâta sâhip bulunan Bagandalar esir ve fildişi mukâbili Araplardan te'min ettikleri tüfeklerle civârlarındaki kabîlelerle üstünlük te'sisine muvaffak olmuşlardı; fakat okuma yazmanın kendilerine vereceği kudreti anladıklarından Araplardan yazının sırrını öğrenmeyi şiddetle arzu ediyorlardı. Araplar, ilk günlerde bu işe yanaşmadılar, buna mukabil onları ihtida ettirmeye çalıştılar. Misyonerler geldiği zaman Bagandalar, bunların, kendilerininkinden üstün olduğunu kabûl ettikleri bir kültürü benimsemelerini sağlıyacak başka bilgiler vermeğe hazır ve hattâ buna çok istekli olduklarını derhal fark ettiler. İtibârlarının tehlikeye girdiğini gören Araplar sâhilden hoca getirttiler ve çocukların Svahili dilini Arap harfleriyle okuyup yazdıkları mektepler açtılar. İslâm ile hıristiyanlığın yayılma şansındaki dalgalanmalar iki farklı kültür arasındaki mücâdeleyi aksettirir ve sonunda hıristiyanların kazandıkları üstünlük esas itibârıyle hıristiyan misyonerlerinin te'min ettikleri tahsil kolaylıklarına atfedilmelidir.

Şimâlden gelen islâmî te'sir aynı ehemmiyette olmadı. İlk zamanlar Türkler ve Araplar teşkilâtsız kabîlelere baskınlar yapıp, esir almaktan başka

birşey düşünmüyorlardı. Gerçi eyâlet vâlilerinin askerleri ve maiyetlerinin ve diğer Sudanlı me'murların islâmlaştırma faâliyetinde bir takım başarıları oldu, fakat dışarıdan gelen ve hepsi islâm dininden olan Sudanlılar, yâni Emin Paşa kuvvetlerinden arta kalanlar, toplu cemâatler hâlinde memleketin her tarafına yayılmış olmalarına ve muayyen bir müddet askerî kuvvetlerin ve âsâyiş teşkilâtının belkemiğini teşkil etmelerine rağmen, halk üzerinde büyük bir te'sir icrâ edemediler. Nil bölgesi halkının meskûn bulunduğu Garbî Nil sahasında maârifi teşvik edip, mektepler açan, islâm dinini kabûl etmiş bâzı reîslerin kuvvetli şahsiyeti sâyesinde bu dinin son senelerde bâzı inkişâflar kaydetmiş olduğu müşahede edilmektedir, buna mukabil tanassur edip, Avrupalıların nezâretinde, daha mükemmel tahsil imkânlarından istifâde etmekte olan büyük sayıda eski putperest mevcuttur.

[1955'e kadar sâdece bir İngiliz vâlisi tarafından idâre edilen Uganda, bu tarihten itibâren, bu vâliye yardımcı olmak üzere kurulan ve 34'ünü Afrikalıların teşkil ettiği 62 âzalı bir icrâ meclisine kavuştu. Uganda, 1961'de toplanan Londra konferansı kararlarıyle 9 teşrin 1962'de istiklâlini kazanmıştır.]

Bibliyografya: Müstemleke dairesinin Mavi kitapları, Uganda vâliliğinin yıllık raporları ile 1921 nüfus sayımı hakkındaki rapordan başka ayrıca bk. Sir H. H. Johnston'un *Encycl. Brit.*, 14. tabı, mad. *Uganda*; H. R. Wallis, *Handbook of Uganda*, 2. tabı (London, 1920), bir bibliyografya ile birlikte; İstihbarat deniz dâiresi, Amirallik, *Handbook of the Uganda Protectorate* (Oxford,1921); Sir Harry Johnston, *The Uganda Protectorate* (London, 1902), bu eserde Uganda'nın tarih ve coğrafyasına umûmî bir bakış vardır. Sir Samuel Baker, *The Albert Nyanza*, London, 1866; ayn. mll., *Ismailia*, London, 1890; Sir H. M. Stanley, *In Darkest Africa* (London, 1890); Lord Lugard, *The Rise of our East African Empire* (London, 1893); ayn. mll., *The Story of the Uganda Protectorate* (London, 1900); Frederick Jackson, *Eearly Days in East Africa* (London, 1930); C. H. Stigand, *Equatoria*, London, 1923; bibliyografya ile birlikte T. W. Arnold, *Preaching of Islam*, 2. tabı, London, 1930, s. 344.

Kavmî durum için bk. J. Roscoe, *The Baganda* (London, 1911); ayn. mll., *The Bakitara* (Cambridge, 1923); ayn. mll., *The Bagesu*, Cambridge, 1924; J. H. Driberg, *The Lango* (London, 1923); ayn. mll., *The East African Problem* (London, 1930).

Dilleri için bk. S. P. C. K. tarafından Londra'da neşredilmiş çeşitli gramerler.

(E. B. HADDON.)

UḤAYŻİR. [Bk. UHAYDIR.]

UHAYDIR. UḤAYŻİR, Elcezîre çölünde muhteşem bir saray harâbesinin adı olup, Kerbelâ'nın 40 km. şarkında ve Şifâtîya'nın 16 km. cenûb-i şarkisindedir. Bu ad, muhtemelen 315 (927)'te Karmatîler tarafından Kûfe vâliliğine tâyin edilen Yamâma'li İsmâ'îl b. Yûsuf b. al-Uḥayżir'den gelmektedir. Bu havâlide göçebe olan Ruvâla bedevî kabîlesi, bu kelimeyi „al-Aḥayżer" şeklinde söyler ise de, saraya ekseriya Żayfar veya Ḳaṣr al-Ḥafâcî adını vermeyi tercih eder.

1625'te Pietro della Valle tarafından keşfedilmiş bulunan bu yer, 1908'de yeniden ortaya çıkarılmış (L. Massignon), sonra Gertrude L. Bell (1909) ve A. Musil (1912) taraflarından ziyâret edilmiş ve 1910'da O. Reuther tarafından esaslı bir şekilde resim ve planları ile tesbit olunmuştur.

Saray, taş ve içinde bir miktar tuğla da bulunan harçtan yapılmış olup, 169 metre uzunluğunda, 21 metre yüksekliğinde, 2.75 metre kalınlığında 48 kule ile tahkim edilmiş; dikdörtgen şeklinde bir ihata duvarı ile çevrilidir. Yekpare kemerlerin üstünden, zift dökmek için kullanılan mazgal olukları ile nöbetçilerin dolaştığı bir yol geçer. Dört köşede bulunan kulelerin içinde birer merdiven ve dört yanda orta yerde birer kapı vardır. Esas kapı olan şimâl kapısından şimâl duvarına merbut olan sarayın içine (G. L. Bell'e göre, birisi, yön bakımından uygun düşmemekle berâber, mescid olarak kullanılan kabûl salonları ve harem dairesi) girilir. Şimâl tarafında saray üç katlı olduğu halde, iç avluya bakan diğer üç tarafta sâdece bir kat bulunmaktadır. İhâta duvarının dışında iki müştemilât daha vardır. Mimarî bakımdan birçok duvar hücresi, yivli tonoz ve tanburlara dayanan yedi kubbe belirtilmeye değer.

Uḥayżir'ın yapılış tarihi hakkındaki görüşler birbirinden farklıdır. Planının intizâmı ve mükemmel işçiliği, onun, Elcezîre çöl hudud (*Limes*)'unda kıral saraylarının yer aldığı zamana âit olduğunu göstermektedir. Dieulafoy ile Massignon burasının, İranlı bir mîmarın Ḥîra emîrlerinden birisi için yaptığı Hatra gibi, bir kış sarayı olabileceğini öne sürmüşlerdir. Burası, şâirlerin *Ḳaṣr al-Sadîr* dedikleri yer olabilir. Buna mukabil G. L. Bell buranın Dümat al-Ḥîra olduğunu kabûl ederek geriye doğru Emevîlerin zamanına kadar götürmektedir. Herzfeld ise, Uḥayżir'i, mîmarî bakımdan Sâmarrâ'ya benzediği için, takrîben 215 (830) tarihine götürür. Nihâyet Musil, 277 (890) senesine kadar giderek, burasının bu yılda Ḳarmaṭî âsîler tarafından inşâ ettirilen *Dâr al-hicra* olabileceğini kaydeder. Onların bu sarayı kendi maksatlarına uygun bir hale getirmiş olmaları pekâlâ mümkündür; ancak ne onlar „sığınak" olarak böyle muhteşem bir saray inşâ etmek imkânına sâhip idiler, ne de böyle bir şeyi yapmak âdetleriydi.

Bibliyografya: Pietro della Valle, *Viaggi*, Venedik, 1664, IV, 599; Niebuhr, *Reisebeschreibung*, Kopenhag, 1778, II, 225 (Frans. trc. Amsterdam, 1780, II, 184, 193 v.d.); L. Massignon, *Mission en Mésopotamie* (1910), I, 2—20; (1912), II, 138; Herzfeld, *Islam* (1910), I, 109, 124 v.dd.; ayn. mll., *Erster vorläufiger Bericht*, Berlin, 1912, s. 37; G. L. Bell, *From Amurath to Amurath*, London, 1911, s. 115—158; ayn. mll., *Palace and Castle of Ukhaidir*, Oxford, 1914; O. Reuther, *Ocheidir* (*Wiss. Veröff. DOG, XX*), Leipzig, 1912; *Baghdad Times*, 15 nisan 1925; Musil, *Arabia Deserta*, New York, 1927, s. 366 v.d. (nr. 95); ayn. mll., *Rwâla*, New York, 1929, s. 154 v.d., 243 v.d., 414.

(LOUIS MASSIGNON.)

UHUD. UḤUD, Medine'nin dört km. şimâlinde bir dağ olup, hicretin 3. senesinde Peygamber için elverişli cereyan etmeyen bir savaşın yapıldığı yer olmakla meşhurdur. Bu dağ şimâlden cenûba doğru uzanan silsilenin bir kısmı olmakla birlikte ovanın kenarına doğru yayılarak başlı başına bir kütle teşkil eder. Ovadan „demir yığınları gibi" (Burton) yükselen ve yukarıda murabbâ şeklinde olan kayalık duvarlar —Yâḳût'a göre zirvesiz— ağaç ve nebâttan yoksundur; ancak cenuptaki kayalık duvarın sathı savaşta mühim bir rol oynamış olan bir yarık ile kesintiye uğramıştır. Etraf taş ve çakılla kaplıdır. Fakat biraz cenupta yağmur sularından teşekkül eden bir ırmak ile sulanan ekin tarlaları ve bahçeler var ise de, bu yerler sağanak hâlinde yağan şiddetli yağmurlardan sular altında kalır ve bu yüzden şehirden gelen hacılar dağa kadar gidemezler. Bedir [b. bk.] savaşının intikamını almak üzere harekete geçen Mekkeliler, o sırada ekili bulunan ve hayvanlarına yem sağlayan al-'Îrd veya al-Curf tarlalarının civârında yerleştiler. Kendi arzusu hilâfına ve yaşlı kişilerin tavsiyesine rağmen şehri terk etmeye ve açık arâzide düşmana karşı çıkmaya zorlanan Peygamber, herhangi bir mâni ile karşılaşmadan düşman karargâhının yanından geçip, arkasını dağa vererek, kuvvetlerini dağın eteğine yerleştirdi. Bu, düşmanınki kadar garip bir strateji düzeni idi. Başlangıçta sahâbenin heyecan ve coşkunluğu, Bedir savaşına benzeyen bir galibiyetin elde edileceği ümidini doğurdu. Fakat Peygamber'in dağın başına yerleştirip, düşmanın yandan saldırmasını önlemek ve bulundukları yeri terk etmemek üzere kat'î emir verdiği okçular, Mekkelilerin karargâhının yağma edildiğini görünce, zapt ve raptı bırakıp, bir şeyler elde edebilmek için acele o tarafa doğru yöneldiler. İşte bu sırada Ḫâlid b. al-Valîd keskin görüşü ile karşı tarafın açık durumunu fark etti ve bu zayıf noktaya saldırınca iş değişti; nihâyet Peygamber'in şehid edildiği şâyiasının çıkması üzerine müslümanlar çekilmeye başladı ve sonunda bu umûmî bir hezimet hâlini aldı. Aslında Peygamber sâdece yaralanmıştı ve kendisine refâkat eden kişilerden birkaçı onu alıp, yukarıda bahsi geçen kaya yarığına sakladılar. Bir tâli' eseri olarak savaşa pek alışık olmayan Mekkeliler zaferden sonuna kadar yararlanmayı bilmediler ve evlerine dönmek üzere yola koyuldular. Bu sûretle Peygamber kötü bir âkıbetten kurtuldu ise de, sahâbeden birçoğunu ve bu arada bilhassa amcası Hamza'yı kaybetmiş olmakla büyük bir mâteme büründü. Rivâyetler birbirinden pek farklı olduğu için, esirlere nasıl davranıldığı hakkında vâzıh bir fikir edinmek kolay değildir. Denildiğine göre, Medineliler önce ölülerini kendi şehirlerine getirdiler ise de, Peygamber bunu derhal men'etti. Bâzılarına göre, ilk sırada *Kur'ân* bilenler, bâzılarına göre ise, şehitler, tek veya çift olarak müşterek bir kabre gömüldüler. Bâzı güvenilir kişiler ise, Uhud şehidlerine âit olarak gösterilen müşterek mezarların, aslında Ömer zamanında açlıktan ölen bedevîlere âit olduğunu öne sürmüşlerdir. (Vâḳidî, trc. Wellhausen, s. 143). Ancak bütün bu haberlerde müşterek olan unsur, Hamza'nın methedilmesidir. Peygamber'in ilk *takbîr*'i onun üzerine getirdiği, diğer şehit cesetlerinin birbiri ardından onun yanına sıralandığı ve Peygamber her cenâze için ayrı ayrı namaz edâ ederken, yetmiş defa Hamza'nın üzerine namaz kıldığı rivâyet edilir. Peygamber, her sene Uhud'a gidip, kendi yakınlarına ve diğerlerine âit olan mezarları ziyâret ederdi; bu, sonradan ilk dört halîfe tarafından da tekrar olunmuştur. Peygamber'in ayrıca Ensâr'dan herhangi biri için kadınlar tarafından yapılan mâtem törenine Hamza için ağlamakla başlanmasını emrettiği de söylenir. Bu sûretle Uhud, müslümanların ziyâret ettikleri mühim yerlerden biri olmuştur. Muḳaddasî'de geçtiğine göre, Hamza'nın mezarı üstüne bir câmi yapıldı; bu câmi, diğer şehit mezarlarının yakınındaki bir çeşmenin arkasında bulunuyordu. VI. (XII.) asırda İbn Cubayr'de bu câmiin kısa bir tasviri vardır. O, evvelâ Medine'nin üç mil şimâlinde bulunan dağın cenup tarafında Hamza câmiini zikreder; yine ona göre, Hamza'nın mezarı üstüne, şimâlde açık bir meydanda bulunan mezar ile birlikte, bir câmi yapılmıştır. Bunun karşı tarafında diğer şehitler yatar; sonra yine bunların karşı tarafında dağın aşağı kısmında Peygamber'in sığındığı mağara vardır. Şehitlerin çevresinde Hamza'ya izâfe edilen ve halkın sevap için ziyâret ettiği yüksek bir yer mevcuttur. Çok daha sonra buraya âit en iyi tasvir, Vehhâbîler tarafından tahribinden sonra bu yeri 1814'te ziyâret etmiş olan Burckhardt'ta bulunur. Şu parça onun tasvirinden alınmıştır: „Şehirden takrîben bir mil uzaklıkta taş ve tuğladan yapılmış yıkık bir bina bulunmaktadır. Peygamber'in düşmana karşı sefere çıktığı zaman zırhını koyduğu söylenen bu yerde kısa bir dua edilir. Daha sonra onun

Uhud savaşına gideıken üzerinde birkaç dakika durup dinlendiği bir taş vardır.... yağmur sularının teşkil ettiği derenin şarkında, dağa doğru uzanan zemin çorak ve taşlı olup, burada yamacında câmi bulunan bir tepe yer alır. Câmiin etrafında ise, eskiden şehir halkının yazlık olarak kullandığı bir düzine kadar yıkık ev bulunmaktadır. Bunun yakınında yağmur suları ile dolu olan bir sarnıç mevcuttur. Küçük çapta olan câmi, murabbâ şeklinde sağlam bir yapıdır. Kubbesi Vehhâbîler tarafından yıkılmış ise de, mezar muhâfaza edilmiştir. Câmiin içinde Hamza ile Uhud savaşında şehid edilen en yakın arkadaşlarının mezarları bulunmaktadır. Bunlar arasında Muṣ'ab b. 'Umayr, Ca'far b. Şammās (kaynaklarda zikredilmiyor), 'Abd Allāh b. Caḥş vardır. Kabirler küçük, açık bir avlunun içinde olup, Baḳî' mezarlığı gibi etrafına taş dizili çıplak toprak yığınlarından ibârettir. Bunun yanında câmi olarak kullanılan kubbeli bir yer vardır. Biraz ötede dağa doğru bir kurşun atımı uzaklıktaki küçük bir kubbe Peygamber'in savaşta bir taşla yaralandığı yeri gösterir..... Bütün diğerleri gibi yıkılmış olan bu kubbeden uzak olmayan bir yerde Peygamber'in 12 sahâbesinin mezarları bulunmaktadır..... Medine ahâlisi Uhud'u sık sık ziyâret edip yıkık evlerin arsalarında çadır kurarak birkaç gün kalırlar. Bilhassa hastalanıp, iyileşince Hamza adına kurban kesmeyi adayan kimseler, nekahat devresinde buraya gelirler. Günün birinde (zannımca temmuz ayında) halk yığın hâlinde buraya akın edip, bir bayram tes'it edercesine üç gün kalıyor. Sonra burada muntazam bir pazar kurulur ve bu ziyâret şehrin başlıca eğlencelerinden birini teşkil eder."

Wavell'in bildirdiğine göre, 1908'de Medine demiryolunun açılışı, bedeviler arasında bir ayaklanmaya sebep oldu ve bunun sonunda, Hamza'nın kabrini ziyârete giden hacıları korumayı deruhte eden Banī 'Alī kabîlesi, ziyârete gelenlere mâni olmamakla birlikte, onlar için her türlü mes'ûliyeti reddetti. Arabistan'ın şimâlinde hüküm süren Vehhâbîler, orayı ziyârete müsâade etmekle birlikte bütün mukaddes mezar ve türbelerde ibâdeti doğrudan doğruya yasaklamışlardır.

Bibliyografya: Iṣṭaḫrī, *BGA*, I, 18; Muḳaddasī, *BGA*, III, 82; Yāḳūt, *Mu'cam*, nşr. Wüstenfeld, s. 77; İbn Hişām, nşr. Wüstenfeld, s. 557 v.dd.; Ṭabarī, nşr. de Goeje, I, 1390 v.dd.; Vāḳidī, trc. Wellhausen, s. 101 v.dd.; İbn Sa'd, nşr. Sachau, II/1, 25 v.dd.; III/1, 4 v.dd.; Bruckhardt, *Reisen in Arabien*, s. 553 v. dd.; Burton, *A Pilgrimage to Mekkah* (Memorial Edition, 1893), I, 423 v.dd.; Wavell, *A Modern Pilgrim*, 1908, s. 62 v.d.; Caetani, *Annali dell' Islām*, I, 540—566.

(F.R. BUHL.)

'UḲĀB. [Bk. UKÂB.]

UKÂB. 'UḲĀB, kartal, kuşların kıralı. Kartal'ın yaşayışı hakkında al-Ḳazvīnī ile alD-amīrī, kısmen Grek rivâyetine dayanan acayip şeyler naklederler. al-Damīrī'ye göre, siyah, kahverengimsi, yeşilimtırak ve beyaz renkli kartal vardır. Bâzısı dağlarda yuva yapar, bâzısı çöllerde, çalılık yerlerde veya şehirlerin civârında yaşar (bunların orduları izleyip ölenleri yedikleri rivâyetine de bakılırsa, akbabalarla karıştırılmaktadır). Kartal, küçük vahşi hayvanlarla kuşları avlayıp, kendini hastalıklara karşı koruduğundan dolayı, yalnız onların ciğerlerini yer. Avına sinerek yaklaşmaz, aksine, bulunduğu yüksek yerden bir kuş görünce, kaçıp kurtulması için kuvvetli bir ses çıkarır. Bâzan gagası o kadar uzar ki avlanamayıp açlıktan ölür. Kartal yaşlanıp göz ışığını kaybederse, al-Ḳazvīnī'ye göre, tüyleri güneşin sıcağından yanıp, kavruluncaya kadar yükseklere uçar, sonra aşağı doğru hızla iner ve suları acı olan bir kaynağa dalıp, tamamıyle genç ve taptaze bir halde ortaya çıkar. al-Damīrī'ye göre, genç kartallar, gözleri görmeyen yaşlı kartalları Hindistan'da bir menbaa ulaşıncaya kadar oradan oraya taşıyıp dururlar. Burada suya daldırılan, sonra güneşte kurutulan kartalların eski tüyleri dökülür, yerine yenileri çıkar ve aynı zamanda gözleri görmeye başlar. „*Zirâat*" müellifine göre, kartal yumurtalarından yavru akbabalar, akbabalarınkinden ise, kartallar çıkar. Başkalarına göre, bütün kartallar dişi olup, başka bir kuşla çiftleşirler. Üç yumurta çıkarır, fakat ancak iki yavruyu besleyebildikleri için üçüncü yavruyu yuvadan atarlar. Sonra üçüncü yavruyu *Kāsir al-'iẓām* kemik kırar" adında bir kuş besler. Kartallar sabahleyin Irak'ta, akşamleyin Yemen'de olabilecek kadar fevkalâde sür'atli uçarlar. Yuvalarını dik dağ yamaçlarına yaparlar; yavrular aşağı düşüp ölmemek için kıpırdamamak gerektiğini bilirler. Tüylenince de çok iyi uçarlar.

Kartal, dişisinin kolay yumurtlaması için kartal taşını Hindistan'dan getirip yuvaya koyar. Bu, içinde ses duyulacak kadar ikinci bir taşın hareket ettiği bir taştır. Bu taş, kadınların kolay doğum yapması için kullanılır. Bu mucizevî taş da Grek rivâyetinden gelmektedir. Hey'et ilminde al-'Uḳāb, koç burcunun şimâlinde bulunan kartal (aquila 'αετός) takım yıldızının adıdır. Bunun üç parlak yıldızı olup, Arapça *al-Nasr al-ṭā'ir* („uçan kartal"), Farsça *Şāhīn tārāzed* („kapan şahin") diye anılır. En parlak yıldız olan α, Avrupa yıldız haritalarında buna göre *Attair* veya *Atair* adını taşır. Bunun karşısında Şılyak takım yıldızında astronomi haritalarında *Vega* diye geçen *al-Nasr al-vāḳi'* („düşen kartal") yıldızı bulunur.

Eski kimya ilminde *al-'Uḳāb* (Latince *allocaph* v.b.) nişadırın çok kullanılan takma adıdır.

Bibliyografya: Ḳazvīnī, *'Acā'ib al-maḫlūḳāt*, nşr. F. Wüstenfeld, 1849, s. 418; al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayavān*, trc. A. S. G. Jayakar, Bombay, 1908, II, 321—343.— Takım yıldızı hakkında: L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, Berlin, 1809, s. 105—107; al-Ḳazvīnī, I, 33.— Kartal taşı hakkında: E. Abel, *Orphei Lithica*, Berlin, 1881, s. 163; J. Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg, 1912, s. 165 (31); ayn. mll., *Das Steinbuch aus der Kosmographie des al-Ḳazvīnī*, Heidelberg, 1896, s. 18.

(J. RUSKA.)

'UḲAYL. [Bk. UKAYL.]

UKAYL, 1. Eski Arabistan'da bir kabîle. 2. Bugün 'Agel (J. J. Hess'e göre [*Isl.*, VII, 1917, s. 105, nr. 1], kelimenin telaffuzu 'Agel olmayıp, 'Ökel veya 'Ögel, 'Ögelät, müfredi 'Ögeli'dir) telaffuzu ile kervan başı veya deve tâciri.

1. Kabîlenin şeceresi şu şekildedir: Kays-Aylân [b. bk.]'ların Havāzin kolundan 'Uḳayl b. Ka'b b. Rabī'a b. 'Āmir b. Ṣa'ṣa'a; en mühim tâlî kabileler, 'Ubāda, Rabī'a b. 'Uḳayl, Ḥafāca [bk. mad. HAFÂCE] b. 'Amr ve al-Muntafiḳ [bk. mad. MÜNTEFİK] (şimdiki telaffuz: Muntafiç) b. 'Āmir b. 'Uḳayl'dir. Ukaylîler [b. bk.] hânedânının ceddi olan Muḳallad b. Ca'far kolu doğrudan doğruya Hazn b. 'Ubāda'den gelmektedir. al-Ḳalḳaşandī (*Nihāyat al-Arab fī ma'rifat ansāb al-'Arab*, s. 297), bunun dışında, Asad b. Ḫuzayma (Wüstenfeld'de yoktur)'lerden olup, 'Uḳayl adı verilen bir küçük kabîleden daha bahsetmektedir. Harekeli olarak yazılmadan 'Uḳayl, ayrıca yazı bakımından 'Aḳîl ile aynı olup, Banū 'Aḳîl b. Abî Ṭālib en meşhurudur (Wüstenfeld, *Register*, s. 84; Ḳalḳaşandī, göst. yer.).

Ukaylîler, Cenûbî Necd'de ve ona bitişik Yamâma'nın garp kısmında oturuyorlardı. Onların tabiî yaşama sâhaları birçok coğrafyacılar tarafından tavsîf edilen, su mecraları, dağlar ve köylerden ibâret birçok mevkîlerin delâletiyle açık bir şekilde tâyin edilmiştir. Wüstenfeld (s. 362)'in verdiği ve Bakrī'nin *Mu'cam*'ine dayanan liste, Yāḳūt'un yardımıyla tamamlanabilir. Bütün bir dizi maden yatağının Ukaylîlerin ellerinde bulunduğu ve bu maden yataklarından bütün Arabistan'ın en verimlisi olan Aḳîḳ'teki altın madeni işâret edilmeğe değer. Peygamber (bu sebepten) bu maden hakkında, „Ukaylîler ülkesine altın yağar" demiş olmalıdır (Hamdānī, *Ṣifā*, s. 153 v.d., 177). „Banū 'Uḳayl'in bu Aḳîḳ'i" aynı zamanda „Aḳîḳ Tamra" diye adlandırılıp, hepsi de 'Uḳayl'a âit olan Ranya, Bîşa [b. bk.] ve Taşlîş civârında bulunuyordu (Yāḳūt, II, 826; III, 700 v.d.; A. Sprenger, *Die alte Geogr.*, s. 52 v.d., not 237, not 240). Onların diğer yerlerinden Hubāla su kaynağı, Ganmlerle bir karşılaşma dolayısıyla daha çok tanınmıştır (Bakrī, s. 826; Ẓu'l-Rumma, *Dīvān*, nşr. Macartney, s. 231). Onların meşhur Ayyām al-'Arab (savaş günleri)'ı II. (VIII.) asırdan önceki bir devreye çıkmaz ve bu Câhiliye devrinden bir şeylerin islâmda daha uzun süre yaşadığını ispat etmektedir.

'Uḳayl'ın islâmlaşması hakkında farklı iki rivâyet (her ikisi de İbn Sa'd'da) vardır. Birincisine göre, üç 'Uḳayl elçisi, Peygamber'e kabîlelerinin ihtirammı arzedince, Peygamber de onlara hem 'Aḳîḳ'i hem de bunu te'kid eden bir vesîka verir. Diğer rivâyete göre, Peygamber, Abū Ḥarb b. Ḥuvaylid b. 'Āmir b. 'Uḳayl'i kendi akîdesine kazanmayı denerse de, bu zat ne yapması gerektiği hakkında ok falına baş vurur, üç defa da imansızlık okunun çıkması üzerine şaşıran Abū Ḥarb, ne tavsiyede bulunacağını öğrenmek üzere, kardeşi 'Iḳāl ('Uḳāl)'a mürâcaat eder ve ona islâmiyeti kabûl ettiği takdirde Peygamber'in kendisine al-'Aḳîḳ'i vaadettiğini anlatır. Bunun üzerine 'Iḳāl çabucak al-Aḳîḳ'e gider ve bu bereketli ülkeyi kesin olarak kendi ve kardeşinin mülkiyetine geçirir; bu temellük, islâmiyeti kabûl ettikten sonra, Peygamber tarafından tasdik olundu (bu rivâyet için bk. A. Sprenger, *Mohammad*, II, 512 v.dd.; bu iki rivâyetin sebebsiz yere birleştirilmesi için bk. Caetani, *Annali*, H. 9, § 9, § 74). Bu durumda Peygamber, eski Araplar tarafından tatbik edilen fala başvurmaya izin verdiği gibi, Ru'ās b. Kilāb b. Rabī'a b. 'Āmir b. Ṣa'ṣa'a'ların islâmiyeti kabûl etmeden evvel, daha önceleri müslüman olan komşuları Ukaylîlere bir baskın yapmalarına da müsâade eder (İbn Sa'd, § 86 — 87; Wellhausen, *Skizzen*, IV, 94, 143 v.dd.). Peygamber'in ölümünden sonra Ḳays b. 'Abd Yaġūṯ b. Makṣūḥ tarafından Yemen'de başlatılan ikinci *ridda* esnâsında 'Uḳayl ve 'Akk kabîleleri, Ṣan'ā' vâlisi olup, kendilerinin yardımı ile Ḳays'ı yenerek şehre giren (Ṭabarī, I, 1989—1994; İbn al-Aṯīr, II, 287 v.dd.) Fīrūz al-Daylamī'ye katıldılar. Takrîben bir asır sonra, aynı zamanda, büyük al-Kulāb'ın ikinci gününde Mazḥic'lerin meşhur reîsi bulunan büyük dedesi 'Abd Yaġūṯ gibi şâir olan Ca'far b. 'Ulba al-Ḥārişī, eski âdete göre, Ukaylîlere karşı yağma seferlerine girişti. Kendisi, Vādî Şaḥbal'de akıttığı kan sebebiyle Mekke vâlisi tarafından haps ve idâm edildi (*Aġānī*, XI, 146—152; Yāḳūt, III, 48; C. J. Lyall, *Transl. of Anc. Arab. Poetry*, s. 10 v.dd., 84—89). Valîd II.'in ölümünden sonra, Ukaylîler, Ḳuşayr, Ca'da ve Numayr [b. bk.]'ler ile birlikte, Ḥanīfa [b. bk.]'ler ve onların alt kabîlesi olan Banī'l-Dūl'a karşı çetin bir savaş verdiler. Bir Ḳayslinin, vâli olarak Yamāma'ya tâyini (İbn al-Aṯīr, V, 225 v.dd.) al-Naṣāṣ (Yāḳūt, II, mad. al-Naṣnāṣ; önceleri 1 ve 2. al-Falac savaşları vuku bulmuştu) savaşında Ḥanīfa'lerin mağlûbiyetini perçinledi. Hemen hemen aynı devirde 'Uḳayl'den bir kol, İspanya'daki iç savaşa ve Kurtuba Emevî emîrliğinin teşkiline katıldı (bk. R. Dozy, *Hist. des Musulmans d'Espagne*, nşr. Lévi Provençal, I, 185 v.d.). Abbâsî hilâfetinin ilk yıllarında, 'Āmir b. Ṣa'ṣa'a'ların büyük kolundan

kabîleler Arabistan'dan Suriye'ye doğru göç ile Ukaylîler Irak'taki tarihî ehemmiyetlerini ancak böyle elde ettiler (İbn Haldūn, *ʿİbar*, VI, 11). Hārūn al-Raşīd'in ölümünü tâkib eden iç savaşlarda ʿUḳayl'li Naşr b. Sayyār b. Şabaş, al-Amîn tarafını tuttu ve onun Haleb'in şimâlindeki Ḳaysūm kalesinden komşu bölgeye akınlar yaptı. 198 (813)'de Naşr b. Sayyār b. Şabaş, al-Maʿmūn'un, kendisine karşı gönderdiği kumandan Tāhir'e kafa tuttu ve ancak 209 (825 başları)'da halifenin affetme vaadine binâen ʿAbd Allāh b. Tāhir'e teslim olmak zorunda kaldı (İbn al-Aşīr, VI, 208 v.d., 274 v.d.). III (XI.) asrın ortalarına doğru Ḳarḳişiyā'ya bir ʿUḳayl'li olan İbn Şafvān (muhtemelen Diyār Mużār emîrinin oğlu olup, Masʿūdī, *Murūc*, VIII, 396'ya göre, 253 [867]'te öldü) hâkim oldu; Aḥmad b. Ṭūlūn'un âzâd ettiği kölesi Luʾluʾ, onun yerine Aḥmed b. Mālik b. Ṭavḳ'ı geçirdi (İbn al-Aşīr, VII, 276 = Ṭabarī, III, 2028 v.d.). Bu sonuncu zat, kendi mülklerini İsḥāḳ b. Kundāc [iḳ] (bk. madd. AL-RAHBE ve TAGLİB)'a bırakan İbn Abu'l-Sāc tarafından kovuldu. 286 (899)'ya doğru, Ukaylîler ve diğer Ḳays kabîleleri, Arabistan'da Ḳarmaṭ hâkimiyetini kuran Abū Saʿīd al-Cannābī [bk. mad. CENNÂBÎ]'nin ruhanî ve cismanî liderliğini kabûl ettiler. Abū Saʿīd al-Cannābī, onların yardımıyla Ḥacar'ı, müteâkıben al-Ḳaṭīf'i ve bütün Bahrayn'i ele geçirdi ve burada, bütün islâm dünyasına dehşet saçan, ancak çok kısa bir sürede eriyen bir hâkimiyet kurdu. Daha 251 (865)'de Mekke *vālī*'si olan Caʿfar b. Faḍl Başşāşāt, Cidde istikametindeki yolu kesen Ukaylîlerle savaştı; bu yolu kesmeleri sebebiyle yiyecek fiatları Mekke'de yükselmişti (Ṭabarī, III, 1644 = İbn al-Aşīr, VII, 111). Tağlibîlerin reîsi olan Abu'l-Ḥasan al-Aşfar, Abbâsîlerin tahrîki ile 378 (988/989)'de Karmatîlerle savaştı. Sulaym ve Ukaylîleri birbiri arkasından Bahrayn'den göçe mecbur etti (bk. mad. TAGLİB). Ukaylîler Irak'a doğru gittiler, oradan da, hiç şüphesiz bu arada, Elcezîre'deki, Musul'da Ukaylî hâkimiyetinin temelini atmış bulunan kardeşleri ile birleşmek üzere Elcezîre'ye hareket ettiler (Ukaylîlerin sonraki tarihi için bk. madd. HAMDÂNÎLER, UKAYLİLER, GAZANFER, MUKALLED, KARVÂŞ, HAFÂCE, ayrıca MUSUL ve RAHBE). Ukaylîler, Bahrayn'e döndükten sonra orada bulunan Taglibîleri hâkimiyetleri altına alıp; Kilāb'dan Yamāma'nin bir kısmını ele geçirdiler. Bu devletin idâresi, ʿUḳayl'in bir kısmını teşkil eden Banū ʿAşfūr'un elinde idi; bu Banū ʿAşfūr, Bahrayn'deki halkın dediğine göre, 651 (1253)'de hâlâ al-Aḥsā'da bulunuyorlardı (İbn Haldūn, II, 313; Ḳalḳaşandī, s. 298 = Suvaydī, s. 44).

Masʿūdī (*Murūc*, II, 67)'deki bir rivâyet, ʿUḳayl'in, nisbeten eski bir devirdeki çok geniş yayılışı mevzûunda fazla ilgi çekicidir: çok eski zamanlardan beri orada ikâmet edip, birçok halkı hâkimiyetleri altında bulunduran ve bir ʿUḳayl kolundan geldiklerini iddia eden Şanārī'ler devleti ahâlîsini, hıristiyan olarak tavsif eder. Masʿūdī (ölm. 345 [956] veya 346) bizzat, Yemen'de Mārib'de, yaşayış tarzı bakımından Kafkasya'daki kardeşlerinden ayırdedilmeyen Ukaylîler gördüğünü söylemektedir. Sanārī'ler de, çok önce Yemen'deki bu Ukaylîlerden ayrılmış bir kol olduklarını ileri sürerler. Hıristiyanlık, Ukaylîlerin içine, muhtemelen, diğer yerlere nüfuz ettiğini gördüğümüz tarzda, kısmen hıristiyan olan komşu kabîlelerin (msl. Taglib) te'siriyle girmiştir (bk. L. Cheikho, *al-Naṣrānīya va-ādābuhā bayna ʿArab al-Cāhilīya*, Beyrut, 1912—1923, s. 99, 136).

ʿUḳayl kabîlesinin meşhur şâirleri arasında şunları zikredelim: alt kabîle olan Ḥafāca [b. bk.]'den Tavba b. al-Ḥumayr ve onun ʿUbāda'den olan sevgilisi, şâire Layla'l-Aḫyalīya [b. bk.]. Bir görüşe göre, Laylā ile Macnūn'un o kadar meşhur olan aşk hikâyelerindeki Macnūn [b. bk.], ʿUḳayl asıllı olmalıdır; ayrıca Başşār b. Burd, Banū ʿUḳayl'in bir köle (mavlā)'si idi (İbn Ḳutayba, *al-Şiʿr va'l-şuʿarāʾ*, nşr. de Goeje, s. 269, 271, 355, 476; Başşār için bilhassa bk. *Aġānī*, III, 20 v.dd., 54; Tavba için bk. *ayn. esr.*, X, 72 v.dd., 82).

Ukaylîlerin dili hakkında sâdece kelime hazinesi bakımından değil, gramer bakımından da husûsiyetler zikredilir. Msl. Ukaylîler *Laʿalla* (belki)'yı bâzan mecrur telaffuz eder (S. de Sacy, *Anthol. gramm.*, s. 78 ve 196, not 52: *laʿalla* yerine *laʿalli*, *ʿalla* yerine *ʿalli* gibi), *lammā*'yı *illā* mânasında (bâzılarının, Sûre LXXXVI, 4'ün mânası için kabûl ettikleri şey: bk. *ayn. esr.*, s. 81 ve 202 v.d., not 66) kullanırlar. Bunların arasında, aynı zamanda, ayrıca Bahrā'ların kabîlesine has *taltala*, Layla'l-Aḫyalīya diline mahsus olarak gösterilmiştir: bu husûsiyet, muzarinin ön ekindeki *fatḥa*'nın *ḳasra*'ye inkılâbı vak'asından ibârettir, msl. *taʿlamu* yerine *anta tiʿlamu* (al-Ḥarīrī, *Durrat at-ġavvāṣ*, nşr. Thorbecke, s. 184; krş. kezâ G. W. Freytag, *Einleitung..*, s. 89) gibi.

2. ʿAgēl'ler hakkında ilk tafsilâtlı bilgileri J. L. Burckhardt vermiş olmalıdır (*Notes on the Bedouins and Wahábys*, London, 1831, II, 28 v.d.). Burckhardt, vaktiyle kuvvetli olup Benî Helâller (ʿĀmir b. Ṣaʿṣaʿa'ların diğer mühim bir kolunun halîtası)'den gelen Ageyllerin şimdi Nacd köylerinde az sayıda dağınık bir şekilde ikâmet ettiklerini söyler. Diğer taraftan Sultan Murad'ın saltanatından beri, yine Benî Ageyl adı verilen diğer bir kabîlenin zuhûrundan bahseder.

Bagdad'da yerleşen bütün Necdli Araplar, hangi menşe'den olurlarsa olsunlar, Ageyl kabîlesine dâhil olup, Bedevî veya âsîlere karşı savaşlarda Bağdad paşasının en iyi yardımcılarıdır. Bagdad'daki Ageyllerin reîsi dâima Deraye (al-Darʿīya'dan; *Handbook*, I, 94'e göre Burayda'den)'den olup, yine aralarından seçilir ve tâyini de paşa tarafından tasdik edilirdi. Burckhardt'ın dediğine göre, bu Ageyller, yiğitlikleriyle meşhurdurlar. Onlar kervanları Bagdad'dan Suriye'ye sevk eder ve Vehhâbîlerin üstün silâhlı kuvvetlerini çok defa yenerlerdi. Burckhardt, Bagdad'da iki sınıf tefrik eder: 1. fakir, seyyar satıcı ve gündelikçilerden ibâret olan Zogorty (Żogortī)'ler; 2. kervan kılavuzluğu yapan *Djemamyl* (*Camāmīl*)'ler. al-Ḥasā, al-ʿĀriż, al-Ḳaṣīm ve Cabal Şammar gibi çeşitli kabîle ve muhitlerden gelen insanlar bu iki Ageyllere mensupturlar. Bununla berâber al-Sudayr ve Vādī Davāsir halkı, bu kabîlelere kabûl edilmezler

Bu ifâdelerden, açıkça, hakîki bir kabîle olmayan Agēllerin müşterek ticârî menfaatler uğruna bir kişinin sevk ve idâresi altında, mütecânis olmayan unsurlardan teşekkül eden bir topluluk olduğu anlaşılmaktadır. Agellerin imkân nisbetinde tarafsız kalması için bu iki kol, birbiriyle düşman olan msl. Harbler ve ʿAtayba (bk. mad. UTEYBE) gibi kabîleleri aralarına almayı önceden yasaklamışlardır. Yarımadanın merkezindeki, bilhassa Nacd ve al-Ḳaṣīm'de yerleşik Benî Tamīm ve Ḥâlidler gibi Araplar, buna en uygun düşenlerdir (hattâ Türkler, Mısırlılar, Kürtler v.b. gibi yabancılar da bundan hâriç tutulmamışlardır: Doughty, *ayn. esr.*, II, 80); bunlar Elcezîre'de ve Suriye'de Ageyl, Bedevîler tarafından ise, *el-Ageylāt* (*ayn. esr.*, I, 11) olarak adlandırılmışlardır. Bu sonuncu isim mensupları Benî ʿAṭīya'nın ekseriya Maʿān ile Tebük arasında hammallık yapan tâlî bir kolunu da ifâde eder (*al-Ageylāt* yanında *ʿUḳaylāt*, *Handbook*, I, 62; Musil, *Northern Ḥeğâz*, s. 235; Fuʾād Ḥamza, *Ḳalb Cazīrat al-ʿArab*, Mekke, 1352, s. 182). Doughty'nin zamanında Şam'daki Suriye Ageyllerinin şeyhi olan Sulaymān Abū Dāvūd, ʿAnayzī bir âileden gelip, Burayda'deki selefi gibi deve tâciri idi. M. v. Oppenheim (*ayn. esr.*, II, 74)'a göre, Agēllerin başlıca kitlesi (200.000 hâne) Nacd'de yaşıyordu; buna mukabil Bagdad'da takrîben 300 hâne vardı (o, bunları Bagdad ve Şam arasında ulak olarak tavsif eder ve hepsi birbirine bağlı develeri ile kervanlarının kendilerine has karakteri üzerinde durur: I, 255 veya 325 v.d., II, 9).

Agēller, pek çok bakımlardan mühim bir rol oynarlar; onlar, Bedevîler için, vazgeçilmez çöl tâcirleri olup, tarafsız durumları sâyesinde, kervanların kılavuzu ve bilhassa Bagdad ve Şam'da yerleşmiş bulunan büyük tâcirlerin mümessilleri olarak, muhtelif kabîlelerden deve satın alıp nakliyatı sağlarlar. Dönüşlerinde, Merkezî Arabistan'da ihtiyaç duyulan malları getirirler (Aḳeylle [çok defa nisbeleri: *ʿAḳeylī*]'rin bu vazîfeleri hakkındaki en mükemmel tedkik Musil, *Manners*, s. 278—281'de bulunmakta olup, ayrıca onlar, Hīra [bk. mad. TANŪḪ] ʿİbād'ları ile mukayese edilmiştir: *Northern Neğd*, s. 179, not). Ageyller, hükûmet hizmetindeki askerî mükellefiyetleri dışında, Türk idâresi zamanında, nizâmî olmayan bir süvâri birliği teşkil ettikleri gibi, hacc için muhâfız kuvveti olarak hac yolundaki konak yerlerine nezâret hizmetlerini görmekte devâm ettiler. Onlar her yerde Ageyl (burada Ageyl, *Sulubba* [*Solubba*] dahave umûmî kullanışıyla *rafīḳ* kelimesiyle aynı mânadadır; *Handbook* I, 95 ve 21) olmak sıfatıyla te'min ettikleri itimaddan dolayı yabancılar için en iyi yol arkadaşı itibârını kazanmışlardır. Hemen hemen bütün Avrupalı seyyahlar, onlardan faydalanmış olup, birçok seyahatnâmede her sahifede onlardan bahsedilir. Tabîatıyle onlarla seyahatin mahzurları da vardır: nereye isterlerse oraya gitmek gerekir ve hududa yakın âsâyiş olmayan bölgelerde onların kılavuzluğuna güvenilemez; Ageyller'de kötü olan bir şey de kazanç hırsıdır.

Daha önce Nöldeke'nin işâret ettiği (*ZDMG*, XL [1886], 182, not 4) gibi, bugünkü ʿAgēllerin arzettiği büyük ehemmiyet karşısında bunların, eski Ukaylîlerle, bunlardan gelen Muntafiḳ'lere karşı ne gibi hisler beslediklerini bilmek mühimdir. Burada ayrıca onların Benî ʿAṭīya (yk. bk.)'nin aynı adı taşıyan tâlî bir kabîlesi ile olan bağları mes'elesi de ortaya çıkmaktadır. Bu istikâmetteki araştırmalar, belki, onların hâlâ karanlık bulunan tarih önceleri mes'elesine biraz ışık tutabilir.

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka I. bölüm için bk. Şecere el kitapları; F. Wüstenfeld, *Register*, s. 362 ve *Tabellen*, D; İbn Durayd, *Kitāb al-İştiḳāḳ* (nşr. Wüstenfeld), Göttingen, 1854, s. 181; al-Ḳalḳaşandī, *Nihāyat al-arab fī maʿrifat anṣāb al-ʿArab*, Bagdad, 1332, s. 297 v.d. (Ṣaʿlab yerine dâima Tağlib okunacaktır); al-Suvaydī, *Sabāʾik al-ẕahab fī maʿrifat ḳabāʾil al-ʿArab*, Bombay, 1296 (taş baskısı), s. 44; İbn Ḳutayba, *Kitāb al-Maʿārif* (nşr. Wüstenfeld), Göttingen, 1850, s. 43, 102; İbn ʿAbd al-Barr, *al-İnbāh ʿalā ḳabāʾil al-Ruwāh*, Kahire, 1350, s. 87, 88, 43.—Ṭabarī, İbn al-Aşīr, Masʿūdī (*Murūc*), *Kitāb al-Aġānī*, Hamdānī (nşr. D. H. Müller), Yāḳūt ve Bakrī, *Muʿcam* (nşr. Wüstenfeld), bk. *fihrist*; ayrıca krş. J. G. Wetzstein, *Zeitschr. f. allgem. Erdkunde*, yeni seri, XVIII (1865), s. 273, 282, 450, not 3, 464, 469; İbn Ḫaldūn, *al-ʿİbar*, Bulak, 1284, II, 312 v.d.; VI, 11 v.dd.—Bu hususta yapılmış bir araştırma olarak bk. H. C. Kay, *Notes on the History of the Banu ʿOḳayl*, *JRAS*, yeni seri, XVIII (1886), s. 491—526.

2. bölüm için bk. C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen, 1772, s. 399; C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, 1888, II, bk. *fihrist*: *ʿAgeyl*, *el-Ageylāt*; J. Euting, *Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien* (Leiden, 1896), I, 132 v.d.; M. von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin, 1899—1900, I, 77 v.d., 255, 325 v.d.; II, 9, 74, 280; T. E.

Lawrence, *Revolt in the Desert*, London, 1927, bk. *fihrist*: *Ageyl*; ayn. mll., *Seven Pillars of Wisdom*, London, 1935, tür. yer., bilhassa s. 147 v.d., 178—183, 258 v.dd.; A. Musil'in eserleri olarak: *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, New York, 1928; *Arabia Deserta*, New York, 1927; *Northern Neğd*, New York, 1928; *The Middle Euphrates*, New York, 1927; *The Northern Ḥeğâz*, New York, 1926; *Palmyrena*, New York, 1928, bk. *fihrist*: *al-ʿAḳejl*, *al-ʿAḳejlât*, *ʿAḳejli*.—Ayrıca: bk. *A Handbook of Arabia, compiled by the Geogr. Section of the Naval Intelligence Division* (London, ts.), I, 21, 62, 94 v.d.

(H. KINLERMANN.)

UKAYLÎLER, Musul hânedânı. Banî ʿUḳayl, büyük bedevî kabîlesi ʿĀmir b. Ṣaʿṣaʿa [b. bk.]'ya mensup idiler. Kendileri, Merkezî Arabistan'da bulunan asıl yurtlarından zamanla muhtelif istikametlere yayıldılar; Banî Ḫafâca [bk. mad. HAFÂCE] ve Muntafiḳ [b. bk.]'ler onların bu meşhur alt kolları arasında gösterilirler. Banî ʿUḳayl Suriye ve Irak'ta hicrî IV. asırda, Hamdânîler [b. bk.]'e harac verdiler; Hamdânîler, sonunda Musul'u muhâfaza edemeyince, şehir Ukaylîlerin hâkimiyeti altına girdi; Mervânîler [b. bk.] hânedânının kurucusu olan reîs Bâz, Musul'a hâkim olmayı denedi ve iki Hamdânî kardeş olan Abū Ṭâhir İbrâhim ile Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn, Banî ʿUḳayl emîri olan Abu'l-Ẕavvâd Muḥammed b. al-Musayyib'e dönüp, yardımını istediler. Bu da, hemen ona yardıma hazır olacağını bildirip, karşılığında Cezîrat b. ʿOmar'i, Nusaybin'i ve Balad şehrini aldı. Bāz'ın ölümü (380 = 990/991)'nden sonra kız kardeşinin oğlu Abū ʿAlî al-Ḥasan, başarıyla mücâdeleye devam etti. Abū ʿAbd Allāh esir edildi; Abū Tāhir, yardım ve himâyesine sığınmak üzere Nusaybin'de bulunan Abū Ẕavvâd'ın yanına gelince, hapsedilip, oğlu ve taraftarları ile birlikte öldürüldü ve bunun üzerine Abū Ẕavvâd, Musul'u ele geçirdi. Sonra, zâhiren Büveyhîlerden Bahāʾ al-Davla [b. bk.]'nin emrine geçip, onu, Musul'a bir temsilci göndermeye ikna etti ise de, bu zikre değer hiçbir rol oynamadı. Bahāʾ al-Davla'nin, kendisini Musul'a kabûl ettirmek için giriştiği teşebbüsler, istenilen netîceyi sağlamadı ve Abū Ẕavvâd gerçek hâkim olarak kaldı. Abū Ẕavvâd, 386 (996) veya 387 (997)'de öldü ve yerine kardeşi al-Muḳallad [b. bk.] geçti. Bu zât da safer 391 (kânun I. 1000/kânun II. 1001)'de hâince bir sû-i kaste kurban gitti ve bunun üzerine yerine büyük oğlu Ḳarvâş [b. bk.], Musul emîri olarak tanındı. Bu zât, elli yıllık emîrliği sonunda, kardeşi Abū Kāmil Baraka (bk. mad. KARVAŞ) tarafından kovuldu (442 = 1050/1051) ve Abū Kāmil Baraka'nın ölümünden sonra, saltanat 443 (1061)'te halef olarak oğlu Muslim [b. bk.]'e geçti. Bunun idâresinde Ukaylîler imparatorluğu, en büyük genişleme imkânını buldu. Ancak düşüş çok çabuk oldu. Muslim'in ölümünden sonra, daha önce uzun yıllardan beri hapiste çürümüş olan kardeşi İbrâhîm, kurtulup kendini Musul emîri ilân etti. Fakat, 482 (1089/1090)'de Selçuklu sultanı Melikşah, onu kendisine hesap vermeye dâvet etti; o, gelir gelmez hapse atıldı ve Faḫr al-Davla bin Cahîr [b. bk.] vâli olarak Musul'a gönderildi. Ancak Melikşah'ın ölümünden (şevvâl 485=teşrin II. 1092) sonra, İbrâhîm hürriyetine kavuşup, Musul'a dönebildi. Bu arada Melikşah'ın teyzesi olup, Muslim'den dul kaldıktan sonra İbrâhîm'le evlenmiş bulunan Şafîya, Melikşah'ın ölümü üzerine Muslim'den olan oğlu ʿAlî ile birlikte Musul'a geldi. Fakat Muslim'in diğer oğlu olan Muḥammed aynı şekilde Musul'u istediği için, şehir halkı ikiye ayrıldı ve savaş patlak verince Muḥammed kaçmaya mecbur kaldı; ʿAlî ise, Musul'u elde etti. İbrâhîm bunu öğrenir öğrenmez, Şafîya ile müzâkerelere girişti ve Melikşah'ın Şafîya'ye iktâ etmiş olduğu Balad şehrini ondan aldı. Sonra Selçuklu prensi Tutuş [b. bk.], İbrâhîm'den kendisini sultan olarak tanımasını istedi. İbrâhîm onun emri altına girmeyi reddettiği için kararı silâhlara bırakmak mecburiyeti hâsıl oldu. Rebîülevvel 486 (nisan 1093)'da iki ordu Musul civârında karşılaştı. İbrâhîm esir edilip, öldürüldü ve Tutuş, Musul'u alıp, ʿAlî b. Muslim'i vâli olarak oraya yerleştirdi. Fakat çok az bir müddet sonra, kardeşi Muḥammed b. Muslim, saltanat için onunla mücâdeleye kalkıştı. Bu sonuncusu, kardeşine karşı Emîr Kür-boğa [b. bk.]'dan yardım istedi ve netîcede o, kendi hayatını kayıp ve ʿAlî de, Musul'u terk etti (zilkade 489 = teşrin I./teşrin II. 1096).

Musul emîrlerinden başka diğer ʿUḳaylî ileri gelenleri de tarihte zikredilmişlerdir. Sālim b. Mālik b. Badrān b. al-Muḳallad, Haleb'i Sultan Melikşah'a verip, karşılığında Caber [b. bk.] kalesini aldı; al-Raḳḳa, hemen burası ile birleştirildi; Caber sonra 564 (1168/1169) tarihine kadar, sürekli olarak Sālim b. Mālik b. Badrān'ın haleflerinin mülkiyetinde kaldı; 564'te torunu Mālik b. ʿAlî b. Sālim, burasını Nūr al-Dîn Maḥmūd b. Zengî'ye bıraktı.

Ukaylîlerden diğer bir kol, Takrît [b. bk.]'te bulunuyordu. Bu şehrin, 500 (1106/1107) tarihine kadar kısa bir tarihçesini veren İbn al-Aṯîr (X, 289)'e göre, Ukaylîlerden Rāfiʿ b. Ḥusayn, Takrît hâkimi olarak 427 (1036)'de öldü. Yeğeni Abū Manʿa Ḥamîs b. Taġlib, onun vâliliğini tevârüs etti. Onun ölümü (435 = 1043/1044)'nden sonra oğlu Abū Gaṣṣām ona halef oldu. Bu zât, 444 (1052/1053)'te kardeşi ʿĪsā tarafından hücûma uğrayıp, zindana atıldı ve ʿĪsā iktidârı ele geçirdi. 448 (1056/1057)'de, ʿĪsā, kısa bir müddet sonra da oğlu Naṣr öldü. ʿĪsā'nın ölümünden sonra zevcesi Amîra, hâlâ zindanda bulunan Abū Ġaṣṣām'ı öldürttü ve Abu'l-Ġanāʾim adında, Takrît'e bir vâli tâyin etti ise de, bu vâli şehri Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'e verdi.

Muhtelif vesîlelerle, aynı zamanda ʿĀna, Ḥadîṯa, Hît ve ʿUkbarā gibi şehirlerde de ʿUḳaylî vâlileri bulunmuştur. Cezîre ve Irâklı hânedanların ortadan kaldırılmasından sonra Ukaylîler Baḥrayn'e çekilmişlerdir.

Bibliyografya: İbn al-Aṯîr, *al-Kāmil*, nşr. Tornberg, VII—X, tür. yer.; Abu'l-Fidāʾ, nşr. Reiske, II, 573, 593, 605; III, 135 v.dd.; İbn Ḫaldūn, *al-ʿİbar*, IV, 91 v.dd.; Hilāl al-Ṣābiʾ, *Kitāb al-vuzarāʾ*, nşr. Amedroz, s. 417—419, 445—453, 469—472; Amedroz ve Margoliouth, *The Eclipse of the ʿAbbasid Caliphate*, bk. *fihrist*; Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties*, s. 116 v.d.; de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie*, s. 135; Halîl Edhem, *Düvel-i islâmiye*, s. 159 v.d.; Tiesen hausen, *Die Geschichte der ʿOqailiden - Dynastie, Mémories présentés à l'Acad. Impér des sciences de. St. Pétersbourg par divers savants*, 1859, VIII; Kay, *Notes on the History of the Banu ʿOḳayl*, *JRAS*, yeni seri, 1886, XVIII, 491—526.

[K. V. ZETTERSTÉEN.]

AL-UḲAYṢİR. [Bk. UKAYSIR.]

UKAYSIR. AL-UḲAYṢİR, islâmdan önceki Arabistan'da bir ilâhın adı veya daha doğrusu, muhtemelen „kısa boyunlu" (veya belki sâdece „kısa") mânasına gelen *aḳṣar*'ın küçültme adı; insan şeklindeki bir puta delâlet eden lekab. Bu ilâh (gerçek adı bilinmemektedir) hakkında da bütün bilinen, İbn al-Kalbî, *Kitāb al-aṣnām* (Kahire, 1914, s. 38 v. d., 48 v. dd.)'daki kayda dayanmakta olup, oradan da Yāḳūt, *Muʿcam*, I, 340 v. d. (trc. ve şerh Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2. baskı, s. 62 v. dd.), Cāḥiẓ, *Ḥayavān*, V, 114; *Buḫalāʾ*, s. 237; *Ḥizānat al-adab*, III, 246 (muhtasar); Maḥmūd al-Alūsî, *Bulūġ al-arab fî maʿrifat aḥvāl al-ʿArab* (Kahire, 1343, II, 209 aşağıda [kısaltılmış])'a geçmiştir. al-Uḳayşir'e, Suriye çölünün yayla kısmında yaşayan Ḳużāʿa, Laḫm, Cuzām, ʿĀmila ve Ġaṭafān kabîleleri tapardı. İbn al-Kalbî tarafından zikredilen eski Arap şâirlerin beyitleri de, mukaddes makam etrafına dikilmiş taşlara dâir (*anṣāb*) bahsedilen „elbiseler" (*aṣvāb*: bunlarla bir put veya Kâbe *ḳisva* [örtüsü]'si tipine benzer bir mukaddes mahal örtüsü ile ilgisi olabilir mi?)'i ve kurbanların atıldığı çukur (cafr)'u hacıların çığlık ve şarkılarını anlatmaktadır. İlâha sunulan kurbanlar sâdece kesilen hayvan da olmayabilir. Bunlar muhtemelen hamurla yoğrulmuş bir kıl adağından (Câhiliye devrindeki yaygın bir âdete göre, krş. Wellhausen, s. 123 v. d., 198 v. d.) ibâret idi: Buna göre, sefalet içinde bulunan türlü geçim vâsıtasından mahrum Havāzin kabîlesi, Uḳayşir mukaddes mahalli etrafından, bu adakların pis artıklarını dilenmişlerdi. Bu rivayetin tarihî değeri şüphelidir: Burada kabîleler arasındaki *hicāʾ* (hiciv)'ın mûtad motiflerinden biri bahis konusu olmalıdır; bununla birlikte bunun muhtemel olmadığı da söylenemez.

Wellhausen'in işâret ettiği gibi, İbn al-Kalbî'nin Uḳayşir husûsunda zikrettiği beyitler, bir puta olduğu kadar mukaddes bir mahalle de atfedilebilir. Bu takdirde, lekabın, binânın basık şeklini aksettirdiği kabûl edilebilir. Uḳayşir adının, bir kabîleye (*Aġānî*, XIV, 74; Ṭabarî, II, 647, 970, 997, 1.000) ve hattâ bir kılıca (İbn al-Aʿrābî, *Les livres des chevaux*, s. 87, 4) verildiğini de söylemek lüzumsuz olmaz.

(G. LEVI DELLA VIDA.)

UKÂZ. ʿUḲĀẒ, Tâif ile Nahle arasında bir vâhanın ismi. Arap dilcilerine göre, bu isim, fiil mânasıyla „alıkoymak", orta ünsüzün harekeli şeklinde „birleşmek" veya „müsabaka, yarış" mânasından gelmektedir. Her iki îzah şekli şuna dayanmaktadır: ʿUḳāẓ herşeyden önce 1—20 zilkade arası yılda bir kere kurulan bir panayır yeri olmakla meşhurdu; burası, aynı zamanda kabîleler veya her halde aynı kabîlenin grupları veya münferit kişilerin arasında bir yarışma olup, bu arada kabîle veya şahsî şeref uğrunda bir mücâdele sayılan mufâhare için resmî fırsat sağlayan bir yerdi.

Şâirlerin buluşup, yeni eserlerini okudukları bu mahal, aynı zamanda malların mübâdele edildiği büyük bir pazar yeri idi. ʿUḳāẓ panayırının arkasından büyük hac zamanında Macanna (zilkadenin son 10 günü), Ẕu'l-Macāz (1—8 zilhicce) ve başka yerlerde pazar kurulurdu. Bu haftalar islâmiyetten önceki Arabistan'da umûmî hayatın en hareketli noktasını teşkîl eder ve mübârek aylardaki sulh, Hicâz kabîleleri arasında siyâsî mes'elelerin barışıklık içinde görüşülmesini sağlardı. Tamîm kabîlesi bu toplantılara katılmazdı. İslâmın, soy veya şahıs düşmanlıklarını yasaklaması *mavāsim* (bk. mad. MEVSİM)'in ortadan kalkmasına sebep oldu.

Kur'ân (LXXII, 1 v.d., XLVI, 28 v.d.) ve *hadîs* (Buḫārî, *Aẕān*, B. 105; *Tafsîr*, LXXII, B. 1; Müslim, *Ṣalāt*, hadîs 149; Tirmiẕî, *Tafsîr*, sûre LXXII, hadîs 1)'de geçtiği üzere, Peygamber birkaç sahâbesiyle ʿUḳāẓ panayırına giderken Naḫl (a)'de, cinlerin *Kur'ân* tilâvetini dinleyip, hayran kalmışlardı.

ʿUḳāẓ islâmiyetin başlangıcında vukua gelen harplerin yeri olmakla da tanınmıştır.

Bibliyografya: Yāḳūt, *Muʿcam*, bk. bu kelime; *Lisān al-ʿArab*, bk. bu kelime; *Tāc al-ʿArūs*, bk. bu kelime; Azraḳî, nşr. Wüstenfeld, s. 129; Buḫārî, *Ḥacc*, bâb 150; *Tafsîr*, sûre II, b. 34; Freytag, *Einleitung in das Studium der arabischen Sprache*, Bonn, 1861, s. 273; Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche feest*, s. 19 (*Verspr. Geschriften*, I, 15 v.d.); Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*, 2. baskı, Berlin, 1897, s. 88 v.dd.; G. Jacob, *Alt-*

arabisches Beduinenleben, Berlin, 1897, s. 147 v.d.; I. Guidi, *Tables alphabétiques du kitâb al-aġânî*, bk. *fihrist*, IV, bu kelime.

(A.J. WENSINCK.)

ʿUKBE B. NÂFİʿ. ʿUḲBA B. NĀFİʿ b. ʿABD ḲAYS AL-ḲURAŞÎ AL-FIHRÎ (?—683), hicrî I. (VII.) asrın meşhur kumandanı olup, Arap kuvvetlerinin Şimâlî Afrika'da elde ettikleri muvaffakiyeti takviye ederek memleketteki Berberîlerin mukavemetini ortadan kaldırmak istemiş, fakat fırtınalı bir hayattan sonra, nihâyet isyân eden Afrika kuvvetleri tarafından öldürülmüştür.

ʿUḳba'nin Şimâlî Afrika'daki hayatı hakkında Arap tarihçileri oldukça çok mâlûmat vermektedirler; ancak bunların Magrib'de islâmiyetin ilk yayılışı ile ilgili bütün bilgilerde olduğu gibi, çok defa itimâda pek şâyan olmayan tarafları vardır. Umûmiyetle bu bilgiler, muahhar rivâyetler olup, bunların kaleme alınmasındaki garip temâyüller M.W. Marçais tarafından açıkça ortaya konmuştur (*Le passé de l'Algérie musulmane, Histoire et Historiens de l'Algérie*, Paris, 1931, s. 150). ʿUḳba'ye gelince, onun hakkında muahhar Magrib tarihçilerinde geçen malzemenin esâsının şark menşe'li olduğu ve ayrıca onun hayatına dâir elde bulunan geniş mâlûmatın şark müverrihleri olan İbn ʿAbd al-Ḥakam ile al-Nuvayrî tarafından kaleme alınmış bulunduğu kat'idir. ʿUḳba hakkında Afrika'dan intikal edip, şimdiye kadar bilinen yegâne kaynak eser, onun ahfâdından olan Abu'l-Muhâcir'inkidir. Bununla berâber ʿUḳba'nin Fas'ın cenûbuna yaptığı sefere dâir bir Magrib el-yazmasında bulunan mufassal ve yeni mâlûmat, bilhassa doğruluğu dolayısıyla, bir dereceye kadar güvenilir görünmekte ve bunun üzerine yapılan tenkitli bir araştırma, Şimâlî Afrika'da Arap fütûhâtının tarih ve inkişafına dâir, meselâ Fournel (*Les Berbers, Etude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes*, Paris, 1875) gibi artık eskimiş olan tetkiklerin veya E. F. Gautier (*Les Siècles obscurs du Maghreb*, Paris, 1927) gibi yeni ve daha iyi olmakla birlikte yine de tamamıyle kontrol edilmemiş olan eserlerin verdiği bilgiler hakkında istifhamlar doğurmaktadır.

Bundan dolayı burada ʿUḳba b. Nâfiʿ'in Şimâlî Afrika'daki faâliyetine dâir ilmin bugünkü durumuna göre, bütün noktalarda aslâ nihâî sayılmayacak kısa bir tasvirle yetinilecektir.

ʿUḳba, Peygamber'in son senelerinde doğmuş olup annesi tarafından meşhur Mısır fâtihi ʿAmr b. al-ʿÂṣ'ın yeğenidir. ʿAmr, 43 (663) senesinde ölümünden kısa bir süre önce İfrîḳiya başkumandanlığını ona havâle etmişti. Tahkiki zor olan rivâyetlere göre o sırada ʿUḳba, faâliyetini Sûdan'a tevcih etmiş ve islâmiyeti savaşla Ġadâmes'e sokmuştur; fakat bu sâdece yağma için tertiplenmiş bir seferden ibâret olup, memleketi gerçekten zaptetmek gayesiyle yapılmamıştır. Ancak birkaç sene geçtikten sonra çok daha iyi hazırlanmış yeni bir seferle garba doğru hücûma geçilmiş ise de, bununla o zamana kadar elde edilen başarıları sağlamlaştırmak düşünülmemiştir. 50 (670) senesinde icrâ edilen bu harekât, Byzacena eyâletinde askerî bir mevkî olan al-Ḳayravân'ın kurulması ile temâyüz eder. Denildiğine göre bu sefer için ʿUḳba'nin emrine onbin süvârilik bir kuvvet verilmiş ve bunlara, ihtida eden Berberîlerden sağlanan bir o kadar kuvvet de katılmıştı. ʿUḳba, bu kuvvetlerle yalnız İfrîḳiya'nin sâhil şehirlerinde yaşamaya devam eden Bizanslılara değil, aynı zamanda Berberîlere karşı koyabilmiştir. Arap kuvvetleri için sağlam bir üs teşkil eden Ḳayravân'ın kurulması sâyesinde İfrîḳiya'nin ele geçirilip, sükûna kavuşturulması olmasa bile, hiç değilse buranın islâm dinine ve memlekete nüfuz edenlerin iktidarına çabucak bağlanması sağlanmış olmalıdır. Fakat ʿUḳba'nin kendisi artık bu bağlantının meyvelerini toplayamadı. İfrîḳiya bundan böyle de Mısır'ın idâresi altında bulunduğundan, memleketin yeni vâlisi Maslama b. Maḫlad al-Anṣârî, ʿUḳba'yi vazifesinden uzaklaştırarak yerine kendi taraftarlarından Abu'l-Muhâcir'i getirdi; bu da derhal Cezâyir'i yağma için sefere çıkıp, İbn Ḫaldûn'un ifadesine göre, Tlemsen'e kadar gitti. Rivâyete göre ʿUḳba, şark bölgesinden dönüşünde Mısır vâlisi tarafından kendisine revâ görülen muâmeleden dolayı Halife Muaviye'ye şikâyette bulunmuş ve bir müddet sonra Muaviye'nin halefi Yezîd tarafından vâliliğe iâde edilmiştir.

ʿUḳba'nin Şimâlî Afrika'ya ikinci tâyini hiç şüphesiz 62 (682) senelerinde olmuştur. Onun düşmanı olan vâli Abu'l-Muhâcir, fütûhat seferi sırasında Berberî reîsi Kusayla'yı mağlûb ve o da bunun üzerine ihtida etti. ʿUḳba dönünce bunların her ikisinden intikam aldı. Onları zincire vurdurarak gittiği her yere birlikte götürdü. Aynı zamanda, evvelkilerinden çok daha büyük çapta olup, safahatı tafsilâtlı şekilde İbn Ḫaldûn tarafından nakledilen, yeni bir sefere girişti. Öncü kuvvetleri Zuhayr b. Ḳays al-Balavî'nin kumandası altında bulunan ʿUḳba ordusu, Ḳayravân'dan Merkezî Magrib'e doğru ilerledi; önce Zâb, sonra Tâhart'ta karşılaştığı Bizans ve Berberî unsurları yendi ve böylece daha da kuvvetlenmiş olarak nihâyet Tanca havâlisine ulaştı. Ġumâra'ların kumandanı Ilyân (Julian ?), Arap kumandanın emrine girerek onun askerî müşâviri oldu. Bu zat, ʿUḳba'ye Cebel-i Târık boğazından geçerek İspanya'ya sevk için tasarladığı plandan vaz geçmesini tavsiye ettikten sonra henüz ihtida etmemiş olan Büyük Atlas ve Sûs Berberîlerinin Arap kuvvetleri için ne büyük bir tehlike teşkil ettiğini hatırlattı. ʿUḳba bunun üzerine kuvvetlerini bu Berberîlerin üzerine sevk etti. Evvelâ Zarhûn sıradağlarını işgal edip, Ûlîlî (Volubilis) şehrini elde geçirdi; Orta Atlas'ı aşarak

yavaş yavaş Dra (Darʿa) ve Sûs'a yaklaştı ve buraların ahâlisini Lamtûna sahrâsına kadar kovaladı. Sonra Atlas sâhiline yönelip, Safi bölgesine ulaştı ve Cabal Daram (Büyük Atlas)'da Maşmûda'ler ile Târûdânt'a kadar Anti-Atlas'taki Berberî kitlelerini itâat altına almaya koyuldu.

Bütün bu parlak muvaffakiyetler uzun sürmedi. Bir memleketi gerçek olarak ele geçirmeden, karşı durulmaz bir yürüyüşle onun içinden geçip gitmek bir şey ifâde etmezdi. ʿUḳba de böyle bir işe aslâ girişmemeli idi. Fakat anlaşılan o, ordusu ile şarka doğru çekilmeye başlarken bütün bunların yeniden ele alınması gerektiğinin farkında bile değildi. Kusayla onun elinden kaçıp kurtuldu ve bu arada hem vatandaşlarının savaşçılığından hem de orada kalmış olan Bizans askerî birliklerinin teknik bilgisinden yararlanmak sûretiyle mukavemet için teşkilât kurdu. Sâdece kendi silâhına güvenen ʿUḳba bu tehlikeyi göremedi. Hattâ Thubunae (Ṭubna)'da bulunan Zâb'a ulaşınca, ordusunu müteaddit kıt'alara bölerek birbiri ardından Ḳayravân'a yolladı. Boyunduruk altına aldığı Berberî unsurlarından emin olarak Ṭubna'dan Avrâs sıradağlarına doğru yol alırken yanında ancak küçük bir Arab topluluğu bulunuyordu. Fakat çok geçmeden Sahrâ'nın kenarında Ṭubna'da Kusayla'nin çeteleri tarafından kuşatılarak yanındaki 300 kişiyle birlikte 63 (683) senesinde öldürüldü. Kendisi ile arkadaşlarının mezarları hâlâ aynı yerde bulunmakta ve eski Tahûda'den uzak olmayan Biskra'nın birkaç km. cenûb-i şarkisinde, kendi adını taşıyan Sayyidî ʿUḳba (halk ağzında: Sidi ʿOḳba) denilen küçük bir iskân sâhasının merkezini teşkil etmektedir.

Bibliyografya: Peygamber'in ashâbı hakkında eserler arasında bilhassa: İbn Ḥacar, *al-İṣâba*; al-Bakrî, *Description de l'Afrique septentrionale*, trc. ve nşr. de Slane, 2. tabı, Cezayir ve Paris, 1913, *indeks* ve bilhassa s. 12—33; *Kitâb al-istibṣâr*, nşr. Kremer, Viyana, 1852, s. 3 v. dd., 62 v. d., tür. yer., trc. Fagnan, *L'Afrique septentrionale au XII ème siècle*, Constantine ve Paris, 1900, s. 8 v. d., 111—113 ve *indeks*; Abu'l-ʿArab Muḥammed b. Tamîm, *Ṭabaḳât ʿulamâʾ İfrîḳiya*, trc. ve nşr. M. Bencheneb, Cezayir, 1920, metin s. 8—9, trc. s. 20—21 ve *indeks*; İbn ʿAbd al-Ḥakam, *Futûḥ Miṣr*, nşr. Torrey (*The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain*), New Haven, 1922, *indeks*; İbn al-Aṯîr, *Kâmil*, III, 386 v. d.; IV, 88 v. d., *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, trc. Fagnan, Cezayir, 1898, s. 18—23; al-Nuvayrî, *Nihâyat al-ʿArab*, Kahire neşrinde Afrika tarihi bahsi, İspanyol. trc. ve nşr. M. Gaspar Remiro, Granada, 1919, metin s. 10, trc. s. 11 v. d.; İbn Ḫaldûn, *Histoire des Berbères*, trc. ve nşr. de Slane, metin c. I, trc. c. I ve zeylde İbn ʿAbd al-Ḥakam ile al-Nuvayrî'nin verdikleri mâlûmat; İbn ʿİẕârî, *al-Bayân al-muġrib*, nşr. Dozy, I, II, trc. Fagnan, I, 13 v. d.; al-Nâṣirî, *İstiḳṣâʾ*, Kahire, I, 36 v. d., trc. Graulle, *AM*, XXX, 175 v. d.; müellifi bilinmeyen, parça hâlinde bir tarih, Rabat Umumî Kütüp., el-yazması, nr. D 1020 (krş. E. Lévi-Provençal, *Fragments historiques sur les Berbères au Moyen-Âge*, Rabat, 1934, giriş); İbn Nâcî, *Maʿâlim al-îmân fî maʿrifat ahl al-Ḳayravân*, Tunus, 1320—1325, I. Afrika'da Arap fütûhatı mes'elesinin bugünkü durumuna dâir toplu mâlûmat almak için: Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, 1931, s. 319 v. d.; ayrıca bk. madd. KAYRAVAN, KÜSEYLE.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

AL-UḲṢÛR. [Bk. UKSÛR.]

UKSÛR. AL-UḲṢÛR, LUXOR. Yukarı Mısır'da Nil nehrinin sol tarafında Kahire'ye 450 mil mesâfede bir kasabadır. Umûmiyetle bu ismin Arapça'da *ḳaṣr* (köşk, saray) kelimesinin cemi şekli (ḳuṣûr)'nden geldiği kabûl edilmiş olup, daha çok al-Aḳṣûr olarak kullanılmaktadır.

Mısır'da, orta imparatorluk devresinde (M. ö. 2065—1585) XI. sülâlenin kurucusu olan Antef, Greklerce Thebes adı verilen al-Uḳṣûr'da kendisini hükümdar ilân etti. Bu sülâle zamanında pâyitaht olarak kabûl edilen al-Uḳṣûr, XII. sülâlenin Amenofis III. adlı hükümdârı zamanında en parlak devrini yaşamıştır. Bu devirde inşâ edilen Amon mâbedi dünyanın en büyük mâbedlerinden biridir. Bu mâbedin inşâsı daha sonra, Seti I. ve Ramses II. zamanında tamamlanmıştır.

XI. sülâle zamanında Mısır'da otoritenin zaafa uğradığı devirde bir râhibin teşebbüsü ile, Amon mâbedinin tâmiri için kasabanın cenûbunda bulunan taş ocaklarından taş, Suriye ve Lübnan'dan da kereste te'min edilmiştir.

al-Uḳṣûr Tanis kırallarının nüfûzuna girdikten sonra idâre, Amon mâbedi başrahibinin eline geçmiştir. XXII. sülâlenin son zamanlarında al-Uḳṣûr (Luxor)'da çıkan bir isyan netîcesinde idâre el değiştirdi. XXIII. sülâle zamanında al-Uḳṣûr gerilemeye başladı. Kıral Oserkon III.'un son zamanlarında (muhtemelen M. ö. 730), Amon mâbedi, taşan Nil nehrinin suları altında kaldı. Oserkon harap olan mâbedi tâmir ettirmiş ve bu münâsebetle bir de kitâbe koydurmuştur.

Zamanla yine tahrip olan mâbedi Batlamyus V. zamanında Mısır'ı ele geçiren Büyük İskender de tâmir ettirmiştir. Bu mâbed Bizanslılar zamanında kilise olarak kullanılmıştır.

al-Uḳṣûr, Halîfe Osman zamanında ʿAbd Allâh b. Saʿd tarafından fethedilmiş (31=651), daha sonra (715=1315) Mısır'ın eyâlet teşkilâtında Ḳuş vilâyetinin merkezi olmuştur. Napoléon zamanında (1798) yapılan idârî taksimâtta da vilâyet merkezi olarak kalmıştır.

1082 (1671/1672) yılında buradan geçen Evliyâ

Çelebi, şehre, inşâ edilen kasrlardan dolayı Kasreyn adının verildiğini, görülmeye değer eserler bakımından da Circe eyâletinde burası gibi yer bulunmadığını zikretmektedir. Yine Evliyâ Çelebi'nin kayıtlarına göre, burada iki yüz muhâfız asker mevcut olup, müftü, nakip ve âyân bulunmamaktadır. Şehrin, Nil kenarında ikiyüz kadar hânesi ve yüksek binalarla sarayları mevcuttur. Pâdişahlar tarafından Mısır'da inşâ edilen han, câmi ve imâretlerin bütün sütûnları buradan te'min edildiği gibi, İstanbul'daki Süleymâniye câmiinin sütûnları da buradan getirtilmiştir. Evliyâ Çelebi, şehrin pek mâmur olmadığını, ancak câmi ve dükkânlarının çok olduğunu, çarşı içinde bulunan Abu'l-Haccâc câmii civârında mevcud dükkânların adedlerini bilmediğini, han, hamam, pek çok mâmur zâviye, sibyan mektebi, sebil ve kahvehânelerin bulunduğunu, havasının ise, çok güzel, fakat halkının fakir olduğunu ilâve etmektedir (*Seyahatnâme*, X, 822 v. d.). al-Uḳṣūr'a tarihî bir hüviyet kazandıran Amon mâbedinin san'at tarihi bakımından da büyük bir ehemmiyeti vardır. Mâbedde hükümdar ve âilesine âit heykeller ile, Ramses II.'in Kadeş savaşını ve deniz kavimlerine karşı giriştiği seferleri tasvir eden kabartmalar yer almaktadır.

Mâbedin önünde yer alan iki dikili taştan birisi Bizanslılar tarafından İstanbul'a getirilerek Sultanahmet meydanına, diğeri ise, 1831 yılında Paris'e götürülerek Concorde meydanına dikilmiştir. Amon mâbedini 1883 yılında Maspero ortaya çıkarmıştır. Ancak arkeolojik kazılar ve araştırmalar hâlen devam etmektedir.

Asrımızın ilk çeyreğinde (1914) 3.000 nüfûslu bir kasaba olan al-Uḳṣūr'da Anglikan ve Roma katolik kiliselerinin yanında 1891'de bir de hastahane inşâ edilmiştir. Daha ziyâde kış mevsiminde turistler tarafından ziyâret edilen al-Uḳṣūr'da halk demir işlemeciliği ve fabrika işçiliği yapmaktadırlar. Kahire'ye 451 millik bir demiryolu ile bağlıdır.

Bibliyografya : Yâḳūt, *Muʿcam* (Kahire, 1323=1906) I, 312; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul, 1918), X, 822 v.d.; ayrıca bk. mad. MISIR; Celal Esad Arseven, *Sanat Ansiklopedisi*, mad. Luksor (İstanbul, 1950), III, 1244 v. d.; Âfet İnan, *Eski Mısır tarihi ve medeniyeti* (Ankara, 1956), s. 77, 107, 152, 289; *Encyclopaedia Britannica*, mad. Luxor (London, 1962), XIV, 505; *Dāʾirat al-Maʿārif-i Fārīsī*, mad. al-Aksor (Tahran, 1345), I, 195; Arif Müfid Mansel, *Mısır ve Ege tarihi notları* (İstanbul, 1938), s. 245—246, 249—251.

(VAHİT ÇABUK.)

UKŞUNUBA. OKSONOBA, Endülüs idârî bölgesi (*Kūrā*)'nin eski adı olup, Portekiz'de bugünkü Algarve eyâletine tekabül eder; buranın merkezi *Şilb* (Silves [b. bk.]) idi. Arap coğrafyacıları ve vak'anüvisler bu yer adını Ukşūnuba ve Uḫşūnuba şeklinde tesbit etmişlerdir; Uşkūnîya ve Uşkūnya gibi yanlış yazılış şekilleri de vardır. Oksonoba, bâzı defa, bugünkü Faro olan eski Algarve [b. bk.] Santa Mariası olması gereken bir şehre de delâlet etmiş olabilir. Bununla berâber, oranın, bir kitâbe kaydına dayanılarak, Hübner (*CIL*, II, 3 v.d., 781—785) tarafından Milreu (Estoy) ile aynı olduğu ileri sürülmüştür.

Bibliyografya : Yâḳūt, *Muʿcam al-buldān* (nşr. Wüstenfeld), I, 164, 343; III, 312; al-Maḳḳarî, *Analectes*, I, 113, 809; J. Alemany Bolufer, *La geografia de la peninsula ibérica en los escritores árabes* (Granada, 1921), s. 110; David Lopes, *Toponymia arabe de Portugal, Revue Hispanique*, 1902, s. 43 v.d.; ayn. mll., *Os Arabes nas obras de Alexandre Herculano* (Lizbon, 1911), s. 79 v. d.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

ʿUḲŪBĀT. [Bk. ʿAẒĀB, ḤADD.]

ʿULAMÂ. [Bk. ULEMÂ.]

ULAYMÎ. AL-ʿULAYMÎ, ABU'L-YUMN ʿABD AL-RAḤMĀN B. MUḤAMMED MUCİR AL-DİN AL-ʿOMARÎ AL-ḤANBALÎ AL-MAḲDİSÎ, Arap tarihçisi olup, 13 zilkade 860 (13 teşrin I. 1456)'ta Kudüs'te doğmuş, 880 (1476)'den itibâren tahsiline Kahire'de devam etmiş, 889 (1484)'da Ramla'de kadı ve 891 (1486)'de Kudüs baş kadısı olmuştur. 922 (1516)'de tekaüd olmuş ve orada 928 (1522)'de ölmüştür.

Onun en tanınmış eseri Kudüs ve Halîl [b. bk.] tarihidir; 25 zilhicce 900 (17 eylül 1494)'de başlayıp, 17 ramazan 901 (31 mayıs 1495)'de ikmâl ettiği bu eser, *al-İns* (yazmalarda bâzan *Anīs*, bâzan da değiştirilmiş olarak *Uns* diye geçmektedir) *al-calîl bi-taʾrīḫ al-Ḳuds vaʾl-Ḫalîl* adını taşır. Müellif eski çağa âit mâlûmatı hemen tamamıyle Şihâb al-Dîn al-Maḳdisî (ölm. 765 = 1364)'nin *Muṯīr al-ġarām ilā ziyārat al-Ḳuds vaʾl-Şāʾm* (bk. C. König, *Der Kitāb Muthir....* doktora tezi, Leipzig, 1896, s. 20)'ından aktarmış ve buradaki bilgileri daha çok hal tercümesi ekleyerek tamamlamıştır. Birçok el yazmaları da (bk. *Catalogus Codd. Ar. Lugd. Bat²*., nr. 957; Brockelmann, *GAL*, II, 43, *Suppl.*, II, 42; buna ilâveten Paris, nr. 4922, 5759—5760, 5999, 6303; Ayasofya, nr. 2976; Kılıç Ali Paşa, nr. 729; Bankipore, XV, 1084—1085, v. b.) bulunan bu eser Avrupa'da ilk defa bâzı parçaları ile *Journal des Étrangers*, 1754, nisan, s. 2—45'de, sonra Hammer, *Fundgruben*, II—V'de tanıtılmıştır. Kahire, 1283 baskısından trc. H. Sauvaire, *Histoire de Jérusalem et d'Hébron depuis Adam jusqu'à la fin du XVème siècle, Fragments de la chronique de Moudjiraddyn*, Paris, 1876. Müellif eserinin sonunda tarihini ileride devam ettirmeye niyetli olduğunu bildirmiştir. Bunun 914 senesine kadar devamı Leiden, nr. 953; Oxford (bk. *Cat.* I, 853, 2) ve Kudüs'te Ḫālidîya'de bulunmaktadır (bk. A. L. Mayer, *Journ. Pal. Or. Soc.*, XI, 1—13). O, galiba asıl eserinden önce, bilhassa Kudüs'ü ön planda tutarak bir umûmî tarih yazıp, 896 (1491) senesine kadar getirmiştir. Başlıksız olarak Brit. Mus. Suppl. nr. 488'de bulunan bu eser, muhtemel olarak Kâtib Çelebi, II, 150, V, 619'da geçen *al-Taʾrīḫ al-muʿtabar fī anbāʾ man ʿabar*'ın aynıdır. ʿAbd al-Raḥman b. Aḥmed b. Racab'in (ölm. 795 = 1393) *Ṭabaḳāt al-Ḥanābila* adlı eserinin zeyli olarak al-ʿUlaymî, *al-Manhac al-aḥmed fī tarācim aṣḥāb al-İmām*'ı yazmıştır; bu eserin yazmaları için bk. Berlin, nr. 10043, Laleli, nr. 2083 (bk. Spies, *Beitr.*, 15), J. E. Sarkis'in kitaplığında (*Muʿcam...*, 1928; s. 48, 15; fotoğrafı Kahire'de, *Fihris²*, V, 372). Bu eseri, Kamāl al-Dîn Muḥammed b. Muḥammed Şerîf al-Ġazzî (ölm. 1214 = 1799/1800), 1207 (1792/1793) senesine kadar getirmiş, 1325 (1907)'te Muḥammed Camîl b. ʿOmar al-Şaṭṭî al-Bağdâdî ise, bu zeyl ile asıl eserden faydalanarak *Muḫtaṣar Ṭabaḳāt al-Ḥanābila* (Şam, 1339)'yi meydana getirmiştir (bk. *RAAD*, I, 160). Dâvûd al-Mavşilî'nin *Maḫṭūṭāt al-Mavṣil*, s. 152, 24 adlı eserinde İbn al-Fāriż'in divanının şerhinin müellifi olarak gösterilen al-ʿUlaymî'nin, bahis mevzuu zat ile aynı olup olmadığını, tamamlayıcı mâlûmat verilmediğinden dolayı, tâyin etmek mümkün değildir.

Bibliyografya : Wüstenfeld, *Geschichtschreiber der Araber*, s. 512.

(C. BROCKELMANN.)

ULEMÂ. ʿULAMÂʾ, *ʿİlm* „bilmek" mastarından ism-i fâil olan *ʿālim* veya bunun mübalegalı şekli *ʿalîm*'in cem'i (bk. *Kāmus tercümesi*, İstanbul, 1305, IV, 410 v.d.) olup, bu şekliyle *Kur'ân*'da iki defa (XXIV, 197; XXXV, 28), *ʿālimūn* cem'i şeklinde ise dört defa (XXI, 52, 81; XII, 44; XXIX, 43) geçmektedir (bk. *Mufradāt al-Rāġib al-Iṣfahānî*, Kahire, 1324, s. 348 v.dd.; *Lisān*, XV, 310 v.dd.).

Kelime bir ıstılah olarak islâm cemâatini, islâmî prensipler içinde birlik halinde mütecânis ve âhenkli bir cemiyet olarak muhâfaza eden, ırkî bir fark gözetmeyerek bir müslüman ülkesindeki halkın küçük veya büyük bir kısmını dinî bakımdan idâre eden ve siyâsî müesseselerden herhangi birine bağlı bulunmayan bir zümreyi ifâde eder („ilim" ve „âlim"in islâm dünyasındaki değeri için bk. T. Gökbilgin, *Taşköprü-zâde ve ilmî görüşleri, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1975, VI, 138). Ulemâdan bahsederken çok defa „ʿulamāʾ-i ummat, ʿulamāʾ-i dîn, ʿulamāʾ-i salaf, ulāmāʾ-i ʿāmilîn" gibi terkipler kullanılır.

Ulemânın asıl vazifesi Tanrı'ya hizmet olup, riya ve gösterişten uzak bulunmakdır. İslâmın zuhûrundan itibâren büyük bir değer ve saygıya sâhip olan ilim, bu husûsiyetini asırlar boyunca muhâfaza etmiştir. Şu halde dinî müesseşenin kuruluşunun dayandığı ilim ve mukaddes bilgilerin hiç değilse bir kısmını öğrenmek, bu bilgilerin sâhibi ve nâşiri olmak, ulemâ zümresine girebilmenin zâhirî şartıdır. Mukaddes bilgilerin başında fıkıh ile kelâm geldiği için, ulemâ, dinî hukukçular ve ilâhiyatçılar, olarak görünmüşlerdir. Ulemâ, bu husûsiyeti ile islâm cemâati içinde huzur, istikrar ve barışın temsilcisi idi.

İslâmın başlangıç devirlerinden itibâren dinî müessesenin hacmi ve teşkilâtı, bir kısım vazife ve hizmetlerin görülmesi bakımından farklılıklar gösterdiği gibi ulemânın nazarî ve amelî sâhada ihtisaslaşması ile de göze çarpar bir hal almıştır. Ulemâ, her şeyden önce *Kur'ân*'a, hadîse ve bunların gerektirdiği bilgilere, bu arada şer'î hukuk esaslarına vâkıf olmak zorunda idi. Ulemâ arasındaki bu ihtisaslaşma amelî bakımdan vazife bölünmesine müncer olsa bile bunlar kat'î hatlarla ayrılmış sayılamazdı; her âlim hiç değilse fıkhın esas prensiplerini öğreniyor, her fakîh islâm aka'idinin diğer disiplinlerinden bâzı bilgileri yeteri derecede biliyordu.

Böylece, ulemâyı, biri fukahâ (fakîhler) yâni şeriatin araştırıcıları, diğeri bu islâmî hukukun tatbikatçıları yâni kazâ hakkını kullanarak hüküm ve kararlar veren kadılar olarak; ayrıca, âmmenin ibâdet işlerini idâre edenler ile medresede müderrislik yapanlar olarak tefrik etmek gerekirdi. Ancak medreselerin ve buna benzer çeşitli meslekî müesseselerin kurulması, geliştirilmesi ve öğretici kadroyu teşkil eden ulemânın ihtisaslaşması, teşvik ile mümkün olmuştur. Ulemânın ihtisaslaşmaya temâyülünü iktisâdî ve siyâsî sebepler doğuruyordu. Buna, ulemâ arasındaki hizmet tasnif ve taksiminin çoğu zamanlar kesin ve değişmez olmaması da eklenebilir. Hizmet çerçevesi ne olursa olsun islâm hukuk ve ilâhiyâtı sâhalarında en yüksek selâhiyet sahibi olmayı sağlayan ulemâ, islâm cemiyetinde nâzım bir rol oynamayı ve hukukun te'mînatı olmayı başarmıştır.

İlk zamanlarda dinî hizmetlerin, kazanç ve menfaat sağlamak gayesiyle yapılmaması umûmî idi. Ulemâ geçimini başka sûretle herhangi bir san'at ve meslek icrâsı ile sağlardı. Ancak çeşitli islâmî hükûmet ve idâreler, ulemâyı rütbeler ve maaşlar vermek yoluyla mürâkabe altına almayı denemiş ve bunda bir ölçüde başarı da sağlamışlardır. Abbâsîler, ulemâyı ve bilhassa kadıları maaşa bağlayarak, ilk zamanlardaki ilim ve din hizmetlerini hasbî olarak yapmak prensiplerini bozdular. Fakat cemiyetin, hükûmet ve idârenin kontrol altına aldığı bu nevî ulemâya karşı gösterdiği hoşnutsuzluğa mukabil, resmî bir sıfatı olmayan ulemâya karşı daha büyük bir saygı duyduğu sık sık görülmüştür.

Diğer taraftan câmi ve medreselerdeki ibâdet ve tedris hizmetlerini yürütmek için resmî veya husûsî kuruluş ve fertler tarafından tahsis edilen gelirlerin zamanla çok artması, ulemânın büyük bir

ekseriyeti için te'minatlı bir geçim kaynağı oldu. Kadılık hizmeti alan ulemâ ise, eskiden beri devlet ve hükûmetler tarafından sağlanan yüksek maaşlardan faydalanıyorlardı. Böylece ulemâ, bâzan hükûmet tarafından kontrol altında tutulan, bâzan da hükûmete karşı korku telkin eden bir zümre teşkil ediyordu; bu sonuncular, hükûmete karşı ilmî istiklâllerini korumak maksadıyla resmî vazifeyi kabûlden kaçınarak kendi sâhalarında müstakil araştırıcı olmayı tercih ediyorlardı. Bu şekilde hareket etmenin sebeplerinden biri de, kazâ hakkını kullanırken herhangi bir yanlış karar verme endişesi idi. Bu konuda birçok ünlü islâm ulemâsı, doğruluk ve dürüstlük nümûnesi olarak dâima hâtıralarda yaşamıştır. Esâsen islâmî müesseselerin karakteristik seyyâliyeti ve ulemânın bir sınıf şuuru ile hareket etmesi, iktidarın ulemâ üzerinde zaman zaman görülebilen müdâhale ve kontrolünü hafifletebiliyordu. Meselâ Mısır Memlûk devletinde hal böyle olmuştu. Osmanlı devletinde ise, hükümdarlar sâdece dinî müesseseler üzerinde değil, ulemâ üzerinde de tam bir otorite kurabilmişti. Gerçi bu devletin ilk devirlerinde fütûhatçı cemiyetin dinî hayatı, birçok hâdiselerde müşâhede edildiği gibi az çok heterodoks cereyanlara mâruz kalmış ve bu hal bizzat ulemâya da bâzı ölçülerde te'sir etmişti. Bununla berâber şerîatin bekçisi sayılan ulemâ, Osmanlı devletinde bu türlü heterodoks cereyanları şerîat ile uzlaştırmaya muvaffak olmuştu. Zâten Osmanlı hükümdarları da, hizmet verdikleri ulemâdan, devleti sünnî istikamette yürütmeğe yardımcı olmalarını istiyordu.

Ulemânın başı sayılabilecek olan meşîhat-ı islâmiye yâni şeyhülislâmlık müessesesiyle, fakihlik ve kadılık müessesesi şöyle bir inkişaf göstermiştir: Peygamber zamanında, fetva verme ile Ebû Bekir, kadılıkla ise Ali vazifelendirilmiş iken, Abbâsîlerden Hârunürreşid zamanında bu iki vazife bir şahısta birleştirilerek ḳāżi 'l-ḳużāt ünvânını alan Abū Yūsuf 'a verilmişti (krş. *Meşyehat-i islâmîye tarihçesi, İlmiye Salnamesi*, İstanbul, 1334, s. 304). Şeyhülislâm ünvânı, IV (X.) asırda kullanılmaya başlanmış ve şeyhülislâmlara ʿimād al-islām, faḫr al-islām, rükn al-islām gibi lekaplar verilmişti (tafsilât için bk. *İA*., mad. ŞEYH-ÜL-İSLÂM; *İlmiye salnamesi*, göst. yer.). Osmanlı devletinde *müfti 'l-enâm* ve şeyhülislâm ünvanları vardır. İslâm devletlerinde de mevcut bulunan kazaskerlik müessesesi, Osmanlı devletinde Murad-ı Hüdâvendigâr zamanında kurulmuş ve ilk defa Çandarlı Kara Halil bu mevkîye getirilmişti. Osmanlı pâdişahları, başlangıçtan beri ulemâdan, başlıca müşavirler olarak faydalanmışlardır. Nitekim Osman Gazi, devletin mânen ve maddeten gelişmesi bakımından gerekli temelin sağlanabilmesi için yardımcı ve müşavir olarak devrin sayılı âlimi Şeyh Edebâli 'den yararlanıyordu. Orhan Gazi, genç Osmanlı devletinin bir taraftan askerlik teşkilâtını geliştirirken, diğer taraftan da devrin ulemâsından Dâvud-i Kayserî 'yi 1331 'de İznik 'te kurduğu ve o devrin bir üniversitesi sayılabilecek medreseye müderris tâyin etmişti.

Bundan sonraki devirlerdeki ulemâ arasında, Koca Efendi diye anılan Kadı Mahmud ile torunu Kadızâde-i Rûmî, İmam Fahreddin Râzî ahfâdından Şeyh Cemâleddin Mehmed Aksarâyî, XIV. asrın çok meşhur ulemâsından Mevlânâ Sadeddin Taftâzânî, ilk Osmanlı şeyhülislâmı sayılan Şemseddin Mehmed Fenarî v.b. gibi âlimleri saymak yerinde olur.

Ulemânın Osmanlı devletinin kuruluş devrinde keyfiyet ve kemiyet bakımından büyük bir artış ve yükseliş kaydetmesi, padişah, vezir, beylerbeyi ve bizzat bir kısım ulemânın fethedilen yerlerde medrese, câmi, mektep, imâret gibi dinî, sosyal ve ilmî te'sisler vücûda getirmesi ile yakından ilgilidir. Bu sûretle, kısa zamanda bu müesseselerde yetişen ve gelişen bir ulemâ zümresi teşekkül etmiştir. Bursa 'dan sonra devletin yeni merkezi olan Edirne de zamanla bir ulemâ merkezi olmuştur. Osmanlı-Türk ulemâsının yetiştiği medreselerdeki tedris usûlü, diğer islâm ve Türk devletlerindeki yolu tâkip etmiş; sayısı artan medreseler, kuruluşlarına göre bir takım derece ve sınıflara ayrılmıştır. XV. asrın ortalarına kadar inşâ edilen medreselerin en mühimleri, sırasıyla İznik, Bursa Sultan medresesi ve Edirne Üç-şerefeli medresesi idi (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye teşkilâtı*, Ankara, 1965, s. 3). Bu sâhada ilk düzenleme Murad II. devrinde yapılmış, bu devirde kurulan tetimme ve dârülhadîs medreseleri, daha sonra Fâtih 'in medrese teşkilâtına esas teşkil etmiştir.

Fâtih, İstanbul'u fethettikten hemen sonra, sekiz kiliseyi medreseye çevirmiş, bunlardan Zeyrek medresesini Murad II. devrinde İran 'dan gelip Bursa 'daki Sultan medresesi müderrisliğinde bulunmuş olan Alâeddin Tûsî 'ye, diğer ikisini ise Hoca-zâde ve Abdülkerim 'e vermiş, böylece bir Türk ve islâm memleketi hâline getirilen İstanbul, daha ilk günlerinden itibâren mühim bir ulemâ merkezi olmuştu. Bundan sonra Fâtih, İstanbul'daki Sahn-ı semân medreselerini (Madâris-i Şamâniya) kurmak sûretiyle Osmanlı devletinde ilim hayatına yeni bir çehre ve mâna kazandırdı. Fâtih Sultan Mehmed tarafından bu işle vazifelendirilen Vezir Mahmud Paşa, medreseler tamamlanınca, programını da Ali Kuşçu ile birlikte tanzim etmiştir.

Husûsî tahsisatı bulunan bu sekiz medreseden her birinin başında, memleketin en büyük âlimlerinden biri bulunmakta idi (Badr al-Din Muhammed al-Gazzī 'nin *al-Maṭāliʿ al-badrīya al-manāzil al-Rūmīya* 'sinden naklen Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 6.). Bu medreselere yine sayısı sekiz tane olan tetimme (mûsıla-i sahn) medreseleri talebesi alırdı. Fâtih Sultan Mehmed tarafından tedvîn edilen *Kanunnâme-i Âl-i Osmân*, Sahn-ı seman müderrisleri olan ulemânın, mevleviyet rütbesinde itibar olunarak, teşrifatta sancak beylerinden önce geldiğini belirtmiştir. Bu kanunnâme, devrin en büyük ulemâsı sayılan müfti, hâce-i sultanî, kazaskerler ve sahn müderrislerinin lekablarını da tespit etmiştir. Fâtih devrinin en büyük âlimi, adı kanunnâmede de geçen Molla Husrev Mehmed [bk. mad. HUSREV] Efendidir. Fâtih devrinin diğer çok meşhur olan ulemâsı arasında Hızır Bey [b. bk.], *Tahâfut* adlı eserin müellifi Bursalı Hoca-zâde Muslihiddin Mustafa, Sinan Paşa [b. bk.], Ali Kuşçu [b. bk.] v.b. zikredilebilir.

Mahmud Paşa 'nın tanzim ettiği Medâris-i semaniye 'deki tedris sistemi (bk. Ḥ.İ. Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, II, 578; S. Ünver, *Fatih Külliyesine âit diğer mühim bir vakfiye, Vakıflar dergisi*, I, 39-45), aynı zamanda İstanbul ve Osmanlı ülkeleri medreseleri için de bir örnek oldu.

Ulemâ yetiştiren müesseselere Bayezid II. tarafından kurulan külliye eklendi. Bayezid medresesinin müderrisliği hükümdar tarafından şeyhülislâma verilmiş, ancak, müftülük hizmetinde bulunanlar aynı zamanda müderrislik yapamayacakları cihetle bu vazifeyi vekil marifetiyle idâre etmişlerdi. Bu devrin büyük ulemâsı arasında Amasyalı Müeyyed-zâde Abdurrahman Çelebi, „Zembilli" diye tanınan Ali Cemâlî (bk. mad. CEMÂLÎ), Kemâl Paşa -zâde Ahmed Şemseddin (bk. mad. KEMÂL PAŞA -ZÂDE) sayılabilir.

Ulemâ yetiştiren müesseseler, Kanunî Sultan Süleyman devrinde Süleymaniye medreselerinin eklenmesi ile yeni bir merhaleye ulaşmıştır. Bu hükümdar, ordunun tabip, cerrah ve mühendis ihtiyacını da göz önünde tutarak, Süleymaniye medreselerine bir tıp medresesi (Dârüşşifâ), riyaziye tahsiline mahsus dört medrese, bir dârülhadîs ve Sahn 'da olduğu gibi bir tetimme yâni mûsıla-i Süleymaniye medresesi te'sis etmiştir. Bu devirde Osmanlı medreseleri, takrîben bugünkü ilkokul tahsiline tekabül eden *hâriç*, orta okula tekabül eden *ibtida-i dâhil* ve liseye tekabül eden *dâhil* bölümlerine ayrılmıştı. Hâriç ve dâhil medreselerinde tahsil eden bir kimse tabiî ilimler, matematik, tıp gibi müspet ilimler (aklî ilimler) 'i öğrenecek ise, mûsıla-i Süleymaniye (Süleymaniye tetimmeleri) 'ye; fıkıh, hadîs, kelâm gibi şer'î ilimler (naklî ilimler) tahsil edecekse mûsıla-i Sahn-ı semana girerdi. Bu medreselerde tahsilini ikmâl edip müderrislik veya kadılıkta vazife almak isteyenler, mülazım ünvânı ile kazasker defterine kaydolunurlardı.

Osmanlı medreseleri ortaya çıkan ihtiyaçlara göre birtakım değişiklikler geçirdi. Önce *altmışlı* (altmış akçe yevmiyeli) adı ile bir derece daha ihdas edildi. Sonra *hâriç, dâhil* ve *altmışlı* dereceleri „*ibtida*" ve „*hareket*" adı ile ikişer kısma ayrıldığı gibi, Süleymaniye külliyesinde de beş medreseden teşekkül eden, önceleri „havâmis" sonraları „hâmise" denilen ve dört medrese ile mûsıla-i Süleymaniye arasına konulan yeni bir derece ilâve olundu ve bu tertip son zamanlara kadar devam etmek üzere on iki dereceye ayrılmış oldu (bk. *İA*, mad. MESCİD, VIII, 74).

Mûsıla-i Süleymaniye ile onun üstünde bulunan medreselerin müderrislerine „kibâr-ı müderris'in" denilirdi ve bu mevkîde olanlar mevleviyet denilen büyük kadılıklara getirilirlerdi. Mûsıla-i Süleymaniye'nin alt tarafındakiler de ikiye ayrılırdı: Biri Sahn-ı Seman ile onun üstündekiler (Sahn-ı Seman, ibtidâ-i altmışlı, hareket-i altmışlı müderrisleri), diğeri mûsıla-ı sahn ile onun altındakiler (ibtidâ-i hâriç, hareket-i hâriç, ibtidâ-i dâhil, hareket-i dâhil, mûsıla-i sahn). Mevleviyet ve kazaskerlik, ilim ve fazilette mütemâyiz kimselere tevcih olunur ve bunlar uzun müddet bu hizmette kalırlardı. İstanbul kadılığında bulunanlar ile kazaskerler, din ve devlet işlerinde dâima kendileri ile istişâre edilen kimselerdi. Hizmetlerinden ayrıldıkları zaman da kendilerine mühim sayılabilecek tekaüt maaşı bağlanır ve böylece birçok eserler yazmaları sağlanırdı.

Kanunî Sultan Süleyman devrinin ulemâsı arasında Kınalı-zâde Alâeddin Çelebi [b. bk.], Ebü'l-hayr lekabıyla anılan Taşköpri-zâde İsâmeddin Ahmed Efendi [b. bk.], Ebüssu'ûd Efendi [b. bk.] zikredilebilir.

Ulemâ sınıfında gerek yetişme gerek vazife anlayışı bakımından zaaf emâreleri Kanunî devrinde başlamış gözükmektedir. 945 (1538) tarihli bir fermanda, medrese tedrisatının bozulduğu, müderrislerin yolsuz hareketlerde bulundukları ifâde edilmekte ve bu gibi durumların düzeltilmesi istenmektedir (bk. T. Gökbilgin, *Kanunî Sultan Süleyman devri müesseseler ve teşkilâtına ışık tutan Bursa şeriye sicillerinden örnekler, İ. H. Uzunçarşılı Armağanı*, Ankara, 1975, s. 91, 112; buna benzer diğer fermanlar için bk. İ.H. Uzunçarşılı, *İlmiye teşkilâtı*, s. 241 v.d.).

Önceleri medreselerde çalışanlar, ancak fiilen hizmet ettikleri takdirde maaş alabilirlerdi. Zamanla, fiilî hizmet görmeden de maaş alma yolları açıldı. Bunun neticesi olarak bir kısım müderrisler medreselerin semtlerini bile bilmez bir hâle geldi. Müderris olmak için gerekli imtihanlar yapılmaz olduğu gibi, bâzan harap ve hattâ yanmış medreselerin müderrisliği rastgele kimselere tevcih olunuyordu. Medreselerde görülen bu duruma kadılıklarda da rastlanır. Mevleviyette hizmet süresi birer yıla indirildi (bk. *İA*, mad. MESCİD, VIII, 75ª; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I, 114; *Tarihçe-i tarîḳ-i tedris, İlmiye salnamesi*, s. 649).

Müderrislik ve kadılıklarda görülen bu bozulma, XVII. asırda daha da arttı ve devletin zaafının ve gerilemesinin başlıca sebeplerinden biri oldu (bk. Koçi Bey, *Risâle*, tür. yer.).

XVII. asır-da yüksek değerde ulemânın yetişmemesi, medreselerden aklî ilimlerin (kelâm, riyaziye ve felsefe) kalkmasıyla izâh edilebilir. Bu devir ulemâsı daha ziyâde münşi, edip vasfını taşırlar. Bunlar arasında Taşköpri-zâde Mehmed Kemaleddin Efendi (ölm. 1621), Altıparmak Mehmed Efendi (ölm. 1627), Ayşî Mehmed Efendi (ölm. 1651), Kefeli Ebü'l-baka Eyüb Efendi (ölm. 1683) zikredilebilir.

XVIII. asırda ulemâ biraz daha ehemmiyet kazanmış ve sayısı da artmıştır. Bunda Şehid Ali Paşa, Nevşehirli İbrahim Paşa ve Hekimoğlu Ali Paşa gibi sadrâzamların ulemâyı korumalarının tesiri görülür (İ. H. Uzunçarşılı, *İlmiye teşkilâtı*, s. 236). Bu asrın ulemâsı arasında fıkıh, kelâm ve akaidde ihtisası olan, aynı zamanda şiir, mûsikî, hatt san'atında üstad sayılan Kazasker Abdülbâki Ârif Efendi (ölm. 1713), *Muḳaddimet al-adab*'i tercüme etmekle şöhret bulan İshak Hocası Ahmed Efendi (ölm. 1708), felsefe ve müspet ilimlerde de ihtisas kazanarak Aristo'nun sekiz kitabını bir cild içinde Arapça'ya, İbn Sînâ'nın *Şifa*'sını Türkçe'ye tercüme, felsefeden *Hikmet al-işrâḳiya* adlı eseri de şerh eden Yanyalı Hoca Es'ad (ölm. 1730); Fatih semtinde medresesi ve kütüphanesi bulunan Cârullah Veliyüddin Efendi (ölm. 1738), zamanının en yüksek âlimi sayılan Kazovalı Ahmed Efendi (ölm. 1750) zikredilmeye değer. Bunların dışında aynı asırda daha çok kendi kendini yetiştiren birkaç âlim daha vardır. Bunlardan „Ayaklı-kütüphane" diye tanınmış olan Müftü-zâde Mehmed Efendi (ölm. 1796); felsefe ve riyaziyede üstad olan Palabıyık Mehmed Efendi; Ayaklı-kütüphane'nin talebesi olup, hikmet, mantık ve âdâba dâir birçok eserler yazan, riyâziye ve hendesede mütehassıs sayılan Gelenbevî İsmail Efendi (ölm. 1791)'yi sayabiliriz.

XIX. asır ulemâsı arasında Akşehirli Ömer (ölm. 1851), Vidinli Hoca Mustafa (ölm. 1855), İmam-zâde Es'ad (ölm. 1859) gibi kimseler kayda şâyândır (bk. Cevdet Paşa, *Tezâḳir*, nşr. M. Cavid Baysun, Ankara 1967, IV, 8; *İlmiye Salnâmesi*, s. 651).

II. Meşrutiyet devrinde, ulemânın eski devirlerdeki yüksek vasıflarını kazanmaları için ıslâhât düşünceleri hâkim oldu. Bu maksatla medreselerde ıslâhât teşebbüslerine girişilip, *„Islâh-ı medâris nizamnâmesinin esbâb-ı mûcibe lâyihası"* hazırlandı ve bu arada *„Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medresesi"* ve *„Medresetü 'l-mütehassısîn"* adlarıyla yeni ilim müesseseleri vücûda getirilmesi kararlaştırıldı (tafsilât için bk. *İlmiye salnâmesi*, s. 652 v.dd.).

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinde ilmiye teşkilâtı* adlı eserin bibliyografyası.

(M. TAYYİB GÖKBİLGİN.)

ULUÇ ALİ. [Bk. KILIÇ ALİ PAŞA.]

ULUDAĞ, Anadolu'nun Marmara bölgesinde, bölgenin en yüksek zirvesini meydana getiren tanınmış bir dağ. Bursa şehri Uludağ'ın şimâl-i garbî eteklerinde yer alır. Eski -çağdan itibâren ve yakın zamanlara kadar garp kaynaklarında *Olimp* (Olympos; aynı adı taşıyan öteki dağlardan ayırmak üzere verilen ad: *Olympos Mysios, Olympus in Mysia*) diye anılırdı. Osmanlı hâkimiyeti Bursa yöresinde kurulduktan sonra (XIV. asrın ilk yarısı) bu dağa, sırtlarındaki manastırlar ve tek başına yaşayan râhipler dolayısıyla *Keşiş dağı* (Cebel-i Ruhbân; bk. Evliyâ Çelebi, II, 29) denildi. Bundan sonra da dağın yamaçlarında bâzı tekke ve „çilehâne" ler yer aldı (msl. Şâir Lâmi'î'nin zikrettiği Geyikli Baba ve Toklu Baba tekkeleri). Dağın adı, Cumhuriyet devrinin ilk yıllarında Uludağ'a çevrildi ve herkes tarafından benimsendi.

Bursa ovasının cenûbunda öncü tepelere yaslanarak yükselen Uludağ, cenûb-i şarkî — şimâl-i garbî istikâmetinde 25 km. kadar uzanır ve cenûb-i -garbîde de, İnegöl ovası üzerinde yükselen Domaniç dağları ile devam eder. Bu istikamet, arada birtakım kesintiler bulunmakla berâber, Uludağ'ın teşekkülünün, bir bakımdan Garbî Toroslar sistemine bağlı olduğunu gösterir. Uludağ kütlesi, şimâlde Bursa ovasına, cenupta Nilüfer çayının yukarı vâdisi üzerine dik yamaçlarla iner. Dağın zirve bölgesi 2.400 m. irtifaında dalgalı bir düzlük meydana getirir ve bu düzlüğün üzerinde de 50—100 m. daha yüksek birtakım tepeler yükselir ki, bunların en yükseği, orta kesimde yer alan Karatepe'dir. Burada Uludağ'ın irtifaı 2.543 m'ye varır ve böylelikle bu dağ, Marmara bölgesinin en yüce doruğu sayılır. Uludağ'ın bu zirve bölgesi birinci zamanda teşekkül etmiş mermerleşmiş kireçtaşından meydana gelmiştir. Bunların altında billûrlu kayalar (granit, gnays) yer alır. Üstte kireçtaşı ve altta billûrlu kayalar zirve bölgesinin düzlüğü önünde 300 m. kadar yüksek dik bir yar meydana getirir; bu dik yamacın önünde teşekkülü dördüncü zaman buzullarının aşındırmasına bağlanan, zemini 2.200 m.'ye varan, dâirevî veya beyzî bir dizi göl yer alır. Bunların önünde yüksekliği 1.000—1.600 m. civârında olan kademeli düzlükler bulunur ve bu kesimden Bursa ovasına dik yamaçlarla inilir.

Yüksek sırtlarında Marmara denizia dalarına, Cenûbî Marmara bölgesi göllerinin ötelerine kadar olağanüstü geniş ve güzel bir manzara arzeden Uludağ, eskiden beri Bursalıların, hattâ İstanbulluların alâkasını çekmiştir. Yazın dağın sırtındaki yaylalarda çadır kurarak serinlemeye ve zevkli bir hayat sürmeye gelinirdi: Evliyâ Çelebi, Cebel-i Ruhbân adını yakıştırdığı bu dağın yaylalarını çok medheder. Senenin büyük kısmında karla kaplı bulunan dağın kar kuyularından çıkartılan kar ve buzlar yazın katır sırtında indirilir ve İstanbul'daki saraylara gönderilirdi. Daha Cumhuriyet devrinin başında bile katırcılar Bursa'ya buz indirmeye devam ediyorlardı.

Cumhuriyet devrinde Uludağ büyük değişikliklere uğradı: yaylalar kesimine çıkan ve kışın da açık tutulan bir asfalt yol, geniş bir sâhaya serpilen otellerin dış âlemle bağlılığını sağlamıştır. Husûsiyle kış mevsiminde büyük rağbet gören kayak sporu meraklılarını yayla bölgesine taşımak için Bursa'dan buraya bir teleferik hattı yapıldı. Böylelikle Uludağ, yalnız Türkiye'nin değil, bütün Yakın-Şark'ın turizm bakımından en fazla rağbet gören bir dağı hâline geldi. Dağın tabiî güzelliğini korumak ve husûsiyle ormanların son devirlerde gördüğü zararı bundan sonra önlemek için Uludağ'ı bir „millî park" hâline koyma teşebbüsüne geçildi; ayrıca, büyük te'sisler kurularak, granit ve mermer kütlelerinin temas sâhasında bulunan zengin tungsten (volfram) damarlarının işletilmesine girişildi.

Bibliyografya: Kâtib Çelebi, *Cihânnümâ*, nşr. İbrahim Müteferrika, İstanbul, 1145, s. 660; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul, 1314, II, 29 v.d., 46 v.dd.; Hammer, *Histoire de l'empire Ottoman*, I, 157 v.dd.; *Bursa ili yıllığı*, nşr. İçişleri Bakanlığı, 1967, tür. yer.; A. Philippson, *Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien, Pet-Mitt. Ergz. H.* 177, III, 1913, 47, 70 v.d.; W. Penck, *Die tektonischen grundzüge Westkleinasiens*, Stuttgart, 1918, s. 17 v.dd.

(BESİM DARKOT.)

ULÛG BEG. [Bk. ULUĞ BEY.]

ULUĞ BEY. Asıl adı Muhammed Turgay olup, Şâhruh ile Gevher Şâd'ın oğludur; 796 (1393)'da Sultâniye'de doğmuştur. 810 (1407)'da Horasan'ın ve Mâverâünnehr'i ondan alıp, Uluğ Bey'e verdi. Bir edip, san'atkâr ve âlim olan Uluğ Bey, Semerkand'ı islâm medeniyetinin merkezi yaparak, Timur'un rüyasında görmüş olduğunu gerçekleştirir (R. Grousset, *Hist. de l'Asie*, III, 127). Uluğ Bey, *Kur'ân*'ı yedi türlü kıraâte göre ezbere okuyabilmede ihtisas kazanmış bir din âlimi idi. Şiirden zevk aldığı için, resmî bir şâir olan ʿİsmet-i Buḫârî ile Barandaḳ, Rustam-i Ḫuryânî ve Ṭâhir-i Abîvardî gibi diğer şâirlerin de hâmisi olmuştur. Bir tarihçi de olan Uluğ Bey, sâdece araştırma yapmayı teşvik etmekle kalmamış, aynı zamanda kendisi de bizzat Cengiz Han hânedânındaki 4 ulusun tarihi hakkında bir eser yazmıştır. *Ulûs-i arbaʿa-i Cingîzî* adını taşıyan bu eser, kaybolmuş görünmekte olup, İran'daki Tulûy ve Çağatay ulusunun tarihleri için değerli olmalı idi. Zîrâ, Raşîd al-Dîn'in 703 (1303)'ten önceki bütün devreye dâir eserinden daha az eksik idi (Blochet, *Introd. à l'Hist. des Mongols*, s. 86—92). Bir sanatkâr olan Uluğ Bey, Semerkand'ı muhteşem yapılarla zenginleştirdi: bunlardan dünyanın en yüksek kubbesine sâhib olanı *ḫânḳâh*'dır. Muḳaṭṭaʿ adını alan Oyulmuş Câmi (veya Uluğ Bey Câmii), bu adını, Çin tarzındaki süslemelerinden, parça hâlinde ve renkli tahtalardan almış olup, 823 (1420)'te bitirilmiştir. Şah Zinde'ninki ise, 838 (1434)'de ikmâl edilmiştir. 828 (1424)'de, hârikulâde mozaiklerle süslenmiş hamamı da bulunan, bir medrese yapılmıştır; saray, 40 yekpâre mermer sütun ve kanatlarında yer alan dört yüksek kule ile süslenmiştir. Taḫt odasındaki *körünüşhâne*'nin zemininin uzunluğu 15 m., genişliği 9.60 m. olup, Vámbéry'nin dediği gibi „mavi taştan" değildir. Duvarları, Semerkand beyinin eserlerini beğendiği Çinli san'atkârlardan biri tarafından yapılan fresklerle süslenen çini-hâne; ve nihâyet aşağıda bahsedilecek olan meşhur rasathane. Bunun mimarı, Ali Kuşçu'dur; Gevher Şâd, Ali Kuşçu'yu ziyâret etmek üzere Semerkand'a gelmiştir. Uluğ Bey, büyük bir kitapseverdir. O, hendesenin en güç mes'elelerini çözebilen bir riyaziyeci, fakat hepsinin de üstünde bir astronomi âlimidir. Rasathane işinin müteşebbisi, Kâşân'dan gelen diğer üç astronomla birlikte, aslen Yahudi olan Salâḥ al-Dîn'dir. Kâşân'dan gelen bu üç kişiden biri, Kadızâde diye anılan Hasan Çelebi olup bunun oğlu Mirem Çelebi, Uluğ Bey'in eserine bir şerh yazmıştır; diğer ikisi ise, sırasıyla Ġiyaṣ al-Dîn Camşîd ile Muʿîn al-Dîn Kâşânî'dir. Uluğ Bey, onlarla birlikte çalışarak, müşterek araştırmaları için yeni ve çok güçlü cihazlar îcâd etti. Batlamyus'un takviminin kendi rasadlarına uymadığını görerek, onu düzeltmek istedi. Böylece, 1. farklı takvim ve tarihleri; 2. zaman bilgisi, 3. yıldızların seyri ile 4. sabit yıldızların durumunu içine alan *Zîc-i cadîd-i sultânî* yazıldı. Bu bahislerden önce, Uluğ Bey'i, bu mecmuayı yazmaya sevk eden sebepler ve onun arkadaşları hakkındaki bir önsöz gelmektedir. Avrupa'da meşhur olan bu cetvellere dikkati, Oxford'da profesör olan John Greaves (Latincesi Graevius; 1642—1648) çekmiştir. 1665'te Hyde bunu Latince'ye çevirmiş ve sonradan Sharpe (1767) da bunu tekrar gözden geçirmiştir. Mukaddeme, vaktiyle, cetvelleri (Fas. I, Paris, 1839) neşretmeye teşebbüs eden Sédillot tarafından iki cild hâlinde neşir ve tercüme edildi (Paris, 1847—1853).

E. B. Knobel, İngiltere'deki bütün yazmaları gözden geçirerek Farsça ve Arapça bir lügatçe (Washington, 1917) ekleyerek *Zîc* („*Catologue of Stars*")'i neşretti. Eserin aslının Arapça mı, Farsça mı yoksa Türkçe mi olduğu münâkaşa mevzuudur. Elimizde bulunan Farsça metin, muhtemelen asıl metindir. Eser, 841 (1437)'de yazılmış olmalıdır. Uluğ Bey, galiba bahsettiği bütün yıldızları müşahede etmemiş, arz ve tul dâirelerini Batlamyus'tan almıştır.

Astrolojiye lüzûmundan fazla yer vermiştir. Bununla berâber, Sédillot (*ayn. esr.*, I, CXXXII), Uluğ Bey'le birlikte şarkta astronomiye âit çalışmaların bittiğini söyleyebilmiştir.

Uluğ Bey, harp ve siyâsette daha az başarılı olmuştur. Özbekleri Aksu'ya kadar geri sürdü ise de, Borak Oglan ve Muḥammed Cūkī'nin süvârileri derhal intikam alıp, Hokand'a kadar ilerleyip ülkenin altını üstüne getirdiler (828 = 1421). Uluğ Bey, Şâhruh'un hayatta kalan yegâne çocuğu sıfatıyla, babasının ölümü üzerine iktidarı ele aldı (25 zilhicce 850 = 12 mart 1447); fakat ümitsizliğe kapıldığından birkaç ay hareketsiz kaldı ve onun bu durumu, Timurlu emîrlerine, ona karşı ayaklanmaları için imkân verdi. Gevher Şâd, tahtı Uluğ Bey'in oğlu ʿAbd al-Laṭîf'e sağlamak istiyordu. Ancak ʿAbd al-Laṭîf, yanlış haberlere aldanıp, Gevher Şâd'ın, Şâhruh'un ölümünden az sonra onu maiyeti ile birlikte esir alarak Semnān'a götüren diğer taht müddeîsi ʿAlāʾ al-Davla'yi tuttuğu zannına kapılmıştı.

ʿAbd al-Laṭîf, Semnān'dan Herat'a hareket etti ve burayı ele geçirerek kendini hükümdar ilân etti. İbrahim Sultan'ın oğlu olan Sultan ʿAbd Allāh, Şîrâz mıntıkasını ele geçirdi. Suyurgatmış'ın oğulları ile birlikte Gazne ve Kâbil'de yeni bir devlet kurdu.

Diğer iki şehzâde, Muḥammed Mîrzā ve Bābur Mîrzā da iktidara gelmek arzusunda idiler; bunlardan ikincisi, kendini Cürcân ve Mâzenderân'ın hâkimi ilân etti. Nîşâpûr'dan esirleri ile birlikte dönen ʿAbd al-Laṭîf emîrlerden Mîrzā Ṣāliḥ ve Uvays'in tutumları karşısında şaşırdı. Esirler serbest bırakıldı ve kaçan ʿAbd al-Laṭîf yakalanıp, ʿAlāʾ al-Davla'nin huzuruna getirildi; ʿAlāʾ al-Davla kendisine efendice davrandı.

Uluğ Bey nihâyet vezirlerin tavsiyelerini dinleyerek Horasan'a hareket etti. Rakibi Abū Bakr ile anlaşma arzusunda olduğundan, kızını onunla evlendirdi, fakat kendisine ihânetini tesbit ettikten sonra onu hapsetmek zorunda kaldı. Ceyhun'u geçen Uluğ Bey, Belh'de ʿAbd al-Laṭîf'in yaptıklarını affederek onu sıkıntılarından kurtarmak üzere başveziri Nizām al-Dīn Mîrek'i Herat'a gönderdi. Fakat Bābur Mîrzā, Horasan'ı istila etti ve Cām'da, ʿAlāʾ al-Davla'nin öncü kuvvetlerini bozguna uğrattı. Bābur Mîrzā ile Uluğ Bey arasında kalan bu öncüler Uluğ Bey'e teslim oldular.

Esirler mübadele edildi ve ʿAbd al-Laṭîf Belh vâlisi oldu. Uluğ Bey'in korkusundan ʿAlāʾ al-Davla'nin kumandanları kendisini, Bābur Mîrzā ile barış yapmağa zorladılar. Ḥabūşān hudut olacaktı.

ʿAbd al-Laṭîf'in, rehineleri almak üzere gelen müfrezeye karşı başarısız bir hücumdan sonra, rehinelerin hepsini katletmek sûretiyle ortaya koyduğu hâinlik yeni düşmanlıklara sebep oldu. ʿAlāʾ al-Davla yağma akınları düzenledi. Ancak Şâhruh'un yegâne vârisi olduğunu iddia ederek, Belh'deki katliâmının intikamını almaya karar veren Uluğ Bey'in tehditleri üzerine tasarladığı seferden vazgeçti. ʿAbd al-Laṭîf, babasının Ceyhun'u geçişi sırasında ona kalabalık kuvvetlerle yardım etti. ʿAlāʾ al-Davla, Tarbāb'da uğradığı hıyanet üzerine yenilip, Meşhed'deki ağabeyi Bābur Mîrzā'ya sığındı. Bābur Mîrzā, topraklarını tekrar elde etmek için ʿAlāʾ al-Davla'ye yardım etmeye söz verdi. Buna razı olmuş gibi görünen Uluğ Bey, ona kanmadı ve Herat ile kalelerini işgal etti. İsferâyîn'e giderek, orada ordusunu ikiye ayırdı. Bunlardan birincisi Mîrzā ʿAbd-Allāh Şîrāzî'nin kumandası altında Bistam'ı muhâsara edecek, ikincisi ise, ʿAbd al-Laṭîf'in kumandası altında Esterâbâd'a doğru ilerleyecektir.

Bu esnâda Özbekler Mâverâünnehr'i istila ettiler. Semerkand yağma edildi. Uluğ Bey acele ile Şâhruh'un lahdini ve Herat'taki hazineyi alarak döndü. Onun artçı kuvvetleri Bābur Mîrzā tarafından hücuma uğradı ve Mâverâünnehr'i geçerken, Özbekler, onların ağırlıklarını ellerine geçirdiler. Nihâyet Uluğ Bey, babasının cenâze töreninin yapıldığı Buhârâ'ya vâsıl oldu. Türkmenlerle Özbeklerin çatıştığı Horasan büyük bir kargaşalık içindeydi. Kara-Koyunlu Emîr Yār ʿAlī, Neretū kalesinden kaçıp, Herat'ı muhâsara etti. Uluğ Bey şehri kurtardı ise de, dönmesi üzerine Bābur Mîrzā ayaklanıp, hücuma geçti. ʿAbd al-Laṭîf babasının yanına kaçtı; Yār ʿAlī ansızın şehre girip taç giydi ve buranın sevilen adamı oldu ise de, Bābur Mîrzā'nın gizli adamlarından biri tarafından kendisine bir uyuşturucu verildi ve îdam edildi.

Zilhicce 852 (şubat 1449)'de bütün Horasan gülünç denecek bir tazminat karşılığında Bābur Mîrzā'ya geçti. Küçük Tūn şehri, oğlu ile yer değiştiren ʿAlāʾ al-Davla'ye tâbi oldu. Bu ikisi tuzak kurmakla suçlanarak, Herat'ta çetin bir esirlik hayatına mâruz kaldılar. Hoşnutsuzluk umûmî idi: Bābur Mîrzā içki, sefahat, yetersizlik ve memurlarının halktan aldıkları haraç yüzünden suçlanıyordu. Güçlü Emîr Hindūke, Badgīs'e karşı sefer yapmayı reddederek ülkeyi Uluğ Bey'in yardımı ile kalkındırmak istedi ve Uluğ Bey'e gizli vazife ile Eydekū'yu gönderdi. Eydekū, ʿAbd al-Laṭîf tarafından yakalandı ve Bābur Mîrzā'ya yollandı, o da herşeyi itirâf etti. Hindūke, büyük meziyetlerine rağmen yenilerek öldürüldü.

ʿAlāʾ al-Davla kaçıp Sîstan'a, sonra Fârs'ın da sâhibi olan kardeşi Muḥammed Mîrzā'nın hüküm sürdüğü Irak'a gitti. Bu ikisi, Horasan'ı zaptedip, Cām'da Bābur'a ağır bir mağlûbiyet tattırdı; Bābur Mîrzā sekiz süvârisiyle ʿİmād kalesine sığındı. Herat'ta Muḥammed Mîrzā onu çok iyi bir şekilde karşıladı. Yeğeni İbrahim'i kurtardı ve Bābur'ün oğlu Şah Maḥmud'u annesine gönderdi. ʿAbd al-Laṭîf'in, babasına karşı türlü şekilde izah edilen bir kini vardı: Uluğ Bey, Terāb savaşı tebliğinde, onun adı yerine diğer oğlu ʿAbd al-ʿAzīz'in adına yer vermişti. Herat'ta yıldız falına bakarak kendisini öldüreceğine inandığı oğlu ʿAbd al-Laṭîf, Belh'i ele geçirdi.

Şâhruhiye'de babasını ve kardeşi ʿAbd al-ʿAzīz'i mağlûb ve Uluğ Bey'i, Abbas adındaki bir İranlı hizmetkârına teslim etti; Uluğ Bey, iki yıl sekiz aylık bir saltanattan sonra sahte bir muhâkeme ile 10 ramazan 853 (27 teşrin I. 1449)'te Abbas tarafından îdam ettirildi. Bu cinayetten sonra Timur imparatorluğu büyük bir hızla parçalandı. Her sâhada saltanat müddeîleri zuhur etti. Bunların çoğu maksadlarına ulaştılar. Altı ay sonunda ʿAbd al-Laṭîf de fecî bir âkibete duçâr oldu.

Bibliyografya : Mīrḫvānd, *Rawżat al-Ṣafā*, Bombay, 1271, VI, 195, 202—205, 208; Ḫvandamīr, *Ḥabīb al-Siyar*, Tahran, 1271, III, 174, 191, 199, 218; Muʿīn al-Dīn İsfizārī, *Rawża*'dan parçalar, *JA*, 1862, XX, 277—284; krş. ʿAbd al-Razzāḳ Samarḳandī, *Maṭlaʿ al-Baḥrayn* (nşr. Browne), s. 361—366; Davlatşāh, *Taẕkira* (nşr. Browne), s. 361-366; A. Sédillot, *Introduction aux Prolégomènes*, metni ihtivâ eden cildin başında; E. Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols de Rashîd ed-Dîn*, Leyden, 1920; E.G. Browne, *Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge, 1920, s. 192, 386—390, 501—503; Lucien Bouvat, *L'Empire Mongol* (*2ème phase*), Paris, 1927, s. 123—129; ayn. mll., *Essai sur la civilisation timouride*, *JA*, 1926, CCVIII, 248—250.

Uluğ Bey'in astronomi ile ilgili çalışmalarına dâir neşriyattan yukarıda bahsedilmiş olup, müsteşrik olduğu kadar, bir hey'et âlimi de olan J.M. Faddegon bu eserler üzerinde husûsî bir çalışma yaparak bize onlar hakkında değerli bilgiler vermiştir.

(L. BOUVAT.)

[Bu maddenin yazılmasından sonra yapılan araştırmalar sâyesinde Uluğ Bey'in ilmî faâliyeti, yetiştiği muhit ve Semerkand rasathânesinin durumu gibi hususlar daha vâzıh olarak ortaya çıkmıştır.

Uluğ Bey rasathânesinin birinci müdürü Ġiyaṯ-al-Dīn-i Kāşī [b. bk.]'nin bir mektubundan öğrenildiğine göre, Uluğ Bey daha küçük yaşlarından itibâren kendisine müsâit bir muhit buldu. O, henüz onbeş yaşlarında iken Semerkand'da sistemli bir ilmî çalışma mevcuttu. Nitekim Kadızâde-i Rûmî'nin Bursa'dan Horasan bölgesine göç ile Semerkand'da yerleşmesi de bu ciheti te'yid etmekte olup, Kadızâde'nin, talebesi olan Uluğ Bey üzerinde büyük bir te'sîri olduğu anlaşılmaktadır. Uluğ Bey'in daha çocukluğunda Merâga rasathânesinin harâbelerini ziyâret etmiş olması da, onun astronomiye karşı duyduğu alâkanın çok gerilere gittiğini gösterir. Kāşī'nin ifâdesine göre, Uluğ Bey'in de katıldığı medrese toplantılarında daha çok riyâziye üzerinde durulmakta idi. Kāşī, bu mektubunda ayrıca Uluğ Bey'in zihnî hesaptaki mahâreti ve istisnâî hâfıza kudreti üzerinde de ısrarla durur. Yine bu mektup sâyesinde, Uluğ Bey'in medresede *Tuḥfa* ve *Taẕkira* üzerinde de ders verdiğini öğreniyoruz. Uluğ Bey, görünüşe göre, medresedeki ilmî çalışmalar dışında sarayında da ilmî toplantılar yapmakta idi. 823 (1420) veya 824 (1421) tarihlerinde yazılmış olan bu mektuptan, o sıralarda yirmi altı veya yirmi yedi yaşlarında olan Uluğ Bey'in geniş bir kültüre sâhip bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Elimizdeki mektubu, diğer kaynaklarla da karşılaştıracak olursak, Semerkand'daki rasathânenin inşâsına da yine 823 veya 824 tarihlerinde başlanılıp, kısa zamanda inşâatın tamamlandığı neticesine varılır. Bailly (*Histoire de l'Astronomie Moderne depuis la fondation de l'école d'Alexandrie jusqu'à l'époque de MDCCXXX*, Paris, 1785, I, 259)'ye göre Uluğ Bey'in etrafında toplanan ilim adamlarının sayısı yüzü aşkındı. Aydın Sayılı da, Kāşī'nin adı geçen mektubuna dayanarak bu rakamın hakikate yakın olduğunu söylemektedir. Kendisine gelinceye kadar, Nâsır-ı Tûsî'nin *Zīc-i Îlḫānī*'si kullanılırken, bunun tatminkâr olmadığını gören Uluğ Bey, Semerkand rasathanesinde bir rasat kuyusu inşâ ettirerek yeni rasatlar yapılmasını sağladı. Önce Giyāṯ al-Dīn Camşīd'in yürüttüğü bu rasatlar, o ölünce Kadızâde-i Rûmî ile, o da vefat edince Ali Kuşçu ile devam etti. *Uluğ Bey Zîci* (bunun bir nüshası için bk. Bayezid Kütüp. nr. 4612) Semerkand rasathanesinde yapılan çalışmaların bir mahsûlüdür. Burada kullanılan âletlerin, evvelkilerden bâzı farklılıklar gösterdiği de görülmektedir (bk. Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, Ankara, 1960, s. 285 v.d.). *Bābur-nâme*'de 3 katlı olduğundan bahsedilen Semerkand rasathanesinden, 1908'de Rus arkeologu V. L. Viatkin'in yaptığı hafriyat sonunda sâdece rub'u dâiresinin bir kısmı bulunmuştur.

Yine Kāşī'deki kayıtlardan Uluğ Bey'in iyi huylu, zarif, alçakgönüllü bir kimse olduğu, ilmî şahsiyetinin, dürüstlük ve ciddiyetinden kuvvet aldığı anlaşılmaktadır.

Bibliyografya : Taşköprîzâde, *Şaḳāʾiḳ al-nuʿmāniya* (Türk. trc. M. Mecdî), İstanbul, 1269, s. 37—40; W. Barthold, *Uluğ Bey ve zamanı*, Türk. trc. İstanbul, 1930 (bilhassa s. 109—121); Fuad Köprülü, *Meraga Rasathanesi*, *Belleten*, 1942, VI, 211—215; A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde ilim*, İstanbul, 1943; T.H. Kari-Niiazov, *Astronomischeska shkola Ulugbeka*, Moskova, 1950, s. 55—60; Aydın Sayılı, *Uluğ Bey ve Semerḳand'deki ilim faaliyeti hakkında Ġiyasüddin-i Kâşî'nin mektubu*, Ankara, 1960.]

[Bu madde ORHAN F. KÖPRÜLÜ tarafından ikmâl edilmiştir.]

UMAYYA. [Bk. ÜMEYYE.]

UMÂN. ʿUMĀN, Ummân, Basra körfezinde ismen müstakil bir devlet olup, bu körfezdeki Ra's Masandum'dan Ra's Sakar'daki Hadramût'un şark hududuna kadar uzar. Bu bölgenin genişliği tarihin seyri içinde çok değişik

olmuştur. Meselâ Iṣṭaḫrî, ʿUmān'ın genişliğini 300 fersah ve Mahra havâlisini buraya dâhil olarak gösterdiği halde, İdrîsî burasını müstakil bir memleket olarak tanıtmıştır. ʿUmān, şimâl-i garbîde Baḥrayn eyâletine dayanmakta (al-Ḥacar), cenupta ise, Yemen ve Ḥadramût ile hem-hudud idi. Bu sultanlık en büyük genişliğe Sulṭān İbn Mālik b. al-ʿArab b. Sulṭān zamanında kavuştu. Onun idâresinde ʿUmān devleti, sâdece Culfâr'a kadar Ra's al-Ḥadd havâlisini içine almakla kalmamış, buraya aynı zamanda Baḥrayn ve bilhassa Afrika sâhilindeki diğer bölgeler de dâhil olmuş ve sultanın oğlu Sayf burada Kilva ile Zengibar'ı zaptetmiştir. Halen müstakil bölge olarak ʿUmān, Arap yarımadasının bütün cenûb-i şarkî bölgesini içine alır; buraya, Zufâr ile birlikte, yarımadanın cenup sâhilinde takrîben 500 ingiliz mili uzunluğunda şerit hâlindeki arâzi dâhildir. Maşḳaṭ'da yelkenli gemi sâhiplerine Fransız bayrağının verilmesi dolayısıyla İngiltere ile Fransa arasında ihtilâf çıkmıştı; bunun üzerine, La Haye'de bulunan Milletlerarası Adâlet Divanı'nın 1905'te aldığı kararla, memleketin cenup hududu Ra's Sakar olarak tesbit edilmiş ve Ḫōr Kalbe'ye kadar uzanan sâhil, ʿUmān'a âit olarak gösterildiği gibi, sultanın Ra's Dibba'den Tibba'ye kadar imtidat eden Ra's Masandum yarımadası üzerinde hâkimiyet isteği de her iki büyük devlet tarafından açıkça kabûl edilmişti. Fakat tabiî bu, sultanın hakiki nüfuz ve kuvvetinin Maşḳaṭ ile Bāṭına sâhil bölgesini aşmasını zorlukla önlemiştir. Böylece, adı geçen bölgelerle birlikte ʿUmān'ın nüfûsu 500.000, asıl ʿUmān'ın ise, ancak 34.300 olarak tahmin edilmekte idi. Din bakımından bilhassa cenup havâlisinde İbāżî'ler ekseriyettedirler; ancak şimâl tarafları daha çok sünnîlerle meskûndur. Eskiden memleketin en mühim şehri Ṣuḥār [b. bk.] iken, bugün merkez şehri Maşḳaṭ'tır. 1930'larda, kesîf bir yerleşme bölgesi olan Bāṭına'nın takrîben 105.000, Vādî Samāʾil'in 2.800, Maşḳaṭ'ın 10.000, Maṭraḥ'ın 11.000, Ṣūr'un 12.000, Ṣuḥār'ın 7.500 nüfûsu vardı. ʿUmān, idârî bakımdan dört bölgeye ayrılır: 1) Benî Abū ʿAlî bölgesi ile Bedîʿa-'nın cenûbundaki bütün arâziyi içine alan Caʿlān; 2) Bedîʿa'dan Makiniya'ya kadar asıl ʿUmān; 3) Buradan al-Buraymi'ye kadar uzanan Durra; 4) Sib'den Ḫōr Fakkān'a kadar ince sâhil şeridini içine alan al-Bāṭına. Avârız bakımından bu memleket bir dağ silsilesi ile dikkati çeker. Bu silsile Maşḳaṭ'tan cenup istikâmetinde Ṣūr'a kadar dik bir şekilde sâhil boyunca uzanır; ancak Maşḳaṭ'ın şimâlinde, oldukça geriye doğru arâzinin içine girer. Önünde münbit al-Bāṭına ovası vardır. Burası, hiçbir yerde o kadar geniş olmamakla birlikte, bir bakıma, 20—40 İngiliz mili genişlikteki, Yemen'in Tihāma ovasına benzer. Rustāḳ'ın cenûbundan takrîben 23. arz dâiresinin altında, hemen hemen birinci dağ silsilesine enlemesine olarak ikinci bir sıradağ yer alır. Bunun en yüksek kısmı olan Cebel Aḫżar hemen hemen 10.000 İngiliz kademi irtifaında olup, bölgenin en yüksek noktasını teşkil eder. Bu silsile Raʾs Masandum'a kadar sâhile muvâzî olarak uzanır ve o yolda Raʾs al-Ḥème'ye kadar uzayan ikinci bir sıradağ ayrılır. ʿUmān'ın en verimli kısmı birkaç defa adı geçen al-Bāṭına sâhil ovası olup, burada hurma ağacı ile birlikte hububat ve her türlü meyve yetiştirilir. Eski Arap coğrafyacıları bile ʿUmān hurmasını metheder ve al-Aṣmaʿî de haklı olarak, ʿUmān'ı bir bahçeye benzetir. Meyvelerden muz, nar ve ünnab zikre değer. Şüphesiz ʿUmān'ın epeyce bir kısmı zirâate elverişli değildir; tabiatıyla bu kısım, Arabistan'ın çöl bölgesine yakın yerler olup, yine de burada, meselâ Benî Abū ʿAlî'den Nezva'ya giden yol üzerinde olduğu gibi, dağlar arasında verimli vâhalar bulunur. Bunlar İbn al-Faḳîh'in zikrettiği üzre, yeraltı su kanallarıyla sulanır. Suyun satıhtan çok aşağıda bulunmadığı veya yeraltı su damarlarının geçtiği yerlerde zirâat için gerekli su, kuyulardan sağlanır. ʿUmān'ın iklimi pek sıcak olup, ancak serinletici deniz rüzgârları ile oldukça mülâyimleşir; Maşḳaṭ'ta temmuz veya ağustosta âzami sıcaklık 31 veya 33 derecedir. Bir ay zarfında nadiren 3—4 günden fazla yağan yağmurlar şiddetli fırtınalarla kışın teşrin I.'den marta kadar sürer. Sonra yüksek dağlarda bâzan kar görülür. Maşḳaṭ'ta yağmur miktarı 75—150 mm. dir.

ʿUmān'da hububattan buğday, darı, az miktarda pirinç; meyvelerden demirhindi, mango, muz, nar, ayva, fıstık, agrumi, üzüm, badem, incir, ceviz, karpuz, kayısı, kiraz; ayrıca pamuk, şekerkamışı ve çivit de yetişir. Hayvancılıkta bilhassa sığır yetiştirmeye ehemmiyet verilir. Eskiden kuvvetli ve sür'atli ʿUmān devesi ile merkebi meşhurdu. Eski Arap coğrafyacıları (İbn al-Faḳîh) bile ʿUmān'ın, halkın büyük bir kitlesinin (bilhassa al-Bāṭina'de) yiyeceğini te'min eden balık zenginliğinden sitâyişle bahsederler. Vaktiyle çok gelişmiş olan zenâat, sonraları Maşḳaṭ, Nezva ve ʿİbrî'de mütevazı dokumacılığa, son iki yerde boyacılığa ve Maşḳaṭ'da silâh imâlâtına inhisar etmiştir. İdrîsî, Ṣūr, al-Maḥcama burnu ve Damār'da inci avcılığından bahseder. İnci avcılığı, al-Baḥrayn'da gelirin yarısını (10—15.000.000 rüpye) te'min etmekte idi.

Arap lisâniyatcıları (İbn al-ʿArabî), ʿUmān kelimesini „devamlı olarak bir yerde bulunmak" mânasına gelen *ʿamana*'den müştak olarak gösterirler. Fakat bâzılarına göre ise,bu ad, ʿUmān şehrini kurduğu rivâyet edilen ʿUmān b. İbrāhîm Ḫalîl'den gelmektedir. Bunun ehemmiyeti vardır; zîrâ Antik çağ müellifleri, Omana Plinius, *Nat. Hist.*, VI, 149), „Ομανου'εμποριον" (Ptolemäus, VI, 7, 36) adında bir şehri bilmektedirler; burası, sonradan en mühim ticâret şehri olan Ṣuḥār ile birleştirilmiştir. al-Muḳaddasî (s. 35), ʿUmān'ı dünya ticâretindeki ehemmiyeti bakımından Aden ve Mısır ile bir tutmuş ve burasını

(s. 426) Şîrâf ile birlikte Çin'in dış avlusu olarak göstermiştir. Ancak bu durumdan ʿUmān halkı lâyıkıyla istifâde etmiş gibi görünmez. Zîrâ ʿUmān ahâlisi yalancı, hilekâr, şerefsiz kimseler olarak tanınmışlardır; hattâ İbn al-Faḳîh (s. 92) onlara daha ağır isnadlarda bulunur. Ticâret ve zirâatle sağlanan refahı, Abbâsîler zamanında ödenen 300.000 dinar vergi de isbat etmektedir. Nitekim beher hurma ağacı için yılda bir dirhem ödenmiştir (Muḳaddasî, s. 105).

ʿUmān'ın eski tarihi için Cl. Huart'ın eserine bakılabilir. İngiltere'nin ʿUmān ile münâsebetleri, memleketin kaderi üzerinde müessir olmuştur. Bu münâsebetler, 1798'de Şarkî Hindistan Kumpanyası ile sultan arasında yapılan bir andlaşma üzerine başlamıştır. Buna göre, harp sırasında Fransızlar ile Hollandalılar ʿUmān'a sokulmayacaktı. Bu andlaşma 1800'de Şarkî Hindistan Kumpanyası memurlarından birinin devamlı olarak Maşḳaṭ'ta yerleşmesi ile netîcelendi. Tabîatıyla bu temsilcinin yanına Fransa'nın Sayyid Saʿîd b. Sulṭān ile 1807 ve 1808'de yaptığı anlaşma üzerine bir Fransız müşâvir de katıldı. Ancak İngilizler tarafından Mavritanya'nın işgali (1810), Fransa'nın itibârına bir darbe indirdi. 1833'te Amerika Birleşik Devletleri ile ʿUmān arasında yapılan muahedeye benzeyen bir ticâret anlaşması, 1839'da İngiltere ile Maşḳaṭ arasında akdedildi. Bunun ardından 1844'te Fransa ile yapılan ticârî andlaşma bu devlete en müsâit şartlarla birlikte tebaasının Maşḳaṭ'ta serbestçe ticâret yapmasını sağladı. 1862'de İngiltere ile Fransa, ʿUmān'a istiklal te'minatı verdiler. Bununla birlikte İngiltere muhtelif buhranlı zamanlarda sultanı faal bir şekilde desteklemek ve mâlî taahhütlerini ödemek sûretiyle ʿUmān üzerinde nüfûzunu te'minat altına almasını bildi. 1891'de aynı zamanda iki devlet arasında ticâret ve denizciliği tanzim eden bir dostluk andlaşmasında sultan, kendisi ve halefleri tarafından ʿUmān'ın hiçbir bölgesinin herhangi bir şekilde İngiltere'den başka bir devlete verilmeyeceğini taahhüt etmişti. Fakat sonra 1898'de sultan, —bu taahhüdüne ters düşecek şekilde—kendi memleketinde Fransa'nın bir kömür istasyonu te'sîsine müsâade etmek isteyince, İngiltere'nin ültimatomu üzerine, bu kararını geri almak zorunda kalmıştı. Bunun üzerine Fransa'nın zararı, Mukallā [b. bk.]'da bir kömür istasyonu kurmasına müsâade edilmek sûretiyle karşılanmıştı. Silâh ve köle sevkiyatını kötüye kullanan Maşḳaṭ gemilerine sefer kâğıdı ve Fransız bayrağı verilmesine dâir Maşḳaṭ'daki Fransız konsoloslarının aldığı karar, anlaşmazlığı ciddî şekillere soktu. Bu dâva konusu La Haye'deki Adâlet Divanı'nca ele alınarak, yalnız 2 kânun II. 1892'den önce izinli olan kürekli gemilerin sevk izninin uzatılacağına karar verildi. Bu yüzden daha 1917'de sâdece 12 ʿUmān gemisi Fransız bayrağını taşıyabilmiştir. Bununla ʿUmān'da Fransa'nın siyâsî nüfûzu fiilen ortadan kalkmış, buna karşılık İngiliz hâkimiyeti sağlam bir şekilde kurulmuştur.

[ʿUmān'da hâlen iş başında bulunan hânedan iktidarı 1749'da ele geçirmişti. Bu sülâlenin 13. sultanı olan Saʿîd b. Taymūr, 1932'de iş başına geçmiş ve İngilizlerle 1798'den beri sürdürülen iyi münâsebetleri, 5 şubat 1939'da imzâlanan bir ticâret ve dostluk andlaşmasıyla tekid etmişti. Saʿîd b. Taymūr, 1970'te İngiltere'de yetişmiş olan oğlu Dabbūs b. Saʿîd tarafından tahttan indirilmiştir. Yeni sultan iktidarı ele geçirince ülkenin modernleştirilmesine başlamıştır. Ancak burada bugün de bir sanâyi yoktur.

Ülkenin başlıca zenginliğini, Rub al-Ḫālī kıyı şeridinde açılan petrol kuyuları teşkil etmektedir. 1970 başlarında sultanlığın sâhib olduğu petrolden aldığı hisse 150 milyon dolar civârında idi. Bununla birlikte ʿUmān'ın petrol rezervi Orta-şarkın ancak % 2'sini teşkil eder. Çıkan petrolün üçte biri Japonya'ya, geri kalanı ise, Avrupa'ya sevk olunur. ʿUmān'ın, petrol dışındaki ticâreti İngiltere, Hindistan, Pakistan ve Basra körfezindeki devletlerledir.

1960 sonlarından beri ʿUmān bütçesinin yarısından fazlası, Kızıl Çin ile Yemen Demokratik Cumhuriyeti'nden yardım gören Cofar'daki âsîlerle uğraşmaya ayrılmıştır.]

Bibliyografya: al-Iṣṭaḫrî, *BGA*, I, 25; İbn Ḥavḳal, *BGA*, II, 32 v.d., 38; al-Muḳaddasî, *BGA*, III, 34 v.d., 70 v.d., 97 v.d., 103, 105; İbn al-Faḳîh al-Hamaẕānî, *BGA*, V, 16, 35 v.d., 92, 104, 135; Ḳudāma, *BGA*, VI, 249, 251; İbn Rusteh, *BGA*, VII, 93; al-İdrîsî, *Kitāb Nuzhat al-Muštāḳ* (trc. A. Jaubert), Paris, 1836, I, 151 — 154; Yāḳūt, *Muʿcam* (nşr. Wüstenfeld), III, 717 v.dd.; *Marāṣid al-Iṭṭilāʿ*, (nşr. T.G.J. Juynboll), Leiden, 1853, II, 277 v.d.; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhag, 1772, s. 295—308; *J. R. Wellsteds Reisen in Arabien* (nşr. E. Rödiger), Halle, 1842, I, 1 — 282; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, Berlin, 1846, VIII/I, 255, 312, 373 — 383, 469 — 563; A. Sprenger, *Post und Reiserouten des Orients* (*Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes*), Leipzig, 1864, III/3, 145 v.d.; G.P. Badger, *History of the Imams and Seyyids of ʿOmân*, London, 1871; Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, Paris, 1913, II, 257 — 282; F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England* (*Hamburgische Forschungen*), Brunswick, 1916, I, 151 — 195; *Arabia* (*Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office*, London, 1920, nr. 61, s. 35 v.dd., 69, 75, 81 — 86; *Persian Gulf* (ayn. yer., London, 1920), nr. 76, s. 4, 7 v.d., 10 v.d., 26 v.d., 29 v.d., 31, 32, 37, 39 — 43, 64 — 69; C.J. Eccles, *The sultanate of Muscat and Oman, Journ. of the Central Asian Society* (1927), s. 14 — 42; E. v. Zambaur, *Man-*

nuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam, Hanover, 1927, I, 125 — 129, 213; Sir Arnold T. Wilson, *The Persian Gulf, an historical Sketch from the Earliest Times to the Beginning of the Twentieth Century*, Oxford, 1928, s. 8, 22, 27 v.d., 53, 60, 77 — 83, 197 v.d., 237 v.dd. [J. G. Lorimer, *Gazatteer of the Persian Gulf, ʿOmān and Central Arabia*, Kalküte, 1908 — 1915; V. Omar, *Il Sultanato di Oman*, Roma, 1912; Bertram Thomas, *Arab Rule under the Al Bu Saʿîd Dynasty of Oman, 1741 — 1937* (1938); G. Rentz, ed., *Oman*, Kahire, 1952.]

(A. GROHMANN.)

[Bu madde T.H. tarafından ikmâl edilmiştir.]

UMÂRA. ʿUMÂRA B. ABÎ'L-ḤASAN ʿALÎ B. ZAYDÂN AL-ḤAKAMÎ AL-YAMANÎ, bir Arap edib ve şâir (meşhur şâir Carîr [ölm. 115=733]'in torunlarından olan ʿUmâra [ölm. 239=853] ile karıştırılmamalıdır) olup, 515 (1121)'te Yemen Tihâme'sindeki al-Zarāʾib bölgesinde Vasāʿ vâdisinde bulunan Murṭān şehrinde doğmuş ve 2 ramazan 569 (6 nisan 1174)'da Salâh ed-Din Eyyûbî [b. bk.]'nin emriyle Kahire'de îdam edilmiştir. Yemen, o sıralarda süregelen dâhilî harpler dolayısıyla birçok küçük emîrliğe bölünmüştü. Gelenek halindeki bilgi bilhassa büyük şehirlerde henüz inkişaf etmişti.

İçinde, münâsebette bulunduğu vezirlerle ileri gelen devlet adamlarından bahsettiği *al-Nukat al-aṣrîya* (aş. bk.)'sinin başında verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre (s. 7), ʿUmâra, ilk tahsilini Murtān'da yaptı. Bir vesîle ile ismini andığı ʿAṭiyya b. Muḥammed b. Harām adlı hocası hâriç, bu devresi hakkında bir şey bilmiyoruz. Murtān'da içlerine yabancıların karışmadığı ve dolayısıyla dilleri bozulmamış bir halk yaşamaktaydı. ʿUmâra'nın anne ve baba tarafından dedeleri, buranın idâresini başarıyla yürütmüş kimselerdi. Kardeşi Yaḥyā'nın tarihe (: *ayyām al-ʿArab*) dâir geniş bilgisi vardı. 6 yaşlarında iken dedesini kaybeden ʿUmâra, onun bu vazifesini babasının yüklendiğini söylemektedir. 529—530 (1134—1135) yıllarında geçirdikleri kıtlığı müteâkip, 531 (1136)'de ebeveyni onu vezir Muslim b. Saḥt'la birlikte Zabîd'e yollar. Burada, cuma namazı hâriç, hiç dışarı çıkmadan medresede 4 sene müddetle ciddî bir tahsil görür. Orada bilhassa ʿAbdullāh b. al-ʿAbbār ve diğer âlimlerin yanında husûsiyle şâfiî fıkhını öğrendi. 535 (1140)'te icâzet aldı; anne ve babasını ziyâret etti ve müteâkip 3 sene Zabîd'in aynı medresesinde ders okuttu.

539 (1144)'da babası, yanına 5 oğlunu alıp, Zabîd'e geldi. ʿUmâra babasına bu gelişinde yazdığı bâzı şiirleri okutmuştu. Bunları beğenen babası, oğlundan hiçbir müslümanı hicvetmemeğe dâir vaad aldı. ʿUmâra, vezir al-Ṣâlih'in huzurunda kendisini hicveden biri hâriç, kimseyi hicvetmediğini söylemiş (s. 23) ise de, eserinde bâzılarına yazdığı hicviyeler görülmektedir (bk. s. 312, 330).

Zabîd'de iç harp şiddetlenince, ʿUmâra bir, müddet kendisiyle yakın münâsebetler te'sis ettiği edebiyata düşkün Alî b. Mahdî'nin bulunduğu küçük sâhil şehri Anbara'de kaldı. Zabîd'den dönünce tetkiklerine devam etti ve 538—548 (1143—1153) yılları arasında Zabîd ve Aden arasında, neticede kendisini Zabîd'de hüküm süren Habeş asıllı Banî Nacāḥ'ların sarayıyla münâsebetler kurmağa zorlayan, ticârî işlere atıldı. O âileden bâzıları ile birlikte 538 (1143)'de ilk haccını yapmış ve herhalde bu sırada Zabîd meliki Fâtik'in annesi Melike al-Ḥurra ile tanışmış, böylece vezir Abū Muḥammed Surar al-Fātiki ile görüşmüştür (s. 24). Aden'de bir edebiyat çevresi bulmuş ve şiirdeki istidadını geliştirmeğe muvaffak olmuştu. [Mezkûr ticârî faâliyetlerin onun mâlî imkânlarını da büyük ölçüde artırdığı, bizzat kendi ifâdelerinden anlaşılmaktadır (s. 28). Nacāhî'lerle Aden'de hüküm süren Zurayʿî'ler arasındaki rekabet, Zabîd'de ona karşı, hayatını tehlikeye sokan ve Yemen'i terke zorlayan bâzı desiseler hazırlanmasına sebebiyet vermişti. 549 (1155)'da Mekke'ye hacı olarak gelmiş ve 550 (1155)'de o zamanki şerif İmâm al-Ḥaramayn Ḳāsim b. Hāşim tarafından vazifeyle Mısır'daki Fâtımî'lere gönderilmişti.

ʿUmâra, rebîülevvel 550 (1155)'de Mısır'a geldi. O sırada halife al-Fāʾiz b. al-Ẓāfir idi. Vezir al-Ṣâlih Ṭalāʾiʿ b. Ruzzîk tarafından kabûl edilmiş olan şâir, ona bir kaside de sundu. Vezirin büyük ihsanlarına mazhar olan şâir, onun huzurunda edebiyat âleminin büyük simâları ve ileri gelen devlet adamlarıyla da tanışmak fırsatı buldu (s. 31—35). ʿUmâra, al-Ṣâlih'e daha sonra da kasideler yazacaktır. Aynı yıl Mekke'ye dönerek hacca yetişti. Bu sırada Abbâsî halîfesi al-Muḳtafî (b. bk.), Amîr al-Ḥaramayn'den, Kâbe üzerine gümüşle kaplı diğer bir kapının yapılmasını istemiş, gereken gümüşü ʿUmâra'dan sağlamıştır (s. 41). ʿUmâra, 551 (1156)'de son defa olmak üzere Zabîd ve Aden'i ziyâret ile 552 (1157)'de yeniden hacca gitti. İkinci defa vazifeyle gönderildiği Mısır'da yerleşti. Bizzat buraya mevkî ve servet te'mini için geldiğini (: *aṭlubu'l-cāhava'l-māla, Dīvān*, I, 287) söylüyordu. Daha sonraki hayatı bir Arap edîbine yakışır bir husûsiyet taşır. Hernekadar daha bir süre al-Kāżî ünvânını taşımışsa da, daha çok saray şâiri olarak faâliyet göstermiştir. Onun sözde Fâtımî halîfeleri olan al-Fāʾiz [b. bk; ölm. 555 = 1160] ve al-ʿĀżid [bk. mad. ÂDID; ölm. 567=1171]'e ithaf ettiği kasîdeler sahnede görülen kuklalar gibi değişen Ṭalāʾiʿ b. Ruzzîk (b. bk.; ölm. 556=1161), Ruzzîk (ölm. 558=1163), Dirgām (b. bk.; ölm. 559 =1164) ve Şirkūḥ (b. bk.; ölm. 564=1169)'a ithaf ettikleri kadar değildir.

Sarayın karışıklığı içinde ʿUmâra mevkiini korumasını bildi. Bu sırada vezir al-Ṣâlih'e, İmâmiye mezhebi aleyhinde bulunduğu iddiasıyla şikâyet edilmiş ve fakat netîcede bunun bir dedikodu olduğu anlaşılarak huzûra kabûl olunmuş ve ʿUmâra de vezire bir kasîde sunmuştur (s. 42). Bundan sonra vezirin toplantılarına da katılan ʿUmâra, bir gün Abū Bakr ve ʿOmar aleyhindeki konuşmalar üzerine hastalık bahanesi ile toplantıyı terk etmiş ve „eğer onlar olmasaydı elimizde ve elinizde islâmiyet kalmazdı. Hiçbir müslüman yoktur ki ona, bunları sevmek vâcip olmasın!" (s. 43—45) demiştir.

al-Ṣâlih ʿUmâra'yı takdir etmekte ve onun „tāʾ" redifli bir kasîdesinin beytini sık-sık tekrar etmekteydi (s. 46). Esâsında bir şâir olan ve edebiyat mensuplarını seven al-Ṣâlih'in huzurunda şer'î, edebî ve târihî mevzularda toplantılar yapılıyordu (s. 47—48). ʿUmâra'nın saraydaki bu hayatının al-Ṣâlih'in vefatından sonra, oğulları Macd al-islâm (s. 49) ve al-Nāṣir (s. 52) devirlerinde de devam ettiği görülüyor. Vefat, cülûs ve benzeri vesîlelerle şiir inşâdı Şâvar'in iki vezâreti sırasında da sürdü (s. 70—83). Bir aralık şiir söylemeyi bırakmak istemiş (s. 86), bu arzusunu vezir Şâvar'e de arzetmişti. Kahire'deki yangında Haliç kıyısında bulunan evinin yanması ve sonra da yağmalanması onu büyük zarara uğratmış, bu sırada Şâvar'den büyük miktarda mâlî yardım görmüştü (s. 88); vezirin kardeşi Rukn al-İslâm da ona bir iḳtāʿ vermişti (s. 135). ʿUmâra, büyük emîrler arasında al-Ẓāhir'i, kendisine diğerleriyle kıyaslanamıyacak derecede ihsanlarda bulunan biri olarak anar (s. 140). al-Ẓāhir'in kardeşinin kendisine gönderdiği 100 zira'lık kumaş yerine al-Mubarrad'in 10 büyük cüz tutarındaki *al-Ḳāmil*'inin bir nüshasını satın almasını istemişti (s. 151).

Salâh-ad-Din Eyyûbî ilk defa vezir olarak iktidara geçince, ona 565 (1169)'te şiirle af talebinde bulundu: galiba bunda muvaffak da oldu. Bu sülâlenin sona erişiyle, durumu zorlaşmıştı. ʿUmâra şi'î veya İsmâilî değildi (krş. ʿİmâd al-Din, *Ḫarîda*, nşr. Derenbourg, I, 399; yahut al-Canadî, *ayn. esr.*, II, 546 v.d.); ancak Fâtımîlerin şahıslarına karşı sevgisi vardı ve bunu herkesçe beğenilen bir mersiyesinde açıkça belirtmişti. Kısa bir müddet sonra, gayesi Fâtımîlerin ihyâsı olan bir tertibe katıldığı için diğer arkadaşlarıyla birlikte asılıp Kahire mezarlığına gömüldü.

Muâsırları arasında ʿUmâra, bilhassa fakih olarak tanınıyordu: Zabîd'de ona al-Farażî, Yemen'de al-Faḳîh (bk. al-Canadî, nşr. Derenbourg, II, 546) deniliyordu. Ferâiz'e dâir yazdığı birkaç elkitabı, daha hayatında iken ülkesinde yayılmıştı (bk. *al-Nukat*, nşr. Derenbourg, I, 23). Bunlardan hiçbiri bugüne kadar bulunamamıştır. O, bizce pek alışılagelmiş bir edip olarak bilinmektedir. Eserleri devrinin tarihi için büyük bir değer taşır; ancak bunların edebî değeri Derenbourg tarafından pek mübalega ile belirtilmiştir. İçlerinde belki en ilgi çekici olanı hal tercümesine dâir mufassal birçok bilgiler ihtivâ eden *al-Nukat al-ʿaṣrîya fi aḫbār al-vuzarāʾ al-Miṣrîya* (nşr. Derenbourg, I, 5—154: II, 503 —511)'dir ve bu eser kendi şiirlerinin bir antolojisi mâhiyetinde olup, muâsır Mısırlı vezirler hakkında bilgiler vermektedir. Eser, 558 (1162) yılından başlamakta, vezir olarak Şâvar'in ölümü (564= 1169)'ne kadar gelmekte ve ayrıca kendisinin bu vezirlerin yakınları ile, büyük emîrler arasındaki münâsebetlerini de içine almaktadır. ʿUmâra, Yemen tarihini Kadı al-Fāżil [b. bk.] (530—597= 1135—1200)'a ithaf etmişti; bu esere, onun teşviki ile 563 (m. 1167) yılında başlanılmış ve ertesi yıl tamamlanmıştı (nşr. H. C. Kay). Bu eser, selefi Zabîd emîri Cayyāş b. Nacāḥ (ölm. 498=1158)'ın, bize kadar gelmemiş olan ve *al-Mufîd fi aḫbār Zabîd* diye isimlendirilen, ayrıca *Târîḫ al-Yaman* adıyla anılan eseri örnek alınarak yazılmıştır. Burada esas ağırlık, bilhassa şahsen görüp yaşadığı hâdiselerde toplanmaktadır. Sayıları 9 olan *Tarassulāt*'ı daha az ilgi çekicidir (nşr. Derenbourg, II, 431— 490); bunlar Kadı al-Fāżil'ın meşhur *al-Rasāʾil*'inin te'siriyle, çok musanna ve müsecca bir üslûpla yazılmış bulunmaktadır. Arap şâirlerinden (bilhassa Yemenli) yapmış olduğu seçmeler bize kadar gelmemiş, fakat ʿİmâd al-Dîn tarafından *Ḫarîdat al-ḳaṣr*'da sık sık istifade edilmiştir. *Divan*'ının (nşr. Derenbourg, I, 155—394: II, 405—439, 511— 539) gerçek mânada tam bir metni yoktur; bilinen bütün yazmaları asla tamam olmayıp, derleme mâhiyetinde farklı metinler vermektedir; Fâtımîlere dâir meşhur kasîdesi, meselâ *divan*'ından değil de, münferid yazmalardan ve diğer kaynaklardan tanınmaktadır (Bunun Derenbourg tarafından İbn Vāṣil ve al-Maḳrîzî'ye göre verilmiş metni için bk. II, 612—616; krş. al-Ḳalḳaşandî, *Subḥ al-Aʿşā*, Kahire, 1914, III, 530—532). ʿUmâra, şâir olarak tamamıyle muahhar Abbâsî şiir geleneğinin temsilcisi idi. Kasîde üslûbuna nümûne olarak Başşâr, Mihyār ve al-Buḥturî'yi (*Divan*, I, 266-267), almıştır; bunlara Abū Tammām (bu, Arap münekkitlerince de mâlûmdur, bk. msl. İbn al-Aṣîr, *al-Masal al-sāʾir*, Kahire, 1282, s. 409) ve al-Mutanabbî'yi de ilâve etmek gerekir. Bilhassa sonuncusunun te'siri sâdece şiirlerinde değil, mektuplarının birçok yerlerinde hissedilir derecededir. Muhtevâlarına bakılırsa şiirleri, başlıca kasîde ve mersiye olarak görülür: vaktiyle babasına hiçbir müslümanı hicvetmiyeceğini vaad ettiği için (Derenbourg, II, 791), hicviyeleri çok nâdirdir. Pek tabiî bu vaad, hicviyelerinde hıristiyan asıllı bâzı me'murları şiddetle tenkid etmesine mâni olmadı (*Divan*, I, 312, 331); devrinin zevkine uygun olarak, divanında bir hayli müstehcen mısralar da bulunur (I, 383, 393; II, 421, nr. 343). Şiirleri şekil ve yapı bakımından geleneğe bağlıdır. Kendisinden pek az *muvaşşaḥāt* rivâyet edilmektedir

(*Divan*, I, 388—391; ayrıca bk. M. Hartmann, *Das arabische Strophengedicht*, Weimar, 1897, I).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(AHMED SUBHİ FURAT.)

UMEVİYE. [Bk. EMEVÎLER.]

UMM DURMĀN. [Bk. ÜMMÜ DURMÂN.]

UMMA. [Bk. ÜMMET.]

UMMĀN. [Bk. UMÂN.]

UMMĪ. [Bk. ÜMMÎ.]

UMM AL-KİTĀB. [Bk. ÜMM-ÜL-KİTÂB.]

UMM KULŞÜM. [Bk. ÜMMÜ KÜLSÜM.]

UMM AL-VALAD. [Bk. ÜMMÜ VELED.]

ʿUMRA. [Bk. UMRE.]

UMRE, „küçük hac." 1. ʿUmra'nin menasiki: ʿUmra, hac gibi ancak, *iḥrām* [b. bk.] 'la icrâ edilebilir.

Hacı [*muʿtamir*] iḥrām'a bürününce ʿumra'yi ayrı veya hacca bağlı olarak icrâ ve buna *niyya* [b. bk.] edip etmediğini önceden bilmesi gerekir. Hacc ile ʿumra'yi birleştirdiği (aş. bk.) vakit, aynı zamanda her ikisi için iḥrām'a girebilir. Aksi halde bilhassa ʿumra için, Mekke'deki haram bölgenin dışında mukaddes olamayan yerde iḥrām'a girmesi gerekir. Bu, hacc için şehir içinde iḥrām'a girme hakkı olan Mekke'de doğan müslümanlar için de geçerlidir. ʿUmra bakımından iḥrām'a girmek için şu üç yer, diğerlerine tercih edilir: Ciʿrāna, Ḥudaybiya ve bilhassa Tanʿîm. Bu sonuncu yer, bu sebeple al-ʿUmra adını almıştır. Asıl hac, *labbayḳa* [b. bk.] diye bağırmakla başlar. *Muʿtamir*, Mekke'ye, her şeyden önce Kâbe'yi tavâf için gelir. Burada, dua okuya okuya şimâl-i şarkî tarafındaki şimâl kapı (Bāb al-salām)'dan mescide girer, müteâkiben Kâbe'nin duvarına yerleştirilen Hacer-i Esved'e ulaşmak için, Banî Şayba kemeri altından geçer. İlk üç dönüş, sür'atli (*ramal*), son dört dönüş ise, mûtad yürüyüşle yapılır. Dönüşler bitince, husûsî bir mağfiret elde etmek için, kendini, Hacer-i Esved'le Kâbe kapısı arasındaki duvara sıkıca dayar. Bunu bitirmek için, Makam-ı İbrāhîm'in arkasında iki rekât namaz kılar, Zemzem kuyusundan bir yudum su içer ve ayrılmak üzere Hacer-i Esved'e bir defa daha dokunur (Bu son işler, mutlak olarak mecburî sayılmamıştır.). *Muʿtamir*, ʿumra'nin asıl kısmı olan al-Şafā ile al-Marva (bk. mad. SA'Y) arasındaki koşmayı yerine getirmek için, büyük al-Şafā kapısı yoluyla câmiyi terk eder. Sonra al-Şafā tepesine gelir ve orada biraz dua eder. Arkasından mescidin şimâl-i şarkîsi boyunca 400 m.'den fazla bir mesâfede bulunan şimâldeki al-Marva tepesine doğru yürür. Mescidin şark köşesi civârındaki aşağı doğru olan kısa meyil biraz hızlı (*ḳarval* veya *ḫabbāb*) yürüyüşle geçilir. Marva'ye ulaşan *muʿtamir* yeniden dua eder. Bu işi ters yönde tekrarlar ve böylece Marva'de sona eren mesâfeyi ara vermeksizin yedi defa koşar. O bu sûretle ʿumra menâsikini tamamlar ve dâima orada bulunan berberlere saçını kestirir ve sakalını traş ettirir. Eğer ʿumra'sini hacla birlikte tamamlarsa, sâdece saçlarını kısaltır, gerçek saç kesilmesi, sâdece haccın sonunda 10 zilhiccede olur.

2. ʿUmra'nin tarihi ve onun hacla ilgisi. Hiç şüphesiz islâmî ʿumra'nin teşekkül ettiği menâsikin büyük bir kısmı, islâm öncesi devirden gelmektedir. Zîrâ, bu vesile ile okunan dualar bir tarafa bırakılırsa, bunların, Peygamber tarafından vaz'edilen dinle, hiçbir yakın bağı yoktur. Peygamber bu âdâbı îcâd etmedi, sâdece kendi akîdesi ile kaynaştırdı. O, bunu o kadar iyi yapabilmişdir ki, bu âdâbın kendilerine has dinî mânası, çağdaşlarının şuûrunda tanınmayacak hâle getirilmiştir. Eğer o bunları devam ettirmişse, muhtemelen bu, şahsî inancından çok, muhafazakâr vatandaşlarının geleneklerine karşı duyduğu saygıdan ileri gelmektedir.

İslâmî ʿumra'de islâm öncesi unsurlar hakkında bk. madd. İHRÂM, SA'Y, TAVÂF. Menâsik bütünü olarak islâmî ʿumra'ye gelince, o da görünür bir şekilde, islâm öncesi bir müesseseye dayanır; Peygamber kendi devrinde esâsen mevcud olan, husûsî bir ıstılah ile ʿumra'ye işâret etmiştir. O halde bu müessese o devirde biliniyordu. Bununla berâber bu, sâdece islâm öncesi ʿumra'nin teferruatının islâmî ʿumra menâsikine aynen tekabül ettiği mânasına gelmez. Görünüşe göre, tam aksine, her iki müessese, birbirinin tamamıyle aynı değildir. Teferruatta, iki ʿumra arasında mevcut farkları tâyin etmenin güçlüğü açıktır; zîrâ, islâmî ʿumra'nin en eski şeklini tam olarak bilmediğimiz gibi, Câhiliye devrindekini ondan da az biliyoruz. Bu sebeple biz, mevsuk kaynakların yokluğundan, bâzan şüpheli malzemeye dayanan kıyaslardan istihraçta bulunmak mecburiyetindeyiz.

İslâm öncesi ʿumra, muhtemelen Mekke dışında iḥrām'a girme hâlinde icrâ olunan ve Kâbe'nin etrafında tavâfı içine alan, menâsikle ilgili işlerden ibâretti. Aksine, galiba al-Şafā ve Marva arasındaki koşma (*saʿy*), ʿumra'nin bir parçası değildi. Bu, bir taraftan hacc ile ʿumra'yi, diğer taraftan al-Şafā ile Marva arasında koşmayı tefrik eden, bu sonuncuyu itiraz kabûl etmez bir şekilde ve hattâ sevap, fakat tamamıyle bir nâfile ibâdet olarak gösteren sûre (II, 153) metninden çıkmaktadır. Bizzat Peygamber, 632'de tavâf sonunda, bunu yaptı ve kendi misal olmak sûretiyle, *saʿy*, islâmî ʿumra ile birleşti. O halde islâmî ʿumra, islâm öncesindeki ʿumra'ye nisbetle, bu hususta bir artma gösterir ise de, galiba aslında bir küçülmeye de mâruz kalmıştır. Zîrâ, ʿumra'nin Câhiliye devrinde sâdece tavâfı içine almış olması mümkün değildir. Buraya eklenen asıl kısım, bilhassa bu iş için getirilen hayvanların kurban edilmesi olup, bu âdet, daha sonra hemen dâima hacla sınırlandırılmıştır. Bizzat Peygamber, başarısız olan al-Hudaybiya ʿumra'sinde ve bir yıl sonra *ʿUmra al-ḳazā*'da kurban kesmiştir.

ʿUmra ile hacc arasındaki ilgiye gelince; bu iki müessesenin benzerliği, onları birbirine karıştırmaya ve onların mümeyyiz farklarının ortadan kalkmasına sebep oldu. Onların karşılıklı karışması esâsen Peygamber'in son yıllarından itibâren başladı. Peygamber, ölümünden az önce, müslüman topluluğunun reisi olarak Mekke'ye gelip, katıldığı tek hacc esnâsında, aslında hac başlangıcını teşkil etmeyen, ancak islâmî ʿumra'nin bir kısmını meydana getiren tavâf ve saʿy merâsimlerini icrâ etmeye başladı. Sonra iḥrām'ı çıkarıp buraya kadar yapılan işlerin bir ʿumra'yi teşkil ettiklerini söyledi. Fakat Ömer ve diğer birkaç sahâbe Peygamber'in iḥrām'ı çıkarmasını tasvip etmeyip, ona uymayı reddettiler; bu onların ʿumra ile hac merâsimleri arasında nasıl yakın bir bağ kurduklarını açıkça gösterir: Onların fikrine göre, bütün bu mukaddes faâliyetin aynı iḥrām'la tamamlanması gerekir (bk. sûre II, 192; krş. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, s. 83—102). Ne olursa olsun, Peygamber'in, her halde, 632'de, ʿumra'yi hac merâsiminden önceye almış olması, ikisi arasında bir bağın bulunduğunu gösterir. Bu bağın daha derin bir sebebi vardır. Peygamber, bir taraftan Kâbe ile birlikte Mekke'yi islâmın ibâdetle ilgili bir merkezi olarak ilân ederken, diğer taraftan, aslında Mekke ile ilgisi çok az da olsa, haccı islâma idhal etti. Onun hemen islâmî hacc ile Mekke mukaddes makamı arasında bir irtibat kurması için çeşitli sebepler vardı. Haccı Mekke'ye tahsis ettiği derecede, ʿumra de buraya has olma sebebini kaybetti. O halde ʿumra ve islâmî haccın bu artan karışması ve kurbanlıklar (yk. bk.) için olan durum gibi, haccın unsurlarının ʿumranin kendi aslî unsurlarını eritmesi, tamamıyla tabiî bir gelişme olmuştur. Bununla berâber ʿumra ve hacc hiçbir zaman birbirine tam olarak karışmamıştır. Peygamber, bahsedilmiş olan hac esnâsında iḥrām'ı çıkarmak sûretiyle ikisinin arasını çok bâriz bir çizgiyle ayırdı.

İslâmî *icmāʿ*'da ʿumra ve haccın iki bağlama şekli, zamanla kabûl edilmiştir; bu iki şekil *tamattuʿ* ve *ḳirān*'dır. Birinci ıstılah ile, sûre II, 196 (*man tamattaʿa bi'l-ʿumrati*)'ye dayanıp, Peygamber tarafından tamamıyle *iḥrām*'da bir kesinti yaparak ʿumra'yi hacc ile birleştirmekten ibâret olan gerçek hareket tarzı gösteriliyordu. Ömer, doğrusunu söylemek gerekirse, halîfeliği zamanında bu kabîl hareketi, taşlama ile cezâlandırma tehdidinde bulundu ve hattâ ilk Emevîler devrinde de bu, mutad değildi. *Ḳirān iḥrām*'ı çıkarmadan ʿumra ile haccın birleştirilmesini ifâde eder. Buna göre hem ʿumra, hem de hacc için *iḥrām*'a girilir. O hâlde, islâmî hacda olduğu gibi, bir ʿumra'nin teşekkül ettiği merasim de tamamlanır, hâkim bir görüşe göre-*ḳirān niyya*'siyle hac merasimini tamamlayarak ʿumra icrâ edilir. Bununla berâber bâzı selâhiyet sâhipleri, ʿumra'nin menâsikinin bilhassa yapılması taraftarıdırlar. Fakat o zaman iḥrām'ın muhakkak sûrette çıkarılmaması mecburiyeti vardır.

Fakat hac tarafından kısmen temessül edilmesine rağmen ʿumra, sınırlı bir ölçüde de olsa, müstakil karakterini korudu. Hac, *ifrād* hâlinde, yâni ayrı (*tamattuʿ* ve *ḳirān*'a zıd olarak) icrâ edilmiş ise, ʿumra'nin de ayrıca icrâ edilmesi gerekir. Yabancı bölgelerden gelen hacılar, hemen hemen dâima, ʿumra'yi hac merâsiminden sonra eda ederler; bunlar, tabîatıyle yeniden iḥrām'a girerler. Zamanla müstakil ʿumra olarak, galiba Mekke'ye gelip, burada devamlı kalan veya hac mevsiminin dışında buraya gelen müslümanlar tarafından yerine getirildi. Ancak ʿumra'nin müstakil tes'idinin mevziî icrâsı, islâm öncesinden gelen geleneklerin sürüp gitmesine yardım etti. O halde, müstakil bir merasim olarak ʿumra'nin asırlar boyunca tercihan receb ayında icrâ edildiğini söylediğimiz zaman, onda islâm öncesi geleneğin şu bakiyesini görebiliyoruz: ʿUmra muhtemelen Câhiliye devrinde yılda bir kere olmak üzere receb ayında icrâ olunmuş idi, buna göre, zilhicce ayındaki hacc ile hiçbir ilişkisi yoktur (krş. Ukkāşa'nin hicretin 2. yılında hacı olarak görünmek için receb ayında Naḫla'de saçlarını kestirmesi ile ilgili hadîs). Peygamber, sâdece, receb ayında icrâ edilen ve sonra yüzyıllar boyunca devam eden eski geleneğin zamanını kesin olarak tâyin etmeksizin, ʿumra ile hacc arasındaki bağı hazırlayabildi. ʿUmra'nin icrâ edilmesinde receb ayının ehemmiyetini kaybetmesi yenidir. Mekke sâkinlerinin receb ayında, Medine'deki mukaddes yerleri ziyâret etme âdetleri belki, ʿumra'nin icrâsını inkıtâa uğrattı. Hâlâ hacla ilgili olmaksızın (yâni *ifrād*'da) ʿumra için daha çok ramazan ayı ve bilhassa bu ayın *laylat al-ḳadr*'a rastlayan son on günü tercih edilir.

3. İslâm öncesi ve islâmî ʿumra'nin mânası. Eğer islâm öncesi ʿumra her yıl receb ayında icrâ edilmiş ise ve ayrıca eğer, receb ayının aslında dâima ilkbahara rastlaması doğru ise, ʿumra ile Yahudilerin paskalyası arasındaki benzerlik göze çarpar. Bu münâsebetle kesilen kurban, belki aslında, Yahudi paskalyasında olduğu gibi ilk doğan hayvanlardı (krş. Wellhausen, *Reste*, s. 98 v.d.; W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, s. 227 v.d., 464). Şüphesiz Peygamber devrinde, ʿumra'nin ilk mânası iyice unutulmuş görünmektedir, zîrâ o, artık ilkbahara rastlamıyordu.

İslâmî ʿumra, her şeyden önce islâm cemâati ile birlikte her yıl tes'id olunan hacdan ayrı olarak daha çok ferdî bir ibâdet şeklidir. Onun bu vasfı, zamanla ʿumra'nin kendi müstakilliğini kaybetmesi ve hacca bağlı olmadığı ölçüde bir nâfile olarak telâkki edilmesi vâkıasından gelmektedir.

İslâmdan önce ʿumra her halde daha çok toplu bir ibâdet tarzında idi.

Muhtelif mezheplerce, müslüman kişinin ʿumra'yi hac farîzası gibi telâkki edip etmemesi mes'elesi çeşitli şekillerde cevaplandırılmıştır. Zîrâ, normal şartlar içinde haccı eda eden her müslüman, haccı tamamladığında, ʿumra'yi de yerine getirir. Husûsî bir hal mevcut olup, bu da, hacca başlayıp da herhangi bir sebeple bunu sonuna kadar götüremeyen hacının durumudur. Bu durumlarda, hacı, *iḥrām*'dan çıkabilmek için bir ʿumra eda etmek mecburiyetindedir. Ancak ʿumra, insanı, hac farizasını yerine getirmekten muaf kılmaz, müteâkıp yılda haccın telafi edilmesi gerekir.

Bibliyografya: Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen gesetzes*, Leyden-Leipzig, 1910, s. 138 v. dd.; [Vizârat al-avḳâf ḳism al-masâcid] *al-Fiḳh ʿala 'l-maẕâhib al-arbaʿa, ḳism al-ʿibâdât*, Kahire, 1928, s. 664—669, 676—686, 692—698; Buḫârî, nşr. Krehl, I, 443—449; Muslim-Navavî, III, 216 v.dd.; Nâṣir-i Ḫusrav, *Sefernâme*, nşr. Schefer, s. 66 v.d.; İbn Cubayr, *Riḥla*, nşr. Wright-de Goeje (*GMS*, V), s. 80 v.d., 128—137; İbrâhîm Rifʿat Paşa, *Mirʾât al-Ḥaramayn*, Kahire, 1925, I, 99, 101, 337; Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina*, Leipzig, 1874, III, 122—128; E. Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, London-New-York, 1928, I, 96—114; Muḥammed Saʿûd al-ʿUrî, *al-Riḥla al-Saʿûdiya al-Hicâziya al-Macdîya*, Kahire, 1349, s. 63 v.dd. ve tür. yer.; Snouck Hugronje, *Mekka*, La Haye, 1889, II, 55, 70, 75 v.d., 83 v.d.; ayn. mll., *Het Mekkaansche Feest*, Leyden, 1880 (= *Verspreide Geschriften*, I, 1 v.d.); Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], s. 78 v.d., 84, 98; Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mekke*, Paris, 1923, bilhassa s. 192 v.dd. ve 304 v.dd.; H. Lammens, *Le Culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites* (*BIFAO*, Kahire, 1910), s. 39—101, bilhassa s. 64 ve 78; ayn. mll., *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale* (*MFOB*, XI, 2), Beyrut, 1926, bilhassa s. 119, 129—133; C. Clemen, *Der ursprüngliche Sinn des ḥağğ* (*Isl.*, X, 165 v.dd.).

(R. Paret.)

ʿUNAYZA. [Bk. UNEYZE.]

UNEYZE. ʿUNAYZA, Cenûbî Necid'de bilhassa Ḳaṣîm bölgesindeki en mühim şehirlerden biri. Burada tâkib edilen okunuş, Arap coğrafyacıları (al-Bakrî, *Muʿcam*, s. 670; Yâḳût, *Muʿcam*, III, 737 ve tür. yer. taraflarından kesinlikle) ile lügatçileri (msl. *Lisân al-ʿArab*, VII, 251) tarafından te'yid edilmiş ve yeni telaffuz için [bu telaffuz için bk. ʿUnayza'de münevver zenci Şayḫ b. ʿÂʾiẕ'e istinâden C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, 1888 (London, 1924), II, 551] de doğrulanmıştır. İsmin transkripsiyonu muhtelif müelliflerde değişik [Aneyzeh, ʿAneiza, Aneiseh, Anêze(h), Anezeh, Anese; İngilizce'de aynı şekilde Anizeh, ʿAnayza(h), Aneiza, Anaiza; Fransızca'da Eneyzé, ʿAnéîzeh] olup, bâzan, ʿAnaza kabîlesi isminin transkripsiyon şekilleri ile de tamamıyle aynı olur. M. v. Oppenheim (*Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin, 1900, II, 54), iştikak bakımından, ʿAnaza'lerin aslî yurduna bağlandığını farz ederek, yarım ses uyumundan fazla bir netîce çıkarmaktadır. İki isim arasında bir yakınlık iştikakı faraziyesini kabûl etmek gerektiği takdirde, çıkarılabilecek tek netîce, şehrin kuruluşunu bu kabîleye atfetmek mecburiyetidir. *Tâc al-ʿArûs*, IV, 62 (krş. *Lisân*, göst. yer.)'deki kayıt da, bu şehir adının bir kabîle ismiyle ilgili bulunduğunu te'yid eder. İsmin izâhı için sâdece Doughty (*ayn. esr.*, II, 562, bk. *Blackstone* [of ʿAneyza]) 'nin ibâresinden faydalanılabilir. ʿAneyza adı, üzerinde inşâ edilmiş olduğu dağdan gelmektedir.

Kadîm devirdeki Γόρδα (Batlamyus, VI, 7, 31), ʿUnayza'nin, yâni Arap coğrafyacılarında (msl. Yâḳût, II, 56) Ḳaṣîm'in başkenti olan Carad al-Ḳaṣîm'in yerini işgal etmiş görünmektedir. Batlamyus'ta verilen hiçbir yer, Gorda'nın yeri kadar, büyük bir ihtimalle mevkii, 76° 10′, 24° 30′ (daha doğrusu 24° 10′) olan ʿUnayza'ninkine uygun düşmez. A. Sprenger (*Die alte Geographie Arabiens*, Bern, 1875, s. 168) Carad(a)'yi, Burayda veya ʿUyûn (ʿUnayza'nin şimâlinde) civârında, Doughty (*ayn. esr.*, II, 606), daha mâkul sebeplerle, al-Rass (ʿUnayza'nin şimâl-i garbîsinde)'in şarkında Vâdi'l-Rumma üzerindeki, şimdiki el-Eşeli'nin harâbelerinde gösterir. Daha önce, eski Arap şiirinde meselâ *Ḥamâsa* (nşr. Freytag, s. 211, 501)'de, İmruʾu'l-Ḳays (nşr. Ahlwardt, *The Divans*, nr. 34, 3), *Naḳâʾiż* (nşr. Bevan, s. 334, 964)'de, al-Hamdânî (*Cazîra*, nşr. D. H. Müller, s. 172)'de, Avs b. Hârisa'den nakledilen bir metinde, ayrıca al-Bakrî (*ayn. esr.*, göst. yer.) ve Yâḳût (III, 739)'a göre, ʿUnayza ile aynı değerde olup, esâsen siyâka pek uygun düşmeyen Unayzateyn (Yâḳût, II, 135; bir şâire âit parçada ve tür. yer.), bir yer gösteren tesniye olarak Antara'nin *Muʿallaḳa* (9. beyit)'sında geçmektedir. Belki de aynı kabîlenin, aynı şekilde, aynı zamanda Yâḳût (III, 298)'ta Unayzât şeklinde geçen komşu iki yerleşme yeridir. Esâsen, Cenûbî Necid'de, bâzı yerlerin Sirrayn, Râmatayn, Usayyayn gibi tesniye hâlinde zikredildiğine işâret etmek yerinde olur. Bununla berâber, Sprenger'in düşündüğü (*ZDMG*, XLII [1888], 329) gibi, tesniye hâlinde bir tesmiye için, sâdece mahallî bir tercihi kabûl etmek güçtür. Az da olsa bir mâna ifâde eden, bu kısa notlar kadar, bu mahallin tabiî yeri de, kadîm devirden beri buranın bir ehemmiyet taşıdığı netîcesini çıkarmaya müsâittir. Bununla berâber, bu ehemmiyet, ancak islâmın oldukça yeni bir devrinde artmaya başlamıştır. Arap coğrafyacılarında bulunan bu kayıtlar arasında işâret etmeye değer olan en şümûlü Yâḳût (III, 737 v. dd.)'unkidir. Ona göre, ʿUnayza, bend olarak kullanılmış olan bir tepenin civârında vâdilerin sularını tutma yeri olan Baṭn al-Rumma'de Basra ile Mekke arasında (yâni yolun ortasındaki bir kervan durağıdır) bulunmaktadır. Bu mevkî, Banî ʿÂmir b. Kurayz'a âittir. Herhalde, ʿUnayza'ye o kadar ehemmiyet kazandıran husus, başlıca vâdinin sularına tabiî toplanma yeri ve Şimâlî Arabistan'ın en büyük muvasala yollarından biri üzerindeki merkezî mevkî olmasıyla îzâh edilebilir.

Bu metinde Yâḳût, bu havâlinin su zenginliğine, bu arada (İbn al-Faḳîh'e göre) ʿUnayza'nin Suvâc dağı civarında al-Yamâma (kat'î olmamakla birlikte Nacd veya Ḳaṣîm) vâdilerinden biri olduğuna dâir muhtevâ bakımından ehemmiyetsiz bilgiler vermiştir. Bu hususta, şiirlerde (msl. Yâḳût, I, 626, 762; II, 259, 855; III, 262, 298, 398; IV, 93 veya al-Bakrî'de geçen şâirlerle ilgili olarak, s. 207, 310, 670, 684, 801, 842) olduğu gibi başka yerlerde de az çok şematik kayıtlar da geçmektedir. Yâḳût (IV, 77; Ḳaryatân [krş. Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie der klass. Altertumswissensch.*, mad. *Giratha*]), ʿUnayza civârındaki surların durumundan kısaca bahseder. al-Hamdânî (s. 172)'deki şâirlere âit parçalar ve eski su yerlerinin listesi (bâzı farklarla Yâḳût, III, 739'da da zikredilen Muhalhil'in beyitleri), esas bakımdan bildiklerimize bir şey ilâve etmezler. al-Hamdânî'de (s. 178) ʿUnayza, Vacra ve Ẓaby ile birlikte Kalb su noktaları arasında zikredilmiş görünmektedir (O. B. Moritz, *Arabien*, Hanover, 1923, s. 56'da böyle gösterilmiştir). Bununla berâber, nâşir D. H. Müller (II, 188), al-Hamdânî'nin, bu parçada bir yer adı olarak İmruʾu'l-Ḳays, *Muʿallaḳa*'sındaki beyit 11 (yanılma ile)'deki kadın ismi ʿUnayza'yi almış göründüğü husûsuna dikkat çekmiştir (kezâ diğerleri için bk. *Lisân*, VII, 251); aynı şekilde Vacra, bu *Muʿallaḳa*, beyit 30'dan ve Ẓaby de beyit 36'dan gelmiş olmalıdır. al-Hamdânî (s. 1787)'de daha önce geçen yer adlarını da manzûme parçalarından alınmıştır; bu sebeple, haklı olarak, Müller, II, 83[b]'deki yer adları fihristi (*Index geographicus*)'nde bu parça hazfedilmiştir. Ṣafî al-Dîn, *Marâṣid al-iṭṭilâʿ* (nşr. Juynboll, II, 286)'da Yâḳût'dan aldığı bir parçada, ʿUnayza'yi, Basra ve Mekke arasında bir mevkî, sonra Yamâma'de Suvâc dağı civârında bir vâdî. ve nihâyet Vâdi'l-Rumma (Yâḳût'daki yeri için bk. *Muʿcam*, III, 738; IV, 77)'de al-Ḳaryatayn'den iki mil mesâfede bir kuyu olarak zikreder. Sprenger (*Die alte Geographie Arabien*, s. 171)'e göre, İbn Hurdaẕbih'in, cenûb-i şarkî istikametine götüren yol üzerindeki Binâ menzilinden sonra, diğer konak yerleri yanında ʿUnayza'nin de adını verdiğine dâir kaydı, metinle uyuşmamaktadır; esâsen, yer isimleri burada herhangi bir şekilde okunmaya müsâit değildir (bk. *BGA*, VI, 191). Aynı eserde Sprenger'in „esâsen hiçbir yolu belli olmayan Yamâma'den Mekke'ye giden en kısa yol, bence Żarʿiya'de Basra-Mekke yoluyla ve Medine'ye giden yol da ʿUnayza'de veya onun hemen yakınında aynı yol ile birleşir" şeklindeki izâhı, iki yolun tâyininde de dâima münâkaşayı gerektirir; haritalar, bize niçin birincisini kabûl edemeyeceğimizi gösterir. al-Yamâma'den çıkan hac yolu (Cabal Ḥâl'in şimâl-i şarkîsinde) Şarma su alma yerinde, büyük ʿUnayza-Mekke kervan yolu ile birleşir. Sprenger (*ZDMG*, XLII, 324, 326)'in, Arap kaynaklarındaki ʿUnayza'nin şimdiki ʿUnayza'den ayrı olması gerektiğine dâir düşüncesi, sağlam bir temele dayanmaz. Arap müelliflerinin ifâdelerinin hepsi, istisnasız, şimdiki şehre tetâbuk eder. Banî Ḫâlid'in eski bir yerleşme yeri olan Cannaḥ harâbeleri, ʿUnayza'ye yakın bir yerde bulunmaktadır (Doughty, *ayn. esr.*, II, 354 v.d.); eğer, gerçekten ʿUnayza adı önceleri başka bir yer için kullanılmışsa bile, buranın şimdiki şehirden uzaklığı Cannaḥ'dan daha fazla sayılamazdı. Burası (Cannaḥ), muhtemelen, XIII. asrın sonuna ve XIV. asrın başlarına doğru, Ḳaṣîm'de de yerleşme bölgeleri te'sis eden Ḳaysî Sabaiʿler tarafından kurulmuştur (Doughty, II, 241, 355; bu kabîle hakkında, H. Philby: sâyesinde şimdi daha açık bilgilere sâhibiz, *The Heart of Arabia*, London, 1922, II, 350, bk. *fihrist*).

Yeni coğrafyacılar arasında ilk defa C. Niebuhr, ʿUnayza'yi, ikinci elden bilgilere dayanarak zikreder; o (1763'te) „Anäse"'nin Basra'dan on günlük mesâfede bulunduğunu kaydeder (*Beschreibung von Arabien*, Kopenhag, 1772, s. 344; Ritter, *Erdkunde*, XIII, 343, 873[a], bu adı ve Niebuhr tarafından zikredileni, kendi Aneyzeh [s. 873[b]]'inden ayırdetmiştir). Şimâlî Arabistan'ın iç kısımlarına âit daha doğru ilk bilgi, XIX. asrın başları tarihini taşır; bu da, Türklerle Mısırlıların Vehhâbîlere karşı giriştikleri savaş harekâtına âit raporun ilmî netîcesidir. Daha önce neşrine S. de Sacy'nin iştirâk ettiği L. A. Corancé'nin *Histoire de Wahabis*... (Paris, 1810)'si mevsuk coğrâfî bilgileri ihtivâ eder. S. de Sacy'nin bu *Histoire* (ek), s. 118'le ilgili, s. 214, not 39'daki *Tableau*'sunda Vehhâbî imparatorluğu taksimâtının ilk tam listesini Necid eyâletlerinin ismi ile birlikte vermekte ve bu taksimat içinde üçüncü yer olarak, üç mevkii „Kasym, Berydé (Buraida) ve Eneyzé" ile diğer on yeri de sıralamaktadır (hulâsası için bk. Ritter, *ayn. esr.*, s. 467 v. d.). Mehmed Ali'nin ikinci oğlu olup, önce paşa sonra hidiv olan Tosun'un kumandasındaki kuvvetler, 1815'te Vehhâbîlere karşı giriştikleri sefer esnâsında, Ḳaṣîm hududuna kadar Necid'in içlerine ilerlediler; sonra, geri çekildikleri sırada, düşmanları Vehhâbîlerin kıral nâibi olup, 1814'te ölen Saʿûd'un halefi ve

oğlu ʿAbd Allāh, kat'î bir savaşa sürüklenmeksizin ʿUnayza'de bulunuyordu. Kıral nâibi ʿAbd Allāh, Mısırlıların ric'atinden sonra, düşmanla birleşen ve Arap kabilelerini birbirine karşı tahrik eden Ḳaṣîm'deki kabileleri cezâlandırmak için ʿUnayza'den hareket etti (o sıradaki savaş için krş. F. Mengin, *Histoire de l'Égypte*, Paris, 1823, II, 33 v. dd.). Mehmed ʿAlî'nin büyük oğlu İbrahim Paşa'nın 1816'da Necdî'e karşı harekete geçmesi üzerine ʿAbd Allāh yeniden kuvvetlerini ʿUnayza'de topladı. İbrahim Paşa, ʿUnayza'ye girmeden birkaç saat önce, ʿAbd Allāh, Burayda'ye hareket etmek üzere şehri boşaltmış idi. Önce, şehirden bir çeyrek saatlik mesâfede bulunan ʿUnayza kalesi, günlerce bombardımandan sonra, müteâkiben halkının çoğu tarafından daha önce terk edilmiş bulunan şehir de teslim oldu (krş. Mengin, *ayn. esr.*, s. 105 v.d.). ʿUnayza'nin düşüşünden sonra, Ḳaṣîm'in diğer yerleri de, çabucak İbrahim Paşa'ya tâbi oldu; İbrahim Paşa harp malzemesi yaptırmak için takrîben 6.000 hurma ağacını kestirtti. Daha Vehhâbîlerin yenilmesinden hemen önce, J. L. Burckhardt (1815 ve 1816), ilk Mısır kuvvetleri ile birlikte Ḳaṣîm eyâletinin içlerine kadar girmiş bulunan şahıslardan, Mekke ve Medine'de elde ettiği mâlûmat sâyesinde, bu eyâlet ve ʿUnayza husûsunda ilgi çekici bilgiler toplama imkânını buldu (krş. Burckhardt, *Travels in Arabia*, London, 1829, Zeyl, VI, s. 457). Ona göre, Ḳaṣîm'in merkezi Burayda şehri idi; zîrâ bu devirde burası Şeyh'in ikamet yeri idi; bununla berâber ʿUnayza de Burayda'den daha büyük olup, büyüklüğü Yukarı Mısır'da Siyūṭ (galiba 3.000 ev) ile mukayese edilebilir. J. L. Burckhardt, çarşıları ve buranın ileri gelen tâcirlerinden bahseder (hulâsası için bk. Ritter, *ayn. esr.*, s. 452 v.dd.). Müteâkıp görgü şâhidi, Ḳaṭîf'ten Medine'ye kadar bütün Necd'i kat'eden ilk Avrupalı Kaptan G. F. Sadlier (1819) oldu. O (*Account of a Journey from Katif... to Yambo, in Transactions of the Lit. Soc. of Bombay*, London, 1823, III, 474), „Anizeh, mühim bir yer olmakla berâber, diğerleri gibi, onun da büyük bir kısmı savaşla harap olmuştur; birkaç hurma ağacı kümesi kalmıştır" demektedir. G.F. Sadlier'nin kayıtlarına göre ʿUnayza, Cenûbî Ḳaṣîm'in merkezi ve iyi sulanmış bir vâdinin ortasındaki mevkiinden dolayı, faâl bir ticâret yeri, hattâ Şimâlî Arabistan'ın büyük bir kısmının ticâret merkezi, bütün yıl boyunca Basra, Ḳaṭîf ve Aḥsā'dan gelip Medine ve Yambūʿ'a giden kervan yollarının iltisak noktası idi. Böylece şehir, ticârî ehemmiyetinin yanında siyâsî ehemmiyete de sâhip oldu. Sadlier, tahrib edilmiş şehirde bile birçok tâcir buldu. Fakat onun çok acele olan seyahati, mühim ilmî netîceler elde edebilmesine imkân vermedi. Berghaus (*Arabia*, Gotha, 1835, s. 88 v.d.), ʿUnayza'nin coğrâfî mevkii için şu rakamları buldu: 26° 26′ şimâl arzı ve 41° 17′ Paris şark tûlü (daha doğrusu 20° 23′ şimâl arzı, 41° 30′ Paris şark tûlü [44° 7′ Greenwich şark tûlü]; şehir, Moritz'in haritasında çok daha cenupta ve daha şarkta gösterilmiştir). Ritter, W. Schimper (*Arabische Reise* [el yazması hâlinde]'den nakleden *ayn. esr.*, XIII, 523), savaştan takrîben onbeş yıl sonra, 1836'da bir Vehhâbî'nin kontrol edilemiyen ifâdelerine dayanarak Tâif'te bir nebatatçının hazırladığı nüfus istatistiğini neşretti. Bu istatistiğe göre ʿUnayza'nin nüfûsu, muhtemelen çok yüksek bir rakam olan 25.000'dir. Herhalde, İbrahim Paşa kuvvetlerinin sertlikleri, Vehhâbîliği yeniden tahrik edelek Necid'deki Türk-Mısır te'sirinin son bakiyesinin 1849'da kaybolmasına sebeb oldu. Muahhar kâşifler, Şimâlî ve Merkezî Arabistan içlerindeki seyahatlerinde, ʿUnayza'yi bir tarafa bırakarak, Ḥāʾil yoluyla şimâle teveccüh ettiler. W.G. Palgrave bizzat, 1862—1863'deki seyahatinde (*A Narrative of a Year's Journey through Central an Eastern Arabia*, London, 1865), Ḥāʾil'den gelerek ancak Burayda'ye kadar ulaşabildi. Esâsen bu zâtın Ḳaṣîm hakkındaki diğer bütün istatistikî kayıtları gibi, ʿUnayza'nin 32.000 nüfûsu olduğuna dâir ifâdesinin de bir değeri yoktur. Onun anlattıkları her zaman için itimatsızlık yaratmıştır; son olarak krş. Philby (*ayn. esr.*, II, 134 v.dd.)'nin, Palgrave'in Ḥāʾil'in cenûbunda ikâmeti hikâyesinin inanılabilir olup olmadığı hakkındaki şüpheleri ve onun D.G. Hogarth (*The penetration of Arabia*, London, 1905, s. 248 v.dd.)'la münakaşası ve Palgrave'in diğer müdâfileri. Bu müdâfiler arasında F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients* [*Handbuch der Altertumswissenschaft*, III. kısım, I. bölüm, I. cild, 2. yarı], Münih, 1926, s. 527 de yer alır. Takrîben 1855'ten beri Riyāż'da oturan muhtemelen ʿAbd Allāh'ın torunu olan Fayṣal, ʿUnayza'yi ele geçirmeyi denedi. Ancak şehrin, Zāmil tarafından sevk ve idâre edilen savaşçı halkı, bu hücumları tard etti ve sulh yapıldı. Bununla berâber Fayṣal, sözünü tutmayarak 1862'de tekrar savaşa başladı. Şehir, düşman kuvvetlerinin üstünlüğü karşısında tutunamayıp, kanlı bir yenilgiden sonra, Ḳaṣîm'in arta kalan kısmı ile birlikte Necid'deki Vehhâbî devletine ilhak olundu (1847'den itibâren vukua gelen vak'alar hakkında bk. Palgrave'den hulâsa sûretiyle naklen A. Zehme, *Arabien und die Araber seit hundert Jahren*, Halle, 1875, s. 379 v.dd.). Tâbiiyet durumu hemen gevşedi: Daha Doughty zamanında ʿUnayza, Arabistan'da muhtar bir topluluğun nümûnesi idi. 5 1864'te C. Guarmani (*Il Neged Settentrionale, itinerario da Gerusalemme a Aneizeh nel Cassim*, Kudüs, 1866; ve aynı eserde Burayda'den ʿUnayza'ye kadar geçtiği yerlerin haritası [nr. 7]), Ḥāʾil'den hareket ederek, cenûba doğru Ḳaṣîm'e girmeye çalıştı ise de, bir Türk casusu sayılarak, Fayṣal'ın oğlu ʿAbd Allāh'ın Bedevîlerle savaşında harekât üssü olan ʿUnayza'ye götürülüp hapsedildi;

ancak orada bulunan Emîr Zāmil, onu Cabal Şammar'e gönderdi. Esâreti yüzünden ʿUnayza'ye âid husûsî müşâhede imkânı bulamadı. Onun şahâdetine göre, ʿUnayza, Merkezî Arabistan'ın en mühim şehri ve Ḳaṣîm'in başkenti olup, 7 mahalleye bölünen şehirde 15.000 nüfus vardır. O, Palgrave'ın verdiği kopuk kopuk bilgileri te'yid etmektedir. J. G. Wetzstein (*Nordarabien und die syrische Wüste nach den Angaben der Eingeborenen, Zeitschr. f. allgem. Erdkunde*, Berlin, 1865, XVIII, 408 v.dd.)'e bilgi veren al-Rass'li Şeyh Ḥāmid, başkenti Ḥāʾil olan Şammar bölgesi halkına karşı kendilerini korumak için ʿUnayza ile Burayda arasındaki bir ittifaktan bahseder ve bu arada, ʿUnayza'den Burayda'ye giden yol üzerindeki konaklara dâir küçük coğrâfî bilgiler verir. Bu zât, ʿUnayza'yi, Necid'in annesi ve en büyük şehri olarak gösterir; şehir bahçelerle çevrilmiş olup, vaktiyle İbrahim Paşa tarafından kesilmiş olan hurmalık yeniden yetiştirilmişti (krş. msl. ʿUnayza hurmaları hakkında, J. Euting, *Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien*, Leyden, 1914, II, 14).

Şimdiye kadar elde edilen bilgiler, sâdece şehrin dış görünüşü hakkında takribî bir fikir vermektedir. Böylece, şehrin tahkim edilmiş surunun dışında, etrafında başka bir dış duvarın uzadığı hurma bahçeleri bulunuyordu. ʿUnayza hakkında şimdiye kadar geniş ve güvenilir bilgiler veren ilk ve tek araştırıcı seyyah Doughty (*Arabia Deserta*; E. Garnett, *Wanderings in Arabia*, London, 1912[2] 'de, Doughty'nin eserinden başarılı seçilmiş olmayan hulâsalar vermiştir)'dir. O, şimâlî Arabistan'da hemen hemen iki yıl süren) (1876—1878) seyahatlerinde, aynı zamanda Ḥāʾil'i de ziyâret etti; buradan ve daha sonra Burayda'den de kovulduğu vakit, bu sonuncu şehrin rakîbi tarafından hiç olmazsa başlangıçta ona dostça bir kabûl gösterildi. Zāmil'in himâyesi sâyesinde, o, kendinden önce ve sonraki Avrupalı seyyahlardan fazla olarak, ʿUnayza'de birkaç ay (29 nisan - 16 temmuz 1878) kalabildi ve esaslı müşâhede ve araştırma yapma imkânı buldu. Doughty (*ayn. esr.*, II, 337 v.dd.; *Wanderings*, II, 161 v.dd.), şehrin dış görünüşünü, kale duvarını, bizzat şehri, sokaklarını, dış ve iç görünüşleri ile evlerini, kuyuları, su te'minini, şehir bölgesindeki hurmalıkları tasvir eder; şehir halkının hayat tarzını, şahsî vasıflarını, itiyatlarını, gıdalarını, kıyafetlerini, zengin ve fakirin lâdini ve dinî hayatını, içtimâî durumlarını, günlük mesâinin taksimatını canlı bir şekilde anlatır. Husûsî bir bölümde (*Life in Aneyza*, II, 365 v. dd.), kabîle hayatının kendine has çizgileri; şehrin müdâfaası, iş hayatı ve şehir hayatının diğer tarafları topluca anlatılmıştır. Ticârî hayat bilhassa gelişmiştir. Çeşitli tüccâr arasında yabancılar da vardır; buna mukâbil ʿUnayza tâcirlerinin de, Cidde, Elcezîre ve diğer yerlerde ticârî eşya ambarları vardır (Basra'dan gelen kervanlar, ʿUnayza'den Mekke ve Medine'ye giderler. Orada, aynı zamanda muhtelif işçi ve san'atkârlar, rençberler, duvarcılar, altın ve gümüş işleyen kuyumcular ve telkârî işleri Mekke'de çok aranan diğer işçiler bulunur; bu hususta ayrıca bk. Moritz, *ayn. esr.*, s. 57). Onun açıklamasından şehrin, refah ve kültürü sâyesinde Merkezî Arabistan'da parlak bir yer işgal ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Doughty'nin gelişinden 15 yıl önceleri iki misli büyümüş olan şehrin nüfûsu, o sırada takrîben 15.000 idi. Guarmani de aynı rakamı vermiş idi. Mevkii Basra ile Mekke arasındaki kervan yolu üzerinde bulunması dolayısıyla şehir, Arabistan'ın merkezi olarak gösterilmiştir. Gerçekten de, burası Necid'in başkenti olarak kabûl edilmelidir. Zengin tâcirler arasında ilimle iştigale ehemmiyet verilir. Halkın yarısı, Vehhâbîliği kabûl etmiştir (Doughty'nin oraya ulaşmasından 25 yıl önceki Vehhâbî hareketi için bk. Doughty, II, 428 v.dd.). Vehhâbî taassubu, Doughty'nin ʿUnayza'den kovulmasına sebep oldu; bu „Nasrâny", Basra'dan gelen „yağ kervanı" ile Mekke'ye hareket etti. Onun araştırmaları, Şimâlî Arabistan'ın vâdi şebekesini anahatlarıyla tesbit ve Burayda'nin cenûbundan, ʿUnayza'nin yukarı tarafından geçen vâdinin (bu bölge hakkında bk. Nolde'den beri bu bölgeye nüfuz eden ilk kişi olarak, Leachman, *Geogr. Journal*, London, 1914, s. 512), Vādi'l-Ruma (Yāḳūt, II, 823'e göre tekm ile yazmak gerekir ve msl. İbn Durayd'ın kaydettiği gibi Rumma değildir; bu ad Şimâl-i Arabistan'da er-Rmeh şeklinde telaffuz edilmiştir; bk. Moritz, *ayn. esr.*, s. 22) olduğunu isbat etmiştir. Bu vâdinin istikameti hakkında eskiden yanlış bilgiler yayılmıştı (krş. Yāḳūt, göst. yer.). Cenûbî Ḳaṣîm, varlığını bu vâdiye borçludur.

Doughty'den sonraki müelliflerin ʿUnayza hakkında yazdıkları, ancak mahallî tarihin tetimmesi mâhiyetindedir. Euting, 1883 (Kāf'ta) yılındaki günlük notlarında, Şimâl-i Arabistan'a hâkim olmak için Vehhâbîlerden İbn Saʿūd ve İbn Raşîd olmak üzere iki âile arasındaki mücâdeleyi (*ayn. esr.*, I, 63 [1884 yılında el-ʿÖlā'da] İbn Raşîd'den naklen bir zafer haberini (II, 226) anlatır. 1884'te, Ḥāʾil'den hareket edip, Burayda yoluyla ʿUnayza'ye ulaşan ve orada sâdece birkaç saat kalan Ch. Huber (*Journal d'un voyage en Arabie*, Paris, 1891, s. 685), buranın tamamıyle müstakil olduğunu ve 5.000 den fazla tüfeğinin bulunduğunu anlatır. Palgrave, ʿUnayza ve ona bağlı köyler (bk. Zehme, *ayn. esr.*, s. 380) için savaşanlar hakkında aynı sayıyı verir. Huber (s. 709) de doğrudan doğruya şehre bağlı bulunan mülhakatı hakkında alelacele birkaç müşâhedesini kaydeder. Onun 13 nr.'lı haritası, Burayda ile Cabal al-Nīr arasındaki yol için çok faydalı olan bir krokiyi verir. E. v. Nolde de, 1893'te, Ḥāʾil emîri olan Muḥammed b. Raşîd'in ordugâhına (Şaḳrā ile Riyāż arasında) yaptığı seyahat esnâsında ʿUnayza'ye de kısa bir süre uğramıştır. O, kendi eserinde (*Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien*

1892 [daha doğrusu 1893 !], Brunswick, 1905, s. 78 v. dd.), daha önce bilinen husûsiyetleri zikreder. Elde ettiği bilgilerden çıkardığı, ʿUnayza 'nin 35.000 nüfûsu olmalıdır şeklindeki kaydı yanlıştır. Onun, 1891 'de ʿUnayza 'yi kendine tâbi kıldıktan sonra, Necid'e sâhib olan İbn Raşīd 'in askerî harekâtı hakkındaki ifâdesi (s. 68 v.d.) daha değerlidir. Hâdiseler, Nolde (s. 69) 'nin önceden ileri sürdüğünden daha farklı bir seyir tâkib etti: İbn Raşīd 'in ölümü (1897) 'nden az sonra, Şammar 'in merkezi olan Ḥāʾil'in siyâsî üstünlüğü kaybolup, ʿUnayza yeniden istiklâl kazandı. Ḳaşīm'deki üstünlüğe gelince, daha küçük olan Burayda, zâten bu yıllarda ikinci plana geçmiştir. Necid'in siyâsî pâyitahtı olan Riyāż 'ın cenûb-i garbîsi ile cenûbundaki bölge, bilhassa al-Aflāc ülkesi, ancak Philby tarafından tanınmıştı; bu zât, 1917 — 1918 'de Riyāż 'dan hareketle bütün Ṭuaiḳ kütlesini dolaşarak cenupta Davāsir Vādī 'sine kadar nüfuz etti. Sâdece Miznab 'e kadar değil, Ḳaşīm'de, kendisinden yedi yıl önce Raunkjaer 'in ve 1912 'de Leachman 'ın nüfuz ettiği Ḳuşayba 'ye kadar ulaşmışsa da, ʿUnayza'ye dâir ilgi çekici hiçbir bilgi (*ayn. esr.*, II, 120) vermemektedir (ʿUnayza hakkındaki kayıtları için krş. I, 47, 54, 365). O, Vehhâbîliğin son inkişâfı hakkında oldukça sarîh bilgi vermektedir (bk. II, 334, *fihrist*).

B i b l i y o g r a f y a : Başlıca müelliflerin (Yāḳūt, al-Bakrī, al-Hamdānī; yeni müellifler arasında: Burckhardt, Sadlier, Ritter, Guarmani, Palgrave, Zehme, Sprenger, Doughty, Huber, Nolde, Philby, Moritz) eserleri gerekli bibliyografya kayıtlarıyla birlikte metin içinde verilmiştir.

(J. TKATSCH.)

ʿUNŞUR. [Bk. UNSUR.]

UNSUR. ʿUNŞUR (A. cem. ʿanāşır), felsefî bir mefhum olup, ilk lügatlerde ve en geniş bir tarzda taban, kök, soy, menşe' v.b. demek olan *aşl* ile şan, şeref, mal, kerem ve asâlet gibi mânaları ihtivâ eden *ḥasab* mânasına gelir (Cavharī, *Şiḥāḥ*, Kahire, 1375 — 1377, II, 750; Fīrūzābādī, *Ḳāmūs al-muḥīṭ*, Kahire, 1318, II, 94; al-Zabīdī, *Tāc al-ʿarūs*, Kahire, 1306 — 1307, III, 407; krş. İbn Manẓūr, *Lisan al-ʿArab*, Beyrut, 1968, IV, 611). Kaydedildiği şekilde şöhret bulmuş, fakat ص harfinin üstünü ile telâffuzu daha fasih kabûl edilmiş (*Tāc al-ʿarūs*, göst. yer.) ve zamanla gayret, ihtiyaç, felâket, büyük iş, cins, madde v.s. mânalarını da kazanmış olan (L. M. al-Yasūʿī, *al-Muncid*, mad. *ʿUnşur*; *al-Muʿcam al-vasīt*, mad. *ʿUnşur*) bu kelime, aralarında küçük bir fark olmakla berâber *rukn*, *aşl*, Grekçe 'deki *istuḳis* (στοιχειου) v.b. kelimelerin müterâdifi olarak kullanılmıştır (al-Tahānavī, *Kaşşāf işṭilāḥāt al-funūn*, Kalküte, 1862, I, 591; II, 960 v.d.; krş. al-Ḫvārizmī, *Mafātīḥ al-ʿUlūm*, nşr. G. van Vloten, 1895, s. 136—137). *Kur'ân* 'da yer almayan ve sâdece bir iki hadîste aşıl ve menşe' mânalarında kullanılan (Buḫārī, *Şaḥīḥ*, *Tavḥīd bāb* 37, ḥadīş 3 ve *Lisān al-ʿArab*, IV, 611; *Tāc al-ʿarūs*, III, 427) ʿunşur kelimesi, bilhassa basit cisim, ilk madde ve kâinatın, hasseten dünyanın temel maddesi mânasını ifâde etmiş (*al-Muncid*, göst. yer.; krş. Springer, *Dict. of Techn. Terms*, s. 960) ve bu mânada ilklerin ilki veya ussuʾ l-ḥayāt mânasına gelen *archée* (Grekçesi αρχή) ve ilk örnek veya birinci şekil mânasına gelen *archétype* (Gr. *αρχετυπος*) kelimeleri ile Latince'de ilk yâni birinci demek olan *principe* (Rıza Tevfik, *Kâmus-i felsefe*, İstanbul, 1332, madd. *Archee* ve *Archétype*) kelimesi yerine kullanılmıştır.

Tabiat bilgisi ve gelişmesinde çok mühim bir yeri olan *ʿunşur* (élément) mefhumunu ilk olarak ortaya koyan eski Yunan felsefecisi Empedokles (takrîben M. ö. 492—432) olmuştur, denebilir. Ondan önce kâinatın ilk temel maddesinin Miletli Thales 'e göre *su*, Anaximenes 'e göre *hava*, Efesli Harakleitos 'a göre *ateş* ve Pythagoras 'a göre *bir* sayısı olduğu kabûl edilirken (E. von Aster, *Felsefe tarihi dersleri*, trc., İstanbul, 1943, s. 15, 21, 43; krş. M. Gökberk, *Felsefe tarihi*, İstanbul, 1961, s. 15, 18, 20 v.d.; Rıza Tevfik, *ayn. esr.*, I, 342), Empedokles, tabîatın bu ilk maddesinin tek değil, dört olduğunu ileri sürmüş, su, hava ve ateşe toprağı da ilâve etmiştir. Ancak Empedokles'e göre, yaratılmamış ve yok olmıyacak olan, yâni ezelî ve ebedî bulunan *ʿunşur* (archée), kendi içinde bir cinsten olup, keyfiyeti bakımından değişmeyen ve artık bölünmeyen, sâdece birbirine karışan ve çeşitli hareket durumlarına geçebilen madde demektir (Gökberk, *ayn. esr.*, s. 32; v. Aster, *ayn. esr.*, s. 48—49 ve Alfred Weber, *Felsefe tarihi*, trc. V. Eralp, İstanbul, 1949, s. 25). Bilâhıre kâinatın neden ve nasıl teşekkül ettiği husûsunda muhtelif görüşler ortaya atılmış ve onun aslının bölünemiyecek kadar küçük ve sonsuz sayıda *ʿunşur*, atom ve monadlardan veya benzeri cevherlerden teşekkül ettiği nazariyeleri ortaya konmuş ise de (Gökberk, s. 35, 37—38 v.d., 109, 320—322; v. Aster, s. 55—56, 61, 188 v.d.), Eflâtun tarafından da (*Timees* 'inde) benimsenmiş olan bu dört unsur bilgisi, mâna ve tatbîkat sâhasını bâzan daraltarak, bâzan da genişleterek günümüze ve bilhassa Lavoisier'ye kadar devam etmiştir (İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, mad. *Element*).

Eflâtun 'un görünen fizikî âlem ile akılla idrâk edilen mânevî âlem (bk. mad. ÂLEM) tefrikine iştirâk eden ve fizikî madde ile mantıkî madde (bk. mad. MADDE) ayırımını yapan Aristo, bizim üzerinde bulunduğumuz doğumlu ve ölümlü dünya (*Ālam al-ḳavn va'l-fasād*) ile felekler âlemi (*Ālam al-aflāk*) arasındaki farkta ısrar ediyordu. O, ruhlar ve yüksek nefisler tarafından sevk olunan, tek bir unsurdan, yâni esir (asīr)'den teşekkül eden ve aynı zamanda ezelden beri en güzel bir dey-

ranî harekete sâhip olduğu ileri sürülen ay-üstü âlemini; dört unsurdan meydana gelen, felekler tarafından idâre edilen ve aksi istikâmette hareket eden ay-altı âleminden üstün tutuyordu (v. Aster, *ayn. esr.*, s. 169—170; Gökberk, *ayn. esr.*, s. 93; krş. Şams al-Dîn al-Âmulî, *Nafāʾis al-funūn*, Tahran, 1377—1379, II, 58 ve *İ A*, I, 296—297). Kâinatın varoluşunda eski İran 'ın Zerdüşt dini sâlikleri, bu tabiî unsurların yanısıra, Aşôkâr, Fraşôkâr, Zarôkâr ve Zarvān 'dan ibâret dört esasa daha inanıyorlardı ve yine onlara göre, bunların dördüncüsü olan Zarvān, Hürmüz ve Ehrimen'in babası idi (A. Christensen, *Īrān dar zamān-ı Sāsāniyān*, trc. Raşīd Yāsamī, Tahran, 1345 hş., s. 174 v.d., krş. s. 166 ve Muʿīn, *Farhang-i Fārsī*, Tahran, 1342—1352 hş., V, 650). Sâsânîler devrinde peygamberliğini iddia etmiş olan Mānī de, tıpkı Aristo gibi saf esîr (asīr)'i beşinci unsur olarak benimsemişti (Christensen, *ayn. esr.*, s. 207 v.d.; Muʿīn, *ayn. esr.*, VI, 1889 v.d.).

Ancak, daha çok Aristo 'dan müteessir olan Fârâbî, İbn Sînâ ve bunları tâkîb eden islâm feylesoflarına göre, ay-üstü âleminin yâni felekler ile burç ve yıldızların teşekkül ettiği ilk madde, Aristo 'nun *hayūlā* 'sı gibi ezelî ve *vācib al-vucūd* değildir. Aksine onun bir başlangıcı ve üstelik bir yaratıcısı vardır (aş. bk.). Bu âlem, adı geçenlerce faâl akıldan sudur etmiş veya İḫvān al-Şafā (*Rasāʾil-i İḫvān al-Şafā*, Beyrut, 1968, I, 146—147) ve Nāşir-i Ḫusrav (*Rūşānāʾi-nāma*, „dar ʿAkl-ı kullī ve nafs-i kullī" ve „dar āfarīda şodan-i aflāk u kavākib")'de olduğu gibi küllî akıl ile küllî nefsin (rûhun) elele vermesinden meydana gelmiştir. Dört unsur (ʿanaşir-i arbaʿa) da, Empedokles'in iddia ettiği gibi (yk. bk.) ne ezelîdir, ne de ebedî. Bunlar, vâsıtalı vâsıtasız birbirine dönüştükleri gibi, hâkim kanâata nazaran istihâleyi ve var olup yok olmayı da kabûl ederler (al-Tahānavī, *Kaşşāf*, II, 962). Ummuhāt, arkān, mavādd, ustukussât (bâzı okuyuşlara göre istukissat ve istukisat, bk. *al-Muncid*, mad. اسطقس ve *E I*, mad. ʿUNŞUR) kelimeleriyle ifâde edilen (al-Tahānavī, *ayn. esr.*, II, 960, krş, I, 591), hattâ arkān-ı arbaʿa (dört temel esas), ummuhāt-ı arbaʿa (dört asıl), ummuhāt-suflīya (aşağıya, ay-altına âit asıllar) v.s. şekillerde isimlendirilen ve aynı zamanda 7 veya 9 tabaka olarak mütâlaa edilen ʿanāşir-i arbaʿa (*ayn. esr.*, I, 90; II, 962; S. Caʿfar Saccādī, *Farhang-i Luġāt va iṣṭilāḥāt-i falsafī*, Tahran, 1338 hş., s. 41, 214), islâm feylesoflarının yanısıra birçok kelâmcı ve sûfîler tarafından da sâdece ay-altı âleminin, bilhassa dünyadaki canlı-cansız varlıkların ilk maddesi olarak telâkki edilmiştir (Fârâbî, *ʿUyūn al-masāʾil*, Kahire, 1907, s. 58 v.d.; al-Ṭaḥāvī, *Şarh al-ʿAḳīda*, Beyrut, 1392, s. 461; Ġazzālī, *Tahāfut*, Kahire, 1319, s. 86 v.d.; İbn Sînâ, *Şifāʾ*, ilgili madd.; *Rūşanāʾi-nāma*, „dar ʿAnāşır ve mavālīd;" al-Taḥānāvī, *Kaşşāf*, göst. yer.; krş. *İ A*, IV, 462 — 463; V/11, 816[a]).

Tabiat ilminin bilhassa fizik ve kimya ilimlerinin gelişmesi netîcesi, değerini kaybeden, fakat tıp tarihi bakımından hâlâ ehemmiyetini muhâfaza eden bu unsurların sûfîler arasında çok daha husûsî bir mânası vardır. Onlar bu dört unsuru, nefsin tekâmülündeki dört hâline benzetirler ve ateşe, nefs-i emmâre (emreden nefis), havaya nefs-i levvâme (kınayan nefis), suya nefs-i mülhime (ilham eden nefis) ve toprağa nefs-i mutmainne (Tanrı'nın emirlerine boyun eğip râzı olan nefis) adını verirler ve her biri için 10 husûsiyet zikrederler (S. Caʿfar Saccādī, *ayn. esr.*, s. 343). Bunların dördünü veya bir ikisini daha başka mânaya kullananlar olduğu gibi (İbn al - ʿArabî, *Futūḥāt al - Makkīya*, Kahire, 1329, II, 48 v.d., 123; krş. al-Nasafī, *Kaşf al-ḥaḳāʾiḳ*, s. 56—57), vahdet ehli arasında aklın değil de, toprağın ilk cevher olduğunu söyleyenler de vardır (al-Nasafī, *ayn. esr.*, s. 57).

B i b l i y o g r a f y a : Metinde geçenlerin dışında, İbn Sīnā, *Nacāt*, ilgili madde; İbn Sīnā, *al-İşārāt va'l-tanbīhāt*, nşr. *Sulaymān Dunyā*, Kahire, 1947—1948, II, 227—286; Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Lubāb al-İşārāt*, (*al-Tanbīhāt va'l-İşārāt*'ın sonunda) Tahran, 1339 hş., s. 229—233; İbn Ḫaldūn, *Muḳaddima*, Kahire, ts., s. 95, 136, 166; Şams al-Dīn Muḥammed al-Āmulī, *Nafāʿis al-funūn fī ʿarâyis al-ʿuyūn*, Tahran, 1377 — 1379, II, 534 v. dd.; Şayh ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥammed al-Nasafī, *Kaşf al-ḥaḳāyiḳ*, Tahran, 1344 hş., s. 46 v.d., 51, 56, 57; Nizāmī-i ʿArūżī-i Samarḳandī, *Cahār maḳāla*, nşr. *Muḥammed Muʿīn*. Tahran, 1333 hş., s. 7—11; ʿAzīz al-Dīn Nasafī, *Kitāb al-İnsān al-Kāmil*, nşr. M. Molé, Tahran, 1962, s. 33, 57, 71—75, 348—350, 352, 377—380, 430—432, 470 v.d.

(M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

ʿUNŞURĪ. [Bk. UNSURÎ.]

UNSURÎ. ʿUNŞURĪ, ABU'L-ḲĀSIM ḤASAN B. AḤMED AL-ʿUNŞURĪ (..?—1040), G a z n e l i l e r d e v r i s a r a y ı n ı n b a ş ş â i r i (*malik al-şuʿarā*) ve İran edebiyatının kasîde yazarlarının en seçkinlerinden biridir. Künyesi Abu'l-Ḳāsim, adı Ḥasan, babasınınki Aḥmed, nisbesi ise al-Balḫī 'dir. (ʿAvfī, *Lubāb al-albāb*, nşr. Browne, Leyden, 1903—1906, II, 29, 55; Davlat-Şāh, *Tazḳirat al-şuʿarā*, nşr. Muḥammed ʿAbbāsī, Tahran, 1337 hş., s. 46, 50; krş. Minūçihrī-i Dāmġānī, *Divan*, nşr. Kazimirski, Paris, 1886, s. $88/^{6-7}$). Şâirin tam adı üzerinde ittifak hâlinde bulunan kaynaklar; asl'a, hasep ve menşe'e mensup demek olan ʿUnşurī mahlasını neden ve hangi maksatla alıp kullandığı husûsunda hiçbir şey söylemezler.

H a y a t ı : Takriben hicrî 350 (961) yıllarında Belh 'te dünyaya gelen ve 431 (1039/1040) senesinde Gazne'de dünyaya gözlerini kapayan şâirin (*Tazḳirat al-şuʿarā*, s. 53; Riżā-Ḳulī-Ḫān Hidāyat, *Macmaʿ*

al-fuṣaḥā', nşr. Maẓāhir Muṣaffā, Tahran, 1336—1340 hş., II, 897; krş. Yaḥya Ḳarîb, *Dîvân-ı ʿUnṣurî*, Tahran, 1341 hş., *Muḳaddima*, s. 6; Riżā-zāda Şafaḳ, *Târîḫ-i adabiyât-ı Îrân*, Tahran, 1341 hş., s. 59), hayatının seyri hakkında tam bir bilgiye sahip değiliz. Bâzı tezkirelerin birbirinden aktardıkları bir rivâyete göre, o, ticâretle iştigal eden bir âilenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve daha küçükken babasına yardım etmeğe başlamıştır. Ancak genç yaşta ebeveynini kaybedince, baba mesleğini yürütmeğe karar vermiş ve miras olarak kendine intikal eden para ve mallarla bu işi bir müddet devam ettirmiş, ticâret işleriyle ilgili olarak kölesiyle birlikte çıktığı bir seferde yol kesicilerin eline düşmüş ve varını yoğunu onlara kaptırmıştır. Canını zor kurtaran ʿUnṣurî ticâretten el çekmek zorunda kalmış, kendine gelinceye kadar başıboş dolaştıktan sonra bütün güç ve gayretini ilim tahsiline hasretmiş ve bilâhire şâirlik mesleğini seçmiştir (Davlat-Şāh, *ayn. esr.*, göst. yer.; *Macmaʿ al-fuṣaḥā'*, göst. yer.; krş. Şiblî-i Nuʿmânî, *Şiʿr al-ʿAcam*, trc. Sayyid Muḥammed Taḳî-i Gîlânî, Tahran, 1316 hş., s. 37—38; Ẕabîḥ Allāh Şafā', *Târîḫ-i adabîyat dar Îrân*, Tahran, 1347 hş., I, 559). Bâzı kaynak ve araştırmalarda yer alan, bilhassa Ḥusayn b. Asʿad al-Dihistānî'nin *Kitāb al-Farac baʿd al-şidda*'sinde (Bombay tab'ı, s. 339 v.d.; krş. *Dîvân-ı ʿUnṣurî, muḳaddime*, s. 5—9) mufassal bir şekilde anlatılan bu hikâye, en azından ʿUnṣurî'nin köklü ve zengin bir âileye mensub olduğunu ve zenginlik içinde ilim ve bilhassa edebiyat alanında kendisini yetiştirdiğini anlamamıza imkân verir.

Şâirin kimlerden ve ne ölçüde ilim tahsil ettiğine dâir kaynaklar bilgi vermemektedir. Fakat şiirlerinden (*Dîvân*, s. 78/7 v.d., 41/9, 47/5, 88/20-21, 107—115, 156/4-5, 73/5, 138/5 v.d.) ve hakkındaki medhiyelerden (*Dîvân-ı Minūçihrî*, s. 89/12, 96—7; ve aş. bk.), onun, devrinde uygulanan tedrisat usûlüne göre tahsilini yaptığı, yeteri kadar Arapça'ya vâkıf olduğu ve o çağ için geçerli sayılan ilimlerin çoğundan nasibini aldığı, hattâ hikmet, felsefe, mantık ve hey'et gibi ilimlere de ilgisiz kalmadığı, dolayısıyla mâlûmatının sâdece şiir ve edebiyata münhasır olmadığı anlaşılır. Nitekim Davlat-Şāh (*ayn. esr.*, s. 50), ʿUnṣurî'nin şâirliğin ötesinde birtakım faziletlere sâhip bulunduğunu ve bâzılarının onu *ḥakîm* olarak yazdıklarını kaydeder. Bu tezkire sâhibi, başka bir yerde, mevkî ve ihtişam sâhibi olarak vasıflandırdığı şâir Abu'l-Farac Sagazî (Saczî, ölm. 1003)'nin ʿUnṣurî'nin hocası olduğunu söyler (*ayn. esr.*, s. 45; krş. Z. Şafā', s. 209, 559). İşâret edildiği gibi, iyi bir tahsil gördüğü anlaşılan ʿUnsurî, şâirliği meslek edinmeye karar vermiş ve bu sebeble Gazneli Sultan Maḥmud (ölm. 1030)'un küçük kardeşi Belh şehri emîri Nasr (ölm. 1021)'ın iltifat ve takdirine mazhar olup, onun vâsıtasıyla Gazne sarayına girmeyi başarmıştır (*Macmaʿ al-fuṣaḥā'*, II, 897; krş. *Şiʿr al-ʿAca*: s. 38; Yaḥya Ḳarîb, *Dîvân, muḳaddime*, s. 9—10; Badîʿ al-Zamān Firūzānfar, *Suḫan vā Suḫanvarān*, Tahran, 1350 hş.; s. 114; Z. Şafā, I, 560). Emîr Nasr'ın, bu hususdaki yardımına kendisi de bâzı şiirlerinde işâret eder (*Dîvân*, s. 67—68/1—3; 150/5—7, 14).

Şâirin Gazneliler sarayına hangi tarihte girdiği kesin olarak bilinmiyorsa da, şiirlerinden, Sultan Mahmud'a onun ilk iktidar yıllarında intisap ettiği rahatlıkla anlaşılır. Adı geçen saraya ilk girenler arasında yer alması, bilhassa Emîr Nasr tarafından Sultan Mahmud'a takdim edilip tanıtılması, ilim, edep ve şiirde temâyüz edip üstünlük sağlaması, hele sultanın tab'ına uygun bir şekilde onu övmeyi becermesi kendini bu hükümdâra çabucak yaklaştırdı. Durumu günden güne daha iyiye giden ʿUnşurî, sarayda büyük bir itibar ve küçümsenemiyecek bir takdir topladı; kısa zamanda lâyık olduğu mevkie yükselip hem Gazneli Mahmud'un nedimi, hem de saraya mensup ve seferlerinde sultana refâkat etmekle vazifeli şâirlerin reisi oldu. Çok fazla oldukları iddia edilen (A. Ateş, *İstanbul kütüphanelerinde Farsça manzum eserler*, İstanbul, 1968, s. 8) ve Davlat-Şāh ile Riżā-Ḳulî-Ḫān Hidâyat'e göre 400 kişi olarak kaydedilen bu şâirler, onun talebesi durumunda olmakla iftihar ediyorlardı. ʿUnşurî'nin görmediği ve şiirini gözden geçirip tasvip veya tashih etmediği her hangi bir şâirin veya şiirinin sultanın huzuruna çıkması imkânsızdı (Davlat-Şāh, *ayn. esr.*, s. 50; *Macmaʿ al- fuṣaḥā'*, II, 897). Devlet erkânı da ona hürmette kusur etmiyorlardı (Yaḥya Ḳarîb, *ayn. esr.*, s. 10). Minūçihrî (*Dîvân*, s. 86—93, 33. kaside)'nin ʿUnşurî hakkında kaleme aldığı meşhur mum bilmecesi adlı kasidesi, ona, başkan olduğundan değil, bir san'atkâr olduğu için saygı gösterildiğini açıkça ortaya koyar.

Hiç hazırlık yapmaksızın (bilbedâhe) şiir söylemedeki üstün kabiliyeti; şiirleriyle kızgın ve üzgün şahsiyetleri teskin edip, neş'elendirme husûsundaki mahareti ile diğer şahsî meziyet ve hasletleri ʿUnşurî'nin büyük ihsanlara ve değerli hediyelere kavuşmasına ve böylece muahhar şâirler, bilhassa Ḫāḳānî, (*Dîvân*, nşr. Ḥusayn-i Naḫaʿî, Tahran, 1336 hş., s. 861) tarafından destanlaştırılacak ölçüde maddî servete, hatırı sayılır miktarda mal ve mülke kavuşmasına sebep oldu. Mezkûr kaynaklara göre serveti o dereceye varmıştı ki, mutfak eşyası, hattâ yemek pişirmek için kullandığı kazan ve tencereler bile umûmiyetle altın ve gümüştendi (bk. Ḫāḳānî, göst. yer.). Yine bu kaynaklarda yer alan fakat bugün için doğrulanması çok güç ve vukuu bile imkânsız sayılabilecek bir rivâyete göre, şâirin 400 adet altın kemerli ve yakışıklı kölesi vardı (*Macmaʿ al-fuṣaḥā'*, II, 897; krş. Davlat-Şāh, *ayn. esr.*, s. 50; Yaḥyā Ḳarîb, *ayn. esr.*, s. 11). O, bu bakımdan Sâmân oğulları devrinde Rūdakî, ve Selçuklu sultanı Melikşâh devrinde de Muʿizzî gibi şâirler arasında yer alır (*Lubāb al-albāb*, II, 69).

Çeşitli kaynaklar Firdavsî'nin Sultan Mahmud'a yaklaşmak için bir vesile aradığını, bu sebeple ʿUnşurî ile görüşmek istediğini, Gazne'de bir fırsatını bulup şâir Farruḫî ve ʿAscadî ile birarada otururlarken ʿUnşurî ile karşılaştığını, kısa bir müşâhededen sonra birbirlerini tanıdıklarını, tekerrür eden sohbet ve görüşmeler netîcesi yekdiğerini takdir ve tahsin ettiklerini, hattâ ʿUnşurî'nin Firdavsî'yi iyice tanıyıp şiir kabiliyetine, eski İran kahraman ve hükümdarları hakkındaki bilgisine vâkıf olduktan sonra, İran şahlarının tarihini nazmen yazdırmak isteyen Sultan Mahmud'la onu tanıştırıp *Şahnāma*'yi yazma işinin ona verilmesinde aracı olduğunu yazarlar (Zakariyya b. Muḥammed Ḳazvînî, *Âṣār al-bilād*, nşr. Dār Ṣādir, Beyrut, 1969, s. 416; Ḥamd Allāh Mustavfî, *Târîḫ-î Guzîda*, nşr. ʿAbd al-Ḥusayn Navāʾî, Tahran, 1336—1339 hş., s. 738; Davlat-Şāh, s. 50, 58; krş. Cāmî, *Bahāristān*, nşr. Baron Utkar, Viyana, 1846, s. 86; Faḫr al-Dîn ʿAlî Şafî, *Laṭāʾif al-Ṭavāʾif*, nşr. Ahmed Gülçin, Tahran, 1336 hş., s. 265 v.d.; E. G. Browne, *Târîḫ-i adabiyyāt-ı Iran, az Firdavsî tā Saʿdî*, trc. Fatḥ Allāh Muctabāʾî, Tahran, 1341 hş., II, 182 v.d.). Bâzı kaynaklar, Sultan Mahmud'un *Şahnāma* yazma işini ʿUnşurî'ye verdiği; onun da bu hususta hazırlığı olmadığı için bunu Firdavsî'ye havale ettiğini kaydederlerse de (Davlat-Şāh, *ayn. esr.*, s. 59), bu hususun doğruluğu hakkında kesin bir bilgi yoktur.

Gazneli Mahmud'un çıktığı seferlerin ve yaptığı savaşların çoğunda ʿUnşurî'nin ona refâkat ettiği şiirlerinden anlaşılır. birçok O, kasidesinde bu hükümdarın hünerlerini, savaşlarında gösterdiği yiğitlik ve kahramanlıklarını, düşmanları karşısında tutum ve davranışını, ordusu ve halkı ile olan münâsebetlerini, şahsî meziyyet ve üstünlüklerini dile getirir; bilhassa aslında 180 beyit kadar olup (Davlat-Şāh, *ayn. esr.*, s. 50), elimizdeki divan nüshalarında 158—163 beyitlik meşhur kasidesinde (*Dîvân*, s. 107—115) o, sâdece sultanın gaza ve savaşlarını, zaferlerini, bu savaşların vukû bulduğu meydan, şehir ve kaleleri kayıt ve tasvir eder. Bu itibarla onun pek çok şiiri edebî değerinin yanında, tarih bakımından da ehemmiyetlidir.

„Malik al-şuʿarā" ünvânını, bu ihtişam ve azametini, Sultan Mesûd'un saltanat yıllarında (1030—1041) da korumasını bilen ʿUnşurî'nin bu devirdeki hayatı daha az bilinmekte olup, Sultan Mahmud zamanındakine nazaran daha karanlıktır. Çağdaşı şâir Labîbî'nin ona karşı duyduğu nefreti ve Sîstanlı Farruḫî (ölm. 1038)'nin zamansız ölümü karşısındaki üzüntüsünü dile getiren bir şiirinde „yaşlı (ʿUnşurî) ölmekte gecikti; genç (Farruḫî) ise, çabucak gitti" (Muhammed b. ʿOmar ar-Rādūyānî, *Kitāb Tarcumān al-balāġa*, nşr. A. Ateş, İstanbul, 1949, s. 179 [248]; krş., s. 32) şeklindeki ifâdesinden onun bu sıralarda epey yaşlı olduğu anlaşılmaktadır.

Oldukça uzun bir ömür süren ʿUnşurî, 431 (1039/1040) yılında Gazne'de hayata veda edip (Davlat-Şāh, *ayn. esr.*, s. 53; *Macmaʿ al-fuṣaḥā'*, II, 897; Muḥammed Ḳudrat Allāh, *Natāyic al-afkār*, nşr. Ardaşîr-i Ḥāżiʿ, Bombay, 1336 hş., s. 460; krş. *Kaşf al-ẓunūn*, İstanbul, 1941—1943, I, 103; İsmail Paşa, *Hadiyyat al-ʿÂrifîn, Asmāʾ al-Muʾallifîn va Âṣār al-Muṣannifîn*, İstanbul, 1951, I, 275; Yaḥya Ḳarîb, *ayn. esr.*, s. 13 ve not: 1) bu şehirde defnedildi (*Macmaʿ al-fuṣaḥā'*, II, 897). Ölüm tarihi olarak gösterilen diğer tarihler, mûteber kaynaklara dayanmadığı ve tarihî hadiselerle bağdaşmadığı için her halde yanlış olmalıdır.

ʿUnşurî, yukarda belirtildiği gibi, 31 senelik iktidarı sırasında büyük bir imparatorluk kurmuş olan Gazneli Sultan Mahmud'u övmekle kalmamış; bu sultanın kardeşleri Amîr Abū Yaʿḳūb Yūsuf ile Amîr Abū'l-Muẓaffar Naṣr, oğlu Sultan Masʿūd, her ikisine 20 sene kadar vezirlik yapan Aḥmed b. Ḥasan al-Maymandî [b. bk.], yine onun kumandanlarından Muḥammed b. İbrâhîm Ṭāʾî ile Ḥvāca Abu'l-Hasan ve Abū Caʿfar Muḥammed b. Abu'l-Faẓl hakkında da kasideler yazmıştır (Yaḥyā Ḳarîb, s. 24—28; krş. Muḥ. Dabîr-i Siyāḳî, *Dîvân-ı ʿUstād ʿUnṣurî-i Balḫî*, Tahran, 1342 hş., *muḳaddime*, s. 23 v.d.). Aslında şiirlerinin 30 bin beyit kadar olduğu düşünülürse, ʿUnşurî'nin övdüğü kişilerin 8'e inhisar etmiyeceği anlaşılmaktadır.

Gazne sarayında ʿUnşurî ile çağdaş olan bütün şâir ve âlimlerin kimlerden ibâret bulunduğunu bilmemize imkân yoktur. Riżā-Ḳulî-Ḫān Hidâyat'in tesbit ettiği listede (*ayn. esr.*, II, 897) yer alan belli başlıları ise, Ġażā'irî, ʿAscadî, Farruḫî, Muncik-i Tirmizî, Şihābî, Ḫurramî-i Tirmizî, Firdavsî, Asadî-i Ṭūsî, Bahrāmî-i Saraḫsî, Zînatî-i Sagazî, Masʿūdî, Buzurcimihr-i Ḳāyinî, Abū Ḥanîfa-i İskāfî, Rāşidî, Abu'l-Farac Sagazî'dir. Ancak Davlat-Şāh (*ayn. esr.* s. 45, 46, 54, 58), bu sonuncusunu ʿUnşurî ve Minūçihrî'nin hocası, ʿAscadî ile Farruḫî'yi de tal besi olarak zikreder (H. Ethé, *Târîh-i adabiyāt-ı Ṭārsî*, trc. R. Şafak, Tahran, 1337 hş., s. 33). Sagazî (Saczî)'nin, adı geçen zevatın hocası olduğu doğru olabilirse de, Farruḫî'yi, ʿUnşurî'nin talebesi olarak göstermek kabil olmasa gerek, çünkü ʿUnşurî hiçbir zaman Sîstan'da ikamet etmediği gibi, Farruḫî, Gazne'ye geldiğinde o birinci sınıf şâirdi (Şafā', I, 532). Diğer taraftan kendisini ʿUnşurî'nin talebesi sayan ve onu hocası olarak takdim eden Minūçihrî'nin (*Dîvân-ı Minūçihrî*, s. 89/10, 92/12) bu davranışını, bir nezaket eseri kabûl etsek bile (Şiblî-i Nuʿmânî, s. 132; Kazimirski, *Dîvân-i Minūçihrî*, önsöz, s. 145), ʿUnşurî'nin bâzı noktalarda onu yetiştirip, (Davlat-Şāh, *ayn. esr.*, s. 46) sultanla tanıştırdığı gerçek olmalıdır (*Dîvân-ı Minūçihrî*, s. 87—93; krş. Şiblî, göst. yer.). Ayrıca bu hoca-talebe münâsebeti, daha çok ʿUnşurî'nin geliştirdiği üslûbu benimseme ve devam ettirme mânasında anlaşılmalıdır.

Gerek bize kadar gelen şiirlerinden, gerekse bâzı tezkirelerde yer alan kayıtlardan anlaşıldığına göre ʿUnṣurî, adı geçen çağdaşlarından sâdece Reylî Ġazāʾirî ile açık bir şekilde münâkaşaya girmiş; *Lāmiya* adlı meşhur kasîdesinde kendisini fazlaca övüp başkalarını küçümser mâhiyette bir ifâde kullanan (*Macmaʿ al-fuṣaḥāʾ*, II, 924/15) Gazāʾirî'ye cevap olarak büyük bir ustalıkla kaleme alınıp bize intikal eden en eski edebî tenkit nümûnelerinden birini teşkil eden kasidesini yazmıştır (*Dîvān*, s. 123—17); fakat bunun üzerine büyük bir ihtimâlle devamı Rey'de kalan (ʿUnṣurî, *Dîvān*, s. 107/12—15, 127/12; krş. Y. Ḳarîb, *Muḳaddime*, s. 31) Gazāʾirî, ʿUnṣurî'yi rahatlıkla hicvetmiştir (*Macmaʿ al-fuṣaḥāʾ*, II, 926—929).

Eserleri: Kasîde, gazel, rubaiden başka mesnevî vâdisinde de maharet sâhibi olan ʿUnṣurî, büyük bir *Dîvān* ile Sultan Mahmud'a ithaf ettiği *Vāmiḳ u Aẕrāʾ*, *Ḫing-but u Surḫ-but* ve *Şād baḥr u ʿayn al-ḥayāt* adlı üç mesnevî bırakmıştır (ʿAvfî, *Lubāb al-albāb*, II, 32; krş. Davlat-Şāh, s. 53; *Macmaʿ al-fuṣaḥāʾ*, II, 897). Bağdadlı İsmail Paşa (*Hadiyyat al-ʿĀrifîn*, I, 275), şâire *Ḫusrav-nāma*, *Manṭiḳ al-ṭayr* ve *Dîvān*'ından ibâret bir külliyat isnat eder. Eğer bu isnatta bir eksiklik yoksa, söz konusu külliyatta yer alan ilk iki eserin isimlerinin yanlış tesbit edildiğini kabûl etmek gerekir. Çünkü bu eserin ʿUnṣurî'ye âit olduğunu gösteren hiçbir kayıt yoktur. Kendisine âit olan bu 3 mesnevî ile *Dîvān*'ın büyük bir kısmı günümüze kadar gelememiş olup, mevcudiyetleri ancak kaynaklardaki kayıtlardan bilinmektedir. ʿUnṣurî'nin çağdaşı ve Gazne sarayına mensup bilginlerden Abū Rayḥān al-Bīrūnî (ölm. 1051), *Vāmiḳ u Aẕrāʾ* kıssası ile *Ḫing-but u Surḫ but* ve *Şād baḥr u ʿayn al-ḥayāt* hikâyelerini mensur olarak ve Arapça başlıklar altında tercüme ettiğini (*Risāla li'l-Şayḫ al-ḥakīm Abī Rayḥān al-Bīrūnī.... fihrist Kutub Zakariyyā al-Rāzī Āṯār al-bakiyya an al-ḳurūn al-ḫālīya*, nşr. C. Eduard Sachu, Leipzig, 1923, *Muḳaddima*, s. XLIV) zikretmektedir. Fakat bu tercümeler de asılları gibi çok erkenden kaybolduğu için adları aynı olan bu mesnevîlerle söz konusu tercümeleri arasındaki münâsebetin ölçüsü tesbit edilememiş; aynı şey olup olmadıkları, hattâ al-Bīrūnî'nin *„Vāmiḳ u Aẕrā"* kıssasını tercüme ettim derken ʿUnṣurî'nin, *Vāmiḳ u Aẕrāʾ*'sını mı yoksa onun faydalandığı kaynağı mı kasdettiği açıklık kazanmamıştır. Bununla berâber, son iki isim altındaki mesnevîlerin, yalnız ʿUnṣurî'ye atfedildiği, aşağıda görüleceği üzere her ikisinin de ilk defa ʿUnṣurî tarafından yazıldığı *İskandar-nāma*'de zikredilip, bunda ve *Dārāb-nāma*'de hulâsalarına ve hiç değilse konularına temas edildiğinden dolayı şâirin 3 mesnevîsi olduğu kesinlik kazanır.

A) *Dîvān*. Son zamanlara kadar ʿUnṣurî divanının muhtelif baskıları yapılmışsa da, hiç birisi tam ve mükemmel değildir. Kenarında Abu'l-Farac Rūnî'nin divanı bulunan hicrî 1320, Bombay taş basması, yalnız ʿUnṣurî divanını ihtivâ eden ve biri 1881'de, diğeri muhtemelen daha sonra neşredilen Tahran taş basmaları, hattâ Hilâlî matbaası tarafından yapılan hicrî 1320 taş basması ile 1922 Laknav taş basması (*Fihrist-i ḳitābha-yi çāpī-yi Fārsī*, Tahran, 1352 hş., I, 1553) hemen hemen aynı metnin tekrarı olup, ʿUnṣurî'ye isnat edilen divanın küçük bir kısmını teşkil ederler. Zîrâ Davlat-Şāh (*ayn. esr.*, s. 53; krş. *Kaşf al-ẓunūn*, I, 803; Şiblî, 38 v.d.) şâirin divanının mesnevîleri dâhil 30 bin beyit kadar olduğunu zikreder. Riżā-Ḳulî-Ḫān Hidāyat (*ayn. esr.*, II, 897) de, aynı ifadeyi tekrarlamakla berâber zamanına kadar gelen ve kendisi tarafından istinsah edilen divanının ancak 3 bin beyti aştığını kaydeder. Taḳî al-Dîn Muḥammed al-Ḥusaynî, yaptığı araştırmalar sonunda onun 5 bin beyte yakın bir divanını gördüğünü söyler (Dabîr Siyāḳî, *Muḳaddima-i Dîvān-ı ustād ʿUnṣurî*, Tahran, 1342 hş., s. 30). Üstelik *Kitāb Tarcumān al-balāġa*, *Ḥadāʾiḳ al-siḥr*, *Luġat-ı Furs*, *al-Muʿcam fî maʿayîr aş̱ʿar al-ʿAcam* v.b. kitaplarda bulunan ʿUnṣurî'nin kaside ve mesnevilerden alınmış beyitleri, yukarıdaki neşirlerden hiç biri, hattâ Yaḥyā Karîb tarafından önce 1321 hş.'de (bu neşir için bk. *Yādgār*, 1323 hş., yıl 1, sayı 5, s. 79 v.d.; H. Ritter, *Oriens*, 1948, I, nr. 1, s. 134 v.dd.), sonra 1341 hş.'de *„Dîvān-ı Abu'l-Ḳāsim Ḥasan b. Aḥmed ʿUnṣurî"* adı ile Tahran baskıları bile, tamamen içine almaz. Ayrıca bu iki baskı, daha çok yeni ve eksik yazmalara dayanır. Bununla berâber Yaḥyā Ḳarîb, ʿUnṣurî'nin divanının beyit sayısını 2.725'e yükseltmeyi başarmıştır (*ayn. esr.*, s. 17). Muḥammed Dabîr Siyāḳî'nin son olarak neşrettiği (yk. bk.) *ʿUnṣurî dîvānı*, mevcutların en iyi ve en hacimlisi olmalıdır. *Dîvān*'ın muhtevâsı, işâret edildiği üzere 64 kasîde, bâzıları eksik de olsa 14 gazel, 77 rubaî, ayrıca bir kaç kıt'a ve kasîde kalıntılarıyla üç mesnevîsine âit perakende beyitlerden ibârettir. Kasidelerinin 40'ını Sultan Mahmud, 2 tanesini Sultan Mes'ûd, 16'sını Emîr Naṣr ve birer tanesini de yukarıda isimleri geçen diğer zevat hakkında kaleme almıştır (Dabîr Siyāḳî, *Muḳaddime*, s. 23 v.d.).

B) *Mesnevîleri*: 1) *Vāmiḳ u Aẕrāʾ*: ʿAvfî'nin övmekle bitiremediği (*Lubāb*, II, 32) ʿUnṣurî'nin üç mesnevîsinden *Ḫing-but u Surḫ-but* ile *Şād baḥr u ʿayn al-ḥayāt*'ın sâdece isimleri bilinmektedir. Buna mukabil *Vāmiḳ u Aẕrāʾ*'sının en azından muhtevâsı bilinmekte ve daha çok eserin baş tarafına âit 513 beyitlik bir kısmı neşredilmiş bulunmaktadır (aş. bk.). Bu mesnevînin konusu, ʿUnṣurî'yi müteakıben, değişik şekillerde ve asırlar boyunca İranlı, Türk v.s. milletlere mensup şâir ve edipler tarafından işlenmiş ve 22'den fazla *Vāmiḳ u Aẕrāʾ* [b. bk.] meydana getirilmiştir. Ancak yazık ki, hicrî VII. asra kadar yazılanların hemen hemen hepsi, zamanla kaybolmuştur,

İran tezkire yazarlarının birbirinden aktararak söylediklerine göre, *Vāmiḳ u Aẕrāʾ* hikâyesinin menşe'i eski İran'dır. Orjinaline âit bir nüsha hicrî III. asırda Horasan emîri ʿAbd Allāh b. Ṭāhir'e (828—844) takdim edilmişse de, beğenilmeyerek imha edilmiştir (Davlat-Şāh, *ayn. esr.*, s. 35). ʿUnṣurî, ağızdan ağıza dolaşan bu hikâyeyi *Şahnāma* vezninde (mutaḳārib) manzum olarak yeniden yazmıştır. Sonra kaleme alınanlar ise, ya aynı, ya da muhtevâ bakımından onun tercümesinden ibârettir. Bu kanâat, son zamanlara kadar benimsenmiştir (Hammer-Purgstall, *Geschichte der Osmanichen Dicht'-kunst bis auf unsére Zeit*, *Pesth*, 1837, II, 45 v.dd.; krş. E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, London, 1902—1904, III, 26; H. Ethé, *Tārīḫ-i adabiyāt-ı Fārsî*, trc. Riżāzāda Şafaḳ, Tahran, 1337 hş., s. 69; E. G. Browne, *Tārīḫ-i adabiyat-ı Īrān*, trc. Fatḥ Allāh Muctabāʾî, Tahran, 1341 hş., II, 415 v.d.; *E I*, IV, 1178; ʿA. Cāmî, *Salāmān u Absāl*, trc. ʿAbd al-Vahāb Ṭarzî, İstanbul, 1944, s. 105). Hammer'e göre bu romantik konunun nasıl geliştiğine ve muhtevâsının neden ibâret bulunduğuna dâir mâlûmatı, Osmanlı şâiri Lâmiʿî Çelebi (ölm. 1532)'ye borçluyuz. Hammer (göst. yer.) eserin muhtevâsını geniş bir şekilde vermiştir. Bu arada, Hammer'in şâirane bir şekilde, ancak çok kısaltılmış olarak ele aldığı *Vāmiḳ u Aẕrāʾ*, asıl muhtevâsı hakkında doğru bir fikir vermemektedir (aş. bk.). Halbuki Lâmiʿî'nin *Vāmiḳ u Aẕrāʾ*'sı ile sayıları epey kabarık olan diğer tercümeleri ʿUnṣurî'nin eserinden farklıdır. Çünkü ʿUnṣurî'nin *Vāmiḳ u Aẕrāʾ*'sının ilk bölümlerine âit Pakistanlı Muḥammed Şafîʿ tarafından keşfedilen 372 beyitlik kısım (*Vāmiḳ u Aẕrāʾ-yi ʿUnṣurî*, *Matn-i Vāmiḳ u Aẕrāʾ-yi ʿUnṣurî*, Lahor, 1967), Lâmiʿî'nin *Vāmiḳ u Aẕrāʾ*'sının ʿUnṣurî'ninkinin tercümesi olmadığını açıkça ortaya koymuş olup, Lâmiʿî'nin eseri de ʿUnṣurî'ninki kadar orijinaldir. Her ikisinde müşterek olan taraf, sâdece baş roldeki iki kahramanın yâni âşık ile mâşukun aynı adı taşımış olmaları, hayatta muhtelif müşküller ve engellerle karşılaşmalarına rağmen, başarıya erişmiş bulunmalarıdır; bu kadar benzerlik, hiç şüphesiz ʿUnṣurî'ninki ile faydalandığı asıl kaynak arasında da vardır (bk. mad. VÂMIK U AZRÂ).

Diğer teferruat ve Vâmık ile Azrâ'nın şahsiyet ve hüviyetleri bile tamamen farklı ve değişiktir (bk. mad. VÂMIK U AZRÂ; krş. Muḥammed Şafîʿ, *ayn. esr.*, *muḳ.*, s. 125; M. C. Maḥcūb, *Suḫan*, Tahran, 1347 hş., yıl 18, sayı 2, s. 137). Üstelik, Lâmiʿî'nin, bâzı lügat ve kaynak kitaplarındaki perakende beyitler hâriç, ʿUnṣurî tarafından kaleme alınan *Vāmiḳ u Aẕrāʾ* mesnevîsinin tamamını görmüş olması bile çok şüphelidir. Zîrâ Muḥammed Şafîʿ'in de dediği gibi (*Muḳaddime*, s. 8), daha hicrî VII. asırda ve en geç VIII. asrın birinci yarısından itibâren ʿUnṣurî'nin eserinden bəhsedilmez olmuş ve bu eser bir daha görülmemiştir.

ʿUnṣurî'nin *mutaḳārib* bahrinde yâni faʿûlun faʿûlun faʿûlun faʿûl vezninde yazdığı *„Vāmiḳ u Aẕrāʾ"* mesnevîsinin kaynağı, ona âit muhtevânın baştan sona kadar nasıl tertiplendiği, bütün vak'anın ne şekilde cereyan ettiği, onun hattâ Bîrūnî ve Faṣîḥî-yi Curcānî'nin kendisinden faydalandıkları *Vāmiḳ u Aẕrāʾ* hikâyesinin neden ibâret bulunduğu, hele mesnevînin baş kahramanları Vâmık ile Azrâ'nın bu aslındaki karşılıklarının ne olduğu hakkında yeteri kadar bilgiye sâhip değiliz. ʿUnṣurî'nin adı geçen mesnevîsinden günümüze kadar gelebilen 513 beyte dayanarak bu hususta kesin bir hüküm vermenin doğru olmayacağı da açıktır. Ayrıca *Luġat-ı Furs* ve diğerlerinde ʿUnṣurî'nin *Vāmiḳ u Aẕrāʾ*'sına âit oldukları iddia edilen beyitlerin bir kısmının şâirin aynı bahirde yazdığı *„Ḫing-but u Surḫ-but"* adlı mesnevîsine âit olması ihtimâli de vardır. Bununla berâber, mesnevînin başlıca iki kahramanının hâlis Arapça isimleri taşıması, eserde cereyan eden vak'aların farklı olması, fazla sayıda şahsın onda rol alması, daha mühimi hikâyenin umûmiyetle hayatın akışını doğumdan ölüme kadar tâkip etmemesi, bütün müşküllere ve engellere rağmen belli bir isteğin ve özlenen bir birleşmenin gerçekleşmesiyle son bulması, onun şark kaynaklı olmaktan ziyâde, Yunan menşe'li olduğunu akla getirdiği gibi, bu eserin ilk olarak Pehlevî dilinde yazıldığı rivâyetinin hakîkati yansıtmadığını da ortaya koyar; ayrıca onu, Yusuf ü Züleyhâ, Husrev ü Şîrîn, Leylâ vü Mecnûn, Süleyman ile Belkis gibi birçok şark tipi mesnevilerden de ayırır (P. Horn, *Geschichte der Persischen Litteratur*, Leipzig, 1901, s. 178; Gibb, *History of Ottoman Poetry*, III, 26). Zîrâ bu konu ve işleniş tarzı, belirtilen vasıflarıyla hıristiyanlığın ilk asırlarına âit helenistik romanların esas mevzuunu teşkil eder. Ayrıca aşağıda görüleceği gibi, şâirin mesnevîsine âit 513 beyit ile *Dārāb-nāma*'de yer alan aynı hikâyenin muhtevâsı ve bu muhtevânın Yunan tarihî hâdiseleri ile ilgili bulunması, romanın bu ülke toprakları üzerinde cereyan etmesi (M. Şafîʿ, *muḳ.*, s. 14—17 ve metin, s. 1—28) ve Vâmık ile Azrâ'nın dışındaki kahraman adları ile Samos, Kıyos, Difriya, Lukarya v.b. isimlerin çoğunun Yunanca olması onun Yunan menşe'li olduğunu gösterir. Büyük bir ihtimalle bu hikâye, tıpkı benzerleri gibi bâzı tasarruflarla Yunanca'dan bir veya birkaç aracı vâsıtasıyla Pehlevî'ye veya hem Pehlevî'ye, hem de Arapça'ya tercüme edilmiş; Yunanca aslı, tercüme için Bağdad'a ve tercümelerinden bir nüshası da Gazne'ye kadar ulaşmış ve ʿUnṣurî de bundan mülhem olarak mesnevîsini yazmıştır.

ʿUnṣurî'nin *„Vāmiḳ u Aẕrāʾ"* adlı eserinde işlediği hikâye, Adalar denizinin Anadolu sâhillerine bir mil kadar bir mesâfede bulunan ve eskiden İyonya (İonia)'ya bağlı Sisam (Samos; ʿUnṣurî'de Şamos) adını taşıyan küçük bir adada başlar (M. Şafîʿ, *muḳ.*, s. 14).

Azrâ bu adamın idâresini elinde bulunduran ve ʿUnṣurî'nin mesnevîsinde adı Filikrat olarak geçen, Akos'un oğlu zâlim Polycrates (M. ö. 537—522)'in kızıdır. Yine bir hükümdar kızı olan annesi de hem kültürlü, hem güzeldir. Vâmık bu hükümdârın akrabasından biri, Krutis (کروتیس) adasında pâdişah olan Mildites (لاذیطس)'in oğludur (M. Şafîʿ, *muḳ.*, s. 26—27; krş. metin, s. 1—3; *Dîvân, muḳ.*, s. 19/18–19). Azrâ daha 7 aylık iken yürür, 2 yaşında okumaya başlar, kısa zamanda bilinmesi gereken her şeyi öğrenir, 10 yaşında bütün savaş san'atını öğrenir. İlimde ve kahramanlıkta eşsiz olduğu için, babası ona „Azrâ" adını verir (Metin, s. 3—4). Azrâ ordulara kumandanlık eder, tek başına savaşa çıkar. Vâmık da akıllı, kültürlü ve yakışıklıdır. Annesi ölmüştür, onunla iyi geçinmeyen üvey annesi, babası ile arasını açar. Nihâyet bu kadının kendisini zehirliyeceğini haber alınca, samîmi dostu olan Tûfan ile durumu istişare eder ve her ikisi akrabası olan Filikrat'ın yanına gitmek üzere bir gemiye binip, Samos adasının yolunu tutarlar (Metin, s. 4—7). Samos adasında deniz kenarındaki Hera heykelinin önünde Azrâ ile Vâmık karşılaşır ve orada birbirlerine âşık olurlar. Annesinin yanında olan Azrâ, Vâmık'ın kim olduğunu sorar; akraba olduklarını öğrenince, Vâmık uğradığı zulümden ötürü Filikrat'a sığınmak istediğini söyler ve bir istekte bulunur. Azrâ'nın annesi onun istediğini hemen yerine getirmez; fakat durumdan kocasını haberdar edeceğini vaadeder (Metin, s. 7—8, 28). Nihâyet Filikrat'ın muvafakati ile Vâmık saraya çağırılır. Pâdişah onu uzunca bir imtihandan geçirir. Vâmık başarılı cevaplar verir (Metin, s. 10—13); hükümdar, kraliçe ve Azrâ onu alkışlayıp (Metin, s. 14 v.d.) arkadaşı Tûfan'la kendisine sarayda bir yer gösterirler. Başka birgün Vâmık'ın savaş kabiliyetini anlamak (M. Şafîʿ, *muḳ.*, s. 19) için Azrâ ile karşılaşmasını isterlerse de, Vâmık buna râzı olmaz (Metin, s. 18 v.d.). Bir gece Vâmık bahçede dolaşırken Azrâ'nın köşkünün kapısına gelir (Metin, s. 22). Bundan böyle iki sevgili ara sıra buluşup içki içerler. Aşkları ilerler. Azrâ'nın hocası Filatos, iki gencin birbirine âşık olduğunu fark edince, kızın annesini durumdan haberdar eder (Metin, s. 22 v.d.). Bir gece Azrâ, Vâmık'ın odasına gider, onu tâkib eden hocası kendisini ayıplar ve durumu anne ve babasına bildirir. Filikrat durumdan hiç memnun kalmaz, Vâmık'la buluşmaktan onu men eder (Metin, s. 23—24). Bunun üzerine saray Azrâ için bir zindan olur (Metin, s. 24 v.d.). Filatos ayrıca Vâmık'ı da kınar ve ona Azrâ'ya kötü gözle bakmamasını söyler (Metin, s. 25—26). Azrâ'ya Vâmık'dan ayrı ve uzak kalmak ölümden beter gelir (Metin, s. 26 v.d.) ve annesine Vâmık'la evlenmesine müsaade etmelerini, etmedikleri takdirde kendisini öldüreceğini söyler. Baba önce rıza göstermezse de sonunda Azrâ'yı Vâmık'a vermeğe râzı olur.

Mesnevîye âit beyitler burada son bulur. Ancak Abū Ṭāhir Ṭarsūsî'ye isnat edilen *Dārāb-nāma* (nşr. Ẕabîḥ Allāh Ṣafā, Tahran, 1344 hş., s. 206—210)'de tekerrür eden hikâyenin devamında Azrâ'nın annesi ölür, babası onu Vâmık'a vermekten vazgeçer. Bu esnâda adaya saldıran düşmana mağlûb olup esir düşen Filikrat, bilahire öldürülünce, tahtı ve ülkesi yabancıların eline geçer. Bu müstevlî hükümdar Vâmık ve Azrâ'yı yakalattırıp bağlatır. O veya maiyetinden biri Azrâ'ya sâhib olmak ister; boyun eğmeyince, onu esir olarak satarlar. Sakız (Kiyos) adasında ve daha birçok Yunan adası ve şehirlerinde, muhtelif şahısların ve esir tüccarlarının elinde oradan oraya sürüklenir (M. Şafîʿ, *muḳ.*, s. 24—25; krş. *ayn. esr.*, s. 11—14) ve nihâyet Eflatun'un talebesi dindar ve filozof Hirankalis'in eline esir olarak geçip, iki sene sonra bir gece başından geçenleri bu efendisine anlatmak zorunda kalınca, bir hükümdar kızı olduğu anlaşılır ve Hirankalis onu âzat edip, Vâmık'ın yanına götürmeği vaadeder. Böylece Azrâ'nın dört yıl süren esâreti sevinçle sona erer (*Dārāb-nāma*, s. 206—210; krş. M. Şafîʿ, *muḳ.*, göst. yer.).

Abū Ṭāhir Ṭarsūsî'nin adı geçen eserinde ana hatlarıyla zikredilen bu hikâyenin, ʿUnṣurî'nin *Vāmiḳ u Aẕrā*'sındaki muhtevâya bu kadar benzemesi bir tesadüf olamaz. Kuvvetli bir ihtimalle Ṭarsūsî, bu hikâyeyi yazarken ya şâirin *Vāmiḳ u Aẕrā*'sını, yahut da onun kaynağı olan eseri bilmekte idi (M. Şafîʿ, *muḳ.*, s. 13; Maḥcūb, *Suḫan*, XVIII, sayı 1, s. 50). Görüldüğü üzere eser, yeri, kahramanları ve hattâ muhtevâsı itibarıyle Eski Yunan'dan gelmektedir. Bu durumu, ʿUnṣurî'nin muhayyilesinin mahsûlü değildir. Elde mevcut bütün delil ve belgelere rağmen, bütün muhtevâsının henüz açıklığa kavuşmadığı, hattâ baş rollerdeki Vâmık ile Azrâ'nın Yunanca adlarının ne olduğu hâlâ bilinmemektedir. Bununla berâber, *Vîs u Rāmîn* ve Nizāmî'nin *Ḫamsa*'sinden çok önce kaleme alınan bu mesnevî, Fars dilinde günümüze kadar gelen en eski aşk romanı olması, hikâye tekniğine bağlı kalınması, düzenli ve âhenkli bir üslupla yazılması ve alışılmamış Yunanca kelimeleri ve duyulmamış bâzı mazmunları ihtivâ etmesine rağmen, İran edebiyatında husûsî bir yer tutmaktadır. Fesahat ve belâgat bakımından *Şāhnāma*'den asla geri kalmaz (Ḫanlarî, *Suḫan*, 1350 hş., yıl 21, sayı 5, s. 438—439). ʿUnṣurî'nin *Vāmiḳ u Aẕrā*'sı ile *Şāhnāma*'nin aynı kaynak veya kaynaklardan alınma bir iki benzer yönü ve müşterek bâzı mazmunları taşıdıkları söylenebilirse de, daha sonra yazılmış olan *Vāmiḳ u Aẕrā*'larda görülebilecek *Şāhnāma* te'sirini, Muḥammed Riyāż'ın yaptığı gibi (*Taʾşīr-i Şāhnāma dar Vāmiḳ u Aẕrāʾ-yi ʿUnṣurī*, Hilâl, 1348 hş., cild XVII, sayı 7, 14—20), ʿUnṣurî'ninkinde de aynen bulunduğunu kabûl etmek, bir zorlamanın eseri olabilir.

2) *Ḫing-but u Surḫ-but* (beyaz put ve kırmızı put): bu mesnevînin ismi ancak ar-Rādūyānî'nin *Kitāb Tarcumān al-balāġa* adlı eserinin neşrinden sonra öğrenildi. Söz konusu mesnevîye âit 2 beytin *„Tarcumān al-balāġa"* (s. 86; krş. asl. var. 269b/6)'da görülmesiyle onun da *Vāmiḳ u Aẕrā*' gibi *Şāhnāma* vezninde yazılmış olduğu anlaşıldı. Bîrūnî (*Aṯār al-Bāḳiya, Muḳaddime*, s. XLIV; krş. *Āṯār al-bilād*, s. 154), bu hikâyeyi de *„Ṣanamay'il-Bāmyān"* (Bamyan'ın iki putu) adı ile Arapça'ya tercüme etmiştir. Ḫāḳānî'nin *Dîvân*'ında adı geçen bu hikâye (Firūzānfar, s. 117), büyük bir ihtimalle ʿUnṣurî'den sonra Nizâmî'den önce telif edilen *İskandar-nāma* (nşr. İrac Afşār, Tahran, s. 288 v. d.)'de geçer ve bu son esere göre mesnevînin konusu, Mısır hükümdârının oğlu ile Çin hükümdârının kızı arasındaki aşk ve bilahare ayrılık ıstırabından her ikisinin ölmesi hâdisesinden ibârettir. Bu vasfı ile mesnevî, *„Samaḳ-i ʿAyyār"* ın konusunu teşkil eden Halep hükümdârının oğlu ile Çin hükümdârının kızı arasındaki aşk hikâyesini andırır. *İskandar-nāma* sâhibi bunun tatlı bir hikâye olmadığını, ʿUnṣurî tarafından nazmedildiğini ve bu manzum mesnevînin bilindiğini kaydeder (göst. yer.; krş. Firūzānfar, s. 117); ʿAvfî (*Lubāb*, II, 32) ise eser hakkında müsbet kanâat izhar eder.

3) *Şād baḥr u ʿAyn al-ḥayāt* (neşe menbaı ve hayat pınarı): ʿUnṣurî'nin bu eseri de eski bir mesnevî olup, al-Bîrūnî tarafından *„Ḳasîm al-surūr va ʿayn al-ḥayāt"* ismi altında Arapça'ya tercüme edilmiş (*Risāla-i Bîrūnî, Āṯār al-bāḳiya, muḳ.*, s. XLIV) ve yukarıda işâret edildiği gibi çok erkenden her ikisi de kaybolmuştur. Niẓāmî [b. bk.]'nin *Haft paykar*'i gibi ḫafîf bahrinin *fāʿilātun mafāʿīlun fāʿilun* (veya *faʿlun*) vezninde yazılan bu mesnevî (Yaḥyā Ḳarîb, *ayn. esr*, s. 21—23; krş. Firūzānfar, s. 116; Maḥcūb, *Suḫan*, sayı XVIII, s. 44) de, Muḥ. Şafîʿ (*Muḳaddime-i Vāmiḳ u Aẕrāʾ*, s. 5, not)'e göre, Yunan menşe'li görünmektedir. Asadî'nin *Luġat-i Furs* adlı eserinin muhtelif yerlerinde dağınık bir şekilde bulunan 59 beyti için bk. ʿUnṣurî, *Dîvân*, nşr. Yaḥya Ḳarîb; *Vāmiḳ u Aẕrāʾ*, nşr. Muḥammed Şafî. Adı geçen *İskandarnāma*'nin kaydettiğine bakılırsa (s. 430—431), bu mesnevî çok tanınmış olup, ilk defa ʿUnṣurî tarafından nazmedilmiştir (*ayn. esr.*, göst. yer. ve s. 436). ʿAvfî (*Lubāb*, II, 32), bu mesnevî hakkında müsbet bir kanâat izhâr eder.

E d e b î ş a h s i y e t i: Dinî inanç bakımından sünnî olan ʿUnṣurî, günümüze kadar gelen şiirlerinde Farruḫî [b. bk.] gibi, din büyüklerini, ünlü Arap ileri gelenlerini sık sık örnek gösterir ve bilhassa bâzı âyet ve hadîs meallerini şiirlerinde iktibas eder (*Dîvân*, s. 108/2, 141/17, 156/3—16, 163/18; krş. *Taḥavvul-i şiʿr-i Fārsî*, s. 134—135). Şâir şiirlerinde yardımsever, vakar sahibi, metanetli, yüksek seciyeli bir şahıs olarak gözükür. Davlat-Şāh (*ayn. esr.*, s. 50; krş. Amîn Aḥmed Rāzî, *Haft Îḳlīm*, II, 60), onun örnek bir kişi ve asîl bir şahsiyete mâlik olduğunu, şâirliğin ötesinde birçok üstünlüklere sâhip bulunduğunu söyler. Mevkî için şahsiyetini kaybetmemiş, bilgiyi, hürriyeti, ahlâk ve dini paraya âlet etmemiş olan ʿUnṣurî (Firūzānfar, s. 115), övgüye lâyık olmayanları övmez (*Dîvân*, s. 83/13–14); Sultan Mahmud'u överken, hattâ askerlerini *Şāhnāma*'nin pehlivanlarına ve İran millî kahramanlarına tercih ederken bile (*Dîvân*, 91/11, 156/1–2, 158/3, 159/14–15 v.s.), onu şecaate, bilgiye, adâletle iş görmeye, merhametli olmaya, düşenleri affet meye v.s. teşvik eder (R. Şafak, s. 62 v.d.; *Dîvân*, s. 38/3–4, 21; 78/8–9, 83/8, 20, 91/9 v.d., 114/7–10; Firūzānfar, s. 114—115; Şafak, I, 561;).

ʿUnṣurî, bir kaside şâiri olduğu kadâr, gazel ve rubâide de büyük bir başarı gösterir.

Marā bahra du çīz āmad zi gītī
Dil-i pāḳ u zabān-ı madḥ-gustar
Yaḳī bar mihr-i cānān vaḳf ḳardam
Yaḳī bar madḥ-i Şāhanşāh-ı kişvar

(Dünyadan nasibim iki şey oldu: temiz bir gönül, medhe hazır bir dil. Birini cânânı [sevgiliyi] sevmeye, diğerini memleketin en büyük hükümdârını övmeye vakfettim; *Dîvân*, s. 64/11–12). Fakat onun en çok başarı sağladığı nazım şekli, hiç şüphesiz kasîde olup, bu bakımdan İran edebiyatında büyük bir yeri vardır. Her kasîde müellifi gibi, şiirlerinde, tantanalı ve mübalegalı ifâdelere maharetle yer vermiştir.

Sonraki şâirlerden Nāṣir-i Ḫusrav, Saʿdî ve Vaṭvāṭ (*Luġat-nama-i Daḫḫuda*, mad. *ʿUnsurī*; *Macmaʿ al-fuṣaḥāʾ*, II, 663—664) gibi büyük şâirler onu övmüş, Farruḫî ve Minūçihrî'den başka (H. Ethé, s. 33, 35 v.d.), Süzanî, Ḳaṭrān-ı Tabrîzî, Muʿizzî ve hattâ müstakil bir üslûp icad etmek iddiasında bulunan Anvarî [b. bk.], kasîde ve gazelde onun izini tâkip etmişlerdir (Firūzānfar, *Suḫan*, s. 316, 324 ve ayrıca bk. 231, 333). Ḫāḳānî'nin kendisini ʿUnṣurî'den üstün tutması (*Dîvân-ı Ḫāḳānī*, s. 72/14, 126/15, 132/17, 347/17, 361/3, 384/16, 757/5, 836/13, 861/1, v.d.), onun kaside ve gazel sâhası dışında başarı sağlıyamadığını, hattâ bu iki sâhada bile kendisi kadar muvaffak olmadığını iddia etmesi (*ayn. esr.*, s. 860—861; krş. Z. Şafāʾ, II, 514) ise gerçeğe uymamaktadır.

ʿUnṣurî, hayatta iken şiirleri örnek olarak alınmış ve daha orta yaşından itibâren de klasik şâirler arasında sayılmıştır. Şiirinde ince ve zarif mânaları, nâzik ve nârin hayalleri büyük bir ustalıkla kullanmış; yeri gelince akıl ve muhakeme yolu ile çözümlenebilecek en zor ve en ince mes'elelere girmeyi ve onları çözmeyi başarmıştır. Arap edebiyatını iyi bilen ʿUnṣurî, Abū Tammām Ṭāʾî (ölm. 846) ve Abu'l-Ṭayyib al-Mutanabbî (ölm. 965) gibi büyük Arap şâirlerinden iktibaslarda bulunmuş ise de,

onlara yeni bir hüviyet vermiştir. Birçok beyitlerinde yeni mazmunlar kullanmıştır (*Z. Şafā*, I, 562). İstidlâlin sarsılmaz temeline oturmuş ve bunu yaparken, şiir ve şâire âit tâbirlerden herhangi birini ihmâl etmemiştir. Bu ise, güçlü bir yeteneğe, üstün bir karîhaya sâhip olduğunun ve her çeşit tâbiri yerli yerinde kullanmadaki maharetinin en büyük delilidir. Nāṣir-i Ḫusrav ve Anvarî felsefî mânaları sırf felsefî deyim ve kalıplar içinde ifâde ettikleri halde, ʿUnṣurî bunları tıpkı ʿOmar Ḫayyām ve Ḥakîm Sanāʾî gibi, şiir diliyle ifâde etmeye muvaffak olmuştur (Firūzānfar, s. 112—113). Eski tezkireler, ʿUnṣurî'nin şiirdeki ustalığını övmeğe çalışırken birbirleriyle âdeta yarış ederler (bk. Davlat-Şāh, *ayn. esr.*, s. 50; Riżā-Ḳulî-Ḫān Hidāyat, *ayn. esr.*, II, 897; ʿAvfî, *Lubāb*, II, 32; Niẓāmî-i ʿArūżî, *Çahār maḳāla*, nşr. M. Kazvînî, Tahran, 1348 hş., s. 20). Amîn Aḥmed Rāzî (*Haft iḳlîm*, nşr. Cavād Faẓil, Tahran, ts., II, 60) tanrının fasîhler topluluğuna onun gibi bir peygamber göndermediğini söyler.

Bununla berâber ʿUnṣurî'nin şiiri yer yer birtakım güç ıstılahlar ihtivâ ettiği için (*Dîvān*, s. 78—81, 107 v.dd.; Zayn al-ʿĀbidîn Muʿtaman, *Taḥavvul-i şiʿr-i Fārsî*, Tahran, 1339 hş., s. 136), Farruḫî'ninki kadar sâde sayılmaz. Bundan dolayı şiirlerinin anlaşılması bir bakıma güçleşmiş ve belki de sırf bu yüzden, bâzı hataların divanının yazma nüshalarına sızmasına sebep olmuştur (*Z.* Şafāʾ, I, 564). Ancak Farruḫî'nin ve bilhassa Minūçihrî'nin bir kısım şiirlerinde görülen kusurlar, ʿUnṣurî'ninkinde mevcut değildir (krş. Firūzānfar, s. 112). Bu bakımdan Minūçihrî ve diğerlerinin onu övmüş olmaları boşuna değildir.

ʿUnṣurî, kasîdeye umûmiyetle tegazzül ve teşbîb, bâzan da tabiat tasviri ile başlar, sonra memdûhunu övmeye geçer (krş. mad. KASÎDE). Tabiat tasvirinde büyük bir başarı gösterir (Şiblî, s. 43). Vasıfların canlı ve tabiî olmasına, görünen âlemin taklit edilmesine, mazmunların bedîî ve hamasî, teşbihlerin ise, maddî, sâde ve âşıkane olmasına önem verir (*Z.* Şafāʾ, I, 365, 368; krş. Şiblî, s. 42). Minūçihrî ve Azraḳî'nin eserlerinde geçen tabiat tasvirleri, ʿUnṣurî'nin şiirlerinde de görülür. Meselâ, bir ilkbahar başlangıcının tasvirinde yer alan *Afsar-i sîmîn firū gîrad zi sar ḳūh-i buland* (*Dîvān*, s. 45/7, „Yüksek dağ başından gümüş tacı çıkarır") gibi deyişleri bu çeşit tasvirlerine örnek teşkil edecek güzel mısralarından biridir. Tabiî ve ölçülü benzetmeler yanında, bugün için soğuk ve zevksiz kabûl edilen (Browne, I, 565) benzetmeleri de yapmaktan çekinmez ve her biri ayrı bir âlem olan rengârenk çiçeklerle dolu bir bahçeyi, Oklides'in hendesî şekillerle dolu kitabına benzetir (*Dîvān*, s. 97). ʿUnṣurî, kasîdede en mühim husus olan giriz ve maḥlas (hüsn-i taḫallüs), yâni kasîdede şâirin teşbihden birden bire ve güzel bir şekilde medih kısmına geçme işini mükemmel bir şekilde başardığı (Şiblî, s. 40—42) gibi, bir kasidesinde baştan sona kadar iki şeyi birbiriyle mukayeseyi deneyen ilk kişi de o olmuştur (*Dîvān*, s. 64—67; krş. Şiblî, s. 40). Amîr Naṣr için yazdığı bu kasîde, Browne tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (*Literary History of Persia from Firdowsî to Saʿdî*, Cambridge, 1951, s. 121 v.d.). Yine aynı emîr hakkında söylediği ve her beytinde üç tane iç kafiye uyguladığı diğer bir kasîdesi ile ʿUnṣurî, şiirlerine güzel bir biçim vermeyi başarmıştır;

Ḫirad rā tāc u pirāya, adab ra cavhar u māya
Ba dil bā faḫr hamsāya, ba himmat bā ḳażā hambar

(*Dîvān*, s. 100—103, özellikle s. 101/9).

ʿUnṣurî, kendisine âidiyeti şüpheli bir kıt'a veya şiir parçasında, gazel türünde Rūdakî kadar başarılı olamadığını itiraf etmektedir (*Dîvān*, nşr. Dabîr Siyākî, s. 303; krş. *Lubāb al-albāb*, II, 6). ʿUnṣurî rubâîî sâhasında da çok başarılı idi (bk. Zayn al-ʿĀbidîn Muʿtaman, *ayn. esr.*, s. 96). Şiirlerinin bir kısmının irticalen söylenmiş olduğu kabûl edilir.

Bu sâhadaki başarısına Niẓāmî-i ʿArūżî (*Çahār maḳāla*, s. 37, 55 v.dd.; krş. Ḳudrat Allāh, *Natāic al-afḳār*, s. 459—460; *Macmaʿ al-fuṣaḥāʾ*, II, 918—919; *Tārîḫ-i guzîda*, s. 739; rubaî için bk. *Dîvān*, s. 188/5–6) de işâret etmektedir.

Muahhar Gaznelilerle Selçuklular devrinde kasîde yazan şâirlerin şiirlerinde olduğu gibi, ʿUnṣurî'nin manzumelerinde de devrinin bütün edebî san'atları bol bol bulunur. Nitekim Sultan Mahmud'un bir zaferini tebrik için terennüm ettiği bir kasîdesindeki şu beyit:

Bar āb dar hama ġarḳa şodand cūn Firʿavn
Çū bar guzaşt bar ān āb Şāh Mūsā-vār

„Şah Ceyhun nehrinden Musa'ya yaraşır bir şekilde geçip gidince, hepsi Fir'avn gibi o nehirde boğulup yok oldular (*Dîvān*, s. 79/8)". Şu îmasında ise, hem güzellik hem de zarâfet açık bir şekilde görülmektedir:

Ānḳi dar hār cîz dārad rasm hamçūn nām-i ḫᵛīş
(= *Maḥmūd*)
Vʾānḳi dar har ḳār dārad ḳām ham çūn nām-i pusar
(= *Masʿūd*)

„Her şeydeki düzen ve töresi kendi adı gibi övgüye lâyık; her işte tuttuğu kişi oğlunun adı gibi mutlu (*Dîvān*, s. 94/3)." Kendisinden önce de var olan basit ve mahdud sayıdaki edebî san'atlardan, ʿUnṣurî daha çok *laff u naşr, tarşîʿ, taḳsîm, muvāzana, suʾāl va cavāb, siyāḳat, iʿdād* ve benzerlerini büyük bir başarı ile kullanmış ve sonraları gelen şâirler de onun te'siri altında kalmışlardır (*Dîvān*, s. 60—63; 105/3–4; Şiblî, s. 44-45). ʿUnṣurî sonrakiler kadar başarılı olmasa bile mübalega ve iğrak san'atlarını da kullanmıştır (*Dîvān*, s. 62/8, 17–18; 38/4–5, 60/10–11; krş. Şiblî, s. 45—46).

Muhammed b. ʿOmar ar-Rādūyānî (*ayn. esr.*), Raşîd al-Dîn Vaṭvāṭ ve Şams-i Ḳays-i Rāzî (*al-Muʿcam fî maʿayîr-i aşʿār al-ʿAcam*, nşr. Mu-

darris Raẓavî, Tahran, 1338 hş., ofset 300 v.d., 476)'nin edebî san'atlar ve belagat ilimlerine âit eserlerinde, ʿUnṣurî'den bol miktarda örnekler zikretmeleri, onun başarı ve maharetini ortaya koyar.

ʿUnṣurî'nin üslûbunu kısaca özetlemek gerekirse, o, Sâmânî devri üslûbunu (Horasan üslûbu) devam ettirmiş ve onu olgunlaştırarak son noktasına kadar götürmüştür. Yukarıda zikredildiği gibi, kasîdelerine çoğunlukla tegazzül ile ve bâzan da tabiat tasviriyle başlar; bir girizgâh ve tahallus beyti ile de birden bire asıl maksada geçer. Kasîdelerinde av ve bahçe tasvirleri, çöl tasvirinin yerini almıştır. Tavsifler ve tasvirler umûmiyetle canlı ve tabiîdir. Şiirinin konusunu sultanın savaşları, meclis ve mahfilleri, ordusunun kahramanlıkları, savaş filleri, atı, kılıcı, mâşûkun zülfü, bayramlar, bunların tasvirleri v.b. tabiî manzaralar (*Z.* Şafāʾ, I, 365, 368; krş. Şiblî, s. 42) teşkil eder. ʿUnṣurî'nin üslûbuna damgasını vuran en önemli nokta, kendisine has mazmunlara fazlaca yer vermesi, terkipler ile bâzı nâdir kelimeler kullanması, az da olsa, ilmî tâbirleri, mantıkî fikir ve istidlâlleri şiire sokmuş olmasıdır (Muḥammed Nūrî ʿOşmān, *Vāja-nāma-i bas-āmadî-i ʿUnṣurî*, Moskova, 1970, s. 7—11 v.d., 21; krş. *Farsça önsöz*, s. 9—11 v.d., 21—22). Yukarıda işâret edildiği gibi çağdaşları, bilhassa muahhar şâirlerden çoğu, hattâ Ḫāḳānî bile ʿUnṣurî'nin üslûbunu benimsemiş, onun yolunda gittiğini itiraf etmiştir (*Z.* Şafāʾ, II, 336, 350). Ayrıca Azraḳî, Sanāʾî ve Muʿizzî de onun üslûbunu benimseyip devam ettirmeyi denemişlerdir (*ayn. esr.*, II, 338, 335-336).

Bibliyografya : Metin içinde zikredilenlerden başka, Āzād (*Ġulām ʿAlî Āzād Bilgrāmî*), *Ḫizāna-i ʿāmira*, Kâmpûr, 1871, s. 317—318; Luṭf ʿAlî Beg Āẕar, *Âtaşkada*, Bombay, 1277, s. 319—321; Bahman Mirzā Ḳacār, *Tazkira-i Muḥammed Şāḥî*, yaz., *Kitābḫâna-i Maclis*, nr. 903, kısım 1, varak 160; Firişta Astarābādî, *Târîḫ-i Firişta*, Hindistan tab'ı, ts., kısım 1, s. 67; Ḥakîm İbn al-Mubārak, Muḥammed-i Ḳazvînî, *Tarcuma-i Macālis al-nafāʾis*, Tahran, 1323 hş., s. 341—342; İbn Yūsuf Şirāzî, *Fihrist-i ḳitābḫāna-i Madrasa-i ʿĀlî-i Sipahsālār*, Tahran, 1316—1318 hş., II, 644—645; Kāẓim, *Tazkira-i Kāẓim*, yaz., *Kitābḫâna-i Maclis*, nr. 901, s. 189—196, 325—348; Mudarris Muḥammed ʿAlî Tabrîzî, *Rayḥānat al-adab*, Tahran, 1323—1326 hş., III, 138—139; Maẓāhir Muṣaffā, *Pāsdārān-ı suḫan*, Tahran, 1335 hş., I, 92—158; Şabā (Muḥammed Muẓaffar-i Ḥusaynî), *Rūz u ravşan*, Hüpal, 1297, s. 482—486; Sādiḳ (Muḥammed Şādiḳ Ḥasanḫān Bahādır), *Şamʿ-ı ancuman*, Hindistan, 1293, s. 290; Şîr ʿAlî Ḫanlūd, *Mirʿāt al-ḫayāl*, Bombay, 1324, s. 25; *EI*, mad. ʿUNṢURÎ.

(M. Nazîf Şahînoğlu.)

ʿUNVÂN. [Bk. UNVÂN.]

UNVÂN, Arapça'da *ʿunvān*, *ʿinvān* veya *ʿunyān*, *ʿinyān* şekillerinde görülen bu kelime, kitap serlevhası veya makale başlığı ve bir kimseye, adına ilâveten, bulunduğu mevkîi göstermek üzere yazılı veya sözlü olarak verilen leka b. mânalarına gelmektedir. Kitapların serlevhaları bazı el-yazmalarında çiçekli ve yapraklı bir şekilde süslenmiş bir çerçeve içerisinde gösterilirdi. Bu unvân umûmiyetle iki sahife (1b—2a) içerisinde gösterildiği için bu sahifelere, unvân veya Farsça'da olduğu gibi *sar-lavḥ* sahifesi adı verilirdi. Kelime masdar olarak, dış (*ẓāhir*)'ı iç (*bāṭın*)'e delil göstermek mânasına da gelir.

Bibliyografya : *Kamus tercümesi* (İstanbul, 1305), IV, 697; Ş. Sâmî, *Kamus-i Türkî* (İstanbul, 1318), II, 954 v.d.; Hüseyin Kâzım Kadri, *Büyük Türk lügati* (İstanbul, 1943), III, 554.

(T. H.)

UNVÂN. ʿUNVÂN, Muḥammed Riżā b Ḥâcî Ṣâliḥ Tabrîzî (1053?—1083?). Çalabî-i Tabrîzî de denilen İranlı bir şâir olup, XI. (XVII.) asrın ikinci yarısında yaşamıştır. 30 yaşında öldüğü (1078—1083 = 1667—1672 arasında)'ne göre 1048—1053 (1638—1643) seneleri arasında Meşhed'de Tebrizli bir âileden dünyaya gelmiş ve aynı şehirde yetişmiştir. Tarbiyat (*Dānişmandān-ı Āẕarbāycān*), *Ḫişâş al-Ḥāḳānî* adlı tezkireden naklen onun İstanbul'da doğduğunu kaydederse de, bu zayıf bir ihtimâldir. Nasıl bir tahsil gördüğü bilinmemektedir. Meşhed'de bulunduğu sırada (1083—1092 = 1672—1681) Ṭāhir-i Naṣrābādî ve Mirzā Ṣā'ib-i Tabrîzî (ölm. 1088 = 1677/1678) ile görüşmüştür. Ömrünün sonlarına doğru Kandehâr hâkimi Ẕu'l-fiḳâr Ḫān'a intisab etmiş olan ʿUnvân, henüz 30 yaşlarında iken 1078—1083 (1667—1672) seneleri arasında vefat etmiş ve Dār al-Saʿāda adı verilen İmâm Rıża'nın türbesi civarına defnedilmiştir. ʿÂrif-i Şîrāzî'nin, 1078 (1667) senesinde Hindistan'datamamladığı *Laṭāʾif al-ḫiyāl* (1067—1078 = 1656—1667 seneleri arasında te'lif edilmiştir) adlı eserinde ondan sağ olarak bahsetmesi ve Naṣrābādî'nin 1083 (1672) senesinde yazmaya başladığı tezkiresinde Meşhed'de ölmüş olduğunu kaydetmesi gözönünde tutularak onun, 1078 (1667) ile 1083 (1672) seneleri arasında öldüğü söylenebilir. Tezkireler *ʿUnvân divanı*'nın 5.000 beyitten fazla olduğunu kaydetmekle berâber Aḥmed-i Gulçîn-i Maʿânî, elinde bulunan iki divan nüshasına istinaden bu eserin 2.000 beyit olduğunu kaydetmektedir. *Unvân divanı*'nın diğer nüshaları için bk. Munzavî, *Fihrist-i Nusḫaha-yi Ḫaṭṭî-i Fārisî*, Tahran, IV, 2453; ayrıca bk. Ivanow, *Descriptive Catalogue*, Asiatic Society of Bengal'deki Curzon Koleksiyonu, Kalküte, 1926, s. 198.

Bibliyografya : ʿAlî Ḳulî Vâlih-i Dāġistānî, *Riyāż al-şuʿarāʾ*, mad. *ʿUnvān*; Muḥammed Ṭāhir Naṣrābādî, *Tazkira-i şuʿarāʾ* (Tahran, 1317 hş.), s. 396 v.d.; Mîr Ḥusayn Sanbhalî, *Tazkira-i Ḥusaynî* (Laknav, 1292), s. 210; Luṭf ʿAlî Bey Āẕar, *Âtaşkada* (Bombay, 1277),

s. 36; Amīr al-Mulk Sayyid Muḥammed Ṣādiḳ Ḥusayn Ḫān Bahādır, *Ṣamʿ Ancuman* (Hindistan, 1923), s. 297; Ş. Sâmi, *Ḳamūs al-aʿlām* (İstanbul, 1314), V, 3225; Muḥammed ʿAlī Tabrīzī, *Rayhānat al-adab* (1369), s. 139; M. A. Tarbiyat, *Dānişmandān-ı Āẕarbāycān* (Tahran, 1314), s. 107—108; Aḥmed Gulçīn-i Maʿānī, *ʿUnvān-ı Tabrīzī, Naşriya-i Dānişḳada-i Adabīyāt-ı Tabriz* (1338 hş.), s. 402—408; Muḥammed b. Muḥammed Dārābī-i Şīrāzī mutahallaş ba ʿĀrif, *Laṭāʾif al-ḫiyāl*, el yazması, Kitābḫāna-i Malik, nr. 4325.

(A. NACİ TOKMAK.)

ʿURBĀN. [Bk. URBÂN.]

URBÂN. [Bk. ARABİSTAN.]

URDŪ. [Bk. ORDU.]

AL-URDUN. [Bk. ÜRDÜN.]

ʿURF. [Bk. ÖRF, ÂDED, USÛL.]

URFA (Grekçe Edessa, Süryanice Orhāi, Ermenice Urhay, Arapça al-Ruhāʾ) eski Osrhoëne'nin yâni Diyār Mudar'ın mühim şehridir.

Makedonyalıların fethinden önce mevcut bulunan şehrin tarihinin başlangıç devresi tamamen karanlıktır. İsminin Asurlular devrinde tesbiti husûsundaki ısrarlı denemeler şimdiye kadar bir netîce vermemiştir (E. Honigmann, *Urfa ḳeilinschriftlich nachweisbar?, ZA*, yeni seri, 1930, V, 301 v.d.). İsminin menşe'i 'Oppóη olarak görülebilirse de, bu isim şehrin surları içerisinde bulunan Καλιϸϸόη adlı kaynakla birlikte Osrhoëne mıntıkasına da delâlet eder (krş. Isid. Charak., I, nşr. Müller, *G G M*, I, 246'da ʾOppa, 'Oϸϸoηιη, Steph. Byz., bk. Bάrναι; *Arabes Oroei*, Plin., *Nat. Hist.*, V, 85; VI, 25, 129; kitâbelerde *Orrheni, C I L*, 1797, VI, bu mıntıkaya Süryânîce'de Beş Orhāye adı verilir: Cureton, *Spicil, syr.*, s. 20). Süryânîce Orhāi isminin Arapça vurhāi (suyu bol mânasına gelen variha'dan *fuʿlāi* vezni)'den iştikak ettiği hakkındaki Marquart (E. Herzfeld, *ZDMG*, 1914, LXVIII, 665 v.d.) gibi bâzı müelliflerin teklifleri hiçbir şekilde kabûl edilemez; aynı şekilde şehrin adının ilk kıralı Orhāi'den geldiği görüşü de kabûl olunamaz.

Edessa, Selevkos I. tarafından daha eski bir iskân sâhasında yeniden kurulup (Euseb-Hieron., *Chron.*, nşr. Helm, s. 127), Antiochos IV. tarafından 'Αντιόχεια έχί Καλλιϸϸόη ismi verildi (Plin. *Nat. Hist.*, V, 86= .... *Edessam xuae quondan Antiochia dicebatur, Callirrhoen a fonte nominatam*; Babelon'daki paralar, *Rois de Syrie*, s. CIII; Head, *Histor. num.*^{2}, s. 814). Şehrin helenistik devrindeki adı, Makedonya'nın merkezinin adından (Eski Aigai, şimdiki Vodena) gelmektedir ve isim seçiminde mevsimin su zenginliğinin de rolü olmuştur (Steph. Byz.: Εδεσσα.....; Nöldeke, *Hermes*, V, 459'da Ουτώ'yi Op-poη tamamlamak istiyordu, krş. Féδύ'den Féδεα ϑϑ = üδwp: Vodena'nın kendisinden çıktığı *voda*, G. Hoffmann, *Die Maḳedonen*, Göttingen, 1906, s. 257; J. Marquart, *ayn. esr.*, s. 664 v.d.; W. Tomaschek, *SBAḳ. Wien*, 1893, CXXX, fasikül II, s. 5). Malalas (Bonn nüshası, s. 418 v.dd.)'a göre şehre, Αντιόχεία ἡ μιξοϐάρϐαρος ismi de verilmişti.

Hıristiyanlıktan önceki devirde Harrân'da da olduğu gibi Edessa'da bir yıldızlar akidesi hüküm sürüyordu; Edessalılar Venüs'e Baş Nikkal (*Doctrini Addaei*, s. 24) yâni „Ningal'ın kızı" (G. Hoffmann, *ZA*, 1896, XI, 258—260, § 11; Winckworth, *Journal of Theol. Stud.*, XXV, 402) adını veriyorlardı.

Osrhoëne kırallığının kuruluşundan önce, şehrin, galiba Selefkasar (M.ö. 139'a kadar) idâresinde mühim bir rolü yoktur.

Şehrin eski tarihi tamamıyle meçhuldür. Romalılar tarafından Arap olarak kabûl edilen Osrhoëne prensleri (Tacit., *Ann.*, XII, 12, 14; *Nat. Hist.*, V, 85; *Arabiam Orrhoeon*), Maʿnū, Bakrū, ʿAbdū, Sahrū, Gebarʿū, Aryū gibi Vabatî, Abgar, Mazʿūr, Wā'il gibi Arap veya Fradaşt, Pharnataspat veya Parşamas pates gibi Part isimleri taşıyorlardı. M.s. I. asır sonundan beri Urfa'da hüküm süren hânedan, o zamanlar Nizib'e de hâkim olan Adiabeniler (Josephus, *Ant. Iud.*, XX, 68) ile sıkı bir sıhriyet kurmuşlardı (Duval, *Hist. d'Édesse*, s. 27 v.d.).

Edessa hükümdarlarının, tarihî kayıtlara ve M.ö. 87 senesine kadar Partların yüksek hâkimiyeti altında bulunduklarını gösteren paralarına dayanarak V. Gutschmid tarafından yapılan listesi şöyledir:

Aryū (M.ö. 132-127); ʿAbdū bar Mazʿūr (127-120); Fradaşt bar Gebarʿū (120-115); Bakrū I. bar Fradaşt (115-112); Bakrū II. bar Bakrū (yalnız olarak 112-94, Maʿnū I ile 94'te, Abgar I. Pēḳā ile 94-92, arasında); Abgar I. (yalnız 92-68; bunun devrinde devlet kısa bir müddet için Ermeni Tigran'ın hâkimiyeti altına girer); Abgar II. [Ariamnes ?] bar Abgar, Mazʿūr kabîlesinden olup, bu sonuncu isim Florus III, II, 7 ve Ruf. Fest., *Brev.*, 17'de: Mazorus, Mazzares [68-53], v.b. şeklinde geçmektedir. Mazorus, 65/64 senelerinde Roma ile dostâne münâsebetler kurmuştur.); Karrhai muhârebesinden sonra bir yıllık hükümdarsız devir (53-52); Maʿnū II. Allāhā (Theos, 52-34); Paḳurī (34-29); Abgar III. (29—26); Abgar IV. Sumāḳā (26—23); Maʿnū III. Saphlūl (23—4); Abgar V. Ukkāmā (M.ö. 4 - M.s. 7); Maʿnū IV. bar Maʿnū (M.s. 7—13); Cumont, Birecik kalesinde, Bīrşā (Birecik) Prens Maʿnū bar Maʿnu'nun vâlisi, kumandanı Zarbian'a âit M.s. 6. yıla âit Süryânîce bir mezar taşı kitâbesi bulmuştur (Kugener, *R S O*, 1908, I, 587; Cumont, *Études syriennes*, Paris, 1917, s. 144); Abgar V. Ukkāmā (ikinci defa 13—50); Maʿnū V. bar Abgar (50—57); Maʿnū VI. bar Abgar (57—71); Abgar VI. bar Maʿnū (71—91); bu sonuncunun zamanında Senatör Maʿnū bar Maʿnū Fırat kenarında Serrin'de kendisi için

bir türbe inşâ ettirmiştir (B. Moritz, *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*, nşr. Oppenheim, Leipzig, 1913, s. 163 v.d.); hükümdarsız geçen 18 yıllık devir (91—109); Abgar'ın yeğeni Adiabene'li Sanatrūk'un Urfa'da hâkimiyeti; Abgar VII. bar İzaṭ (109—116). 116 yılında büyük bir isyandan sonra şehir, Lusius Quietus tarafından hücumla zapt edilip yakıldı. Bunu Roma hâkimiyeti altında kısa bir hükümdarsız devir tâkib etti (116—118). İlur (veya Yalud) ve Farnataspaṭ (118—122), sonra Farnataspaṭ yalnız başına (122—123); Maʿnū VII. bar İzaṭ (123—139); Maʿnū VIII. bar Maʿnū (139—163). Verus'un Partlarla olan savaşında, 163/164'ıe, Urfa (Edessa) Romalılar tarafından muhâsara edildi ve Part kuvvetlerinin imhâsından sonra, Romalılara teslim edildi. Harp sırasında Vā'il bar Sahrū (163—165) hükümrandı. Sulh akdinden sonra (165) Osrhoëne Roma himâyesine girdi; Abgar VIII. (165—167); Maʿnū VIII. φιλορώμαιος (2. defa 167—179); Abgar IX. bar Maʿnū (sikkelerde: Λ. Α'ιλιος Εεπίμίος Μεναϛ 'Αβγορος; 179—214), bu hükümdar zamanında (teşrin I. 201) Urfa'da ilk büyük su baskını vuku buldu, bu arada Abgar IX.'ın sarayı da yıkıldı, o zaman Tebārā mahallesinde kışlık bir saray inşâ edildi. Bu felâket üzerine kıralın almış olduğu tedbirler hakkındaki resmî haberler kıraliyet arşivindeki *Urfa veḳayinâmesi*'ne nakledilmiştir.

Muhtemelen 202'de Abgar, Roma'da idi; Septimius Severus tarafından şerefli bir şekilde karşılandı. Hıristiyanlığın o sıralarda devlet dini seviyesine yükseldiği rivâyet edilir (tabîatıyla bu ispat edilememiştir; Gomperz, *Archäol — epigraph. Mitt. aus Österr. — Ungarn*, XIX, 154—157). Efsâneye göre, Abgar V. Ukkāmā'da 29 veya 32 senesinde hıristiyanlığı kabûl etmiş olmalıdır (R. A. Lipsius, *Die edessenische Abgarsage ḳritisch untersucht*, Brunswick, 1880). Hıristiyan âlim Bardaişān (Βαρδησάνης, 154—222) Abgar IX.'ın arkadaşı idi; ayrıca Sex. Iulius Africanus'un bir müddet onun sarayında kaldığı söylenir (Ps. Moses Khoren., *Gesc.*, II, 10). Şarʿşā akîdesi Abgar IX. tarafından kesinlikle ortadan kaldırıldı. Abgar, sonra Severos Abgar X. bar Abgar ile müştereken hüküm sürdü (214—216); 216'da ikisi de İmparator Antonius Caracalla tarafından zincire vuruldu. İmparator kışı, o zaman henüz Roma kolonisi hâline getirilmiş olan Urfa'da geçirdi ve 8 nisan 217'de oradan Karrhai (Harrân)'a giderken yolda öldürüldü.

Zuḳnūn vekayinâmesine göre, Urfa kırallığının yıkılışından sonra, Maʿnū IX. bar Abgar daha 26 yıl (216—242) hüküm sürmüştür; muhtemelen o, bu sırada Roma'da yaşamış ve sadece ismen hükümran olmuştur.

Sāsānī'lerden Ardaşīr ve Şāpūr I., Romalılarla Osrhoëne'yi tekrar ihtilâf mevzuu yapınca Gordianus III, eski hânedânın bir âzasını bir defa daha kıral tâyin etti. Sikkelerden anlaşıldığına göre, herhâlde (Antonius) Maʿnū'nun oğlu olan Abgar XI. Frahates 242—244 arasında Urfa'da hüküm sürmüştür. Roma'ya dönünce, orada karısı Hodda için bir anıt-mezar yaptırmıştır (kitâbe: *Corpus Inscript -Latin*, VI, 1797).

Kıral âilesinin hıristiyanlığı kabûlünden itibâren, Urfa, Adiabene'nin yanında, Süryânî edebiyatının merkezi idi (krş. Duval, *Hist. d'Édesse*, s. 107 v.dd. ve Wright, Duval ve Baumstark'ın Süryânî edebiyatı tarihleri).

Gordianus (244)'dan beri Urfa bir Roma şehri idi; her ne kadar onun ölümünden sonra Philippus Arabs, Mezopotamya'yı Fırat'a kadar Partlara terk ettiyse de, Roma garnizonları yine orada kaldı (Mommsen, *Röm. Geschichte*, V, 422). Şāpūr I. 260'ta Urfa'yı kuşattı ve İmparator Valerianus, buradan uzak olmayan bir yerde Perslere esir düştü. Sonra şehir bir müddet Odainas ve Zenobia (273'e kadar)'nın idaresindeki Palmyra devletine bağlandı.

363 sulhünden sonra Nizipli Aphrem (Ephraim=ölümü 9 haziran 373) Urfa'ya göçüp orada İran okulunu te'sis etti. İmparator Valens, Arius taraftarı olarak, eylül 373'te Ortodoksları Urfa'dan sürdü, bunlar ancak onun 378'de ölümünden sonra oraya döndüler. Urfa civârında mukaddes dağdaki manastırlar 396'da Hunlar tarafından yağma edildi; Aphrem'in yeğeni ʿAbsamyā bu hâdise üzerine mersiyeler yazmıştır.

Ancak III. asır başlangıcından itibâren şehrin metropolitlerinin isimleri mâlûmdur; bunlar Pālūt (takrîben 200) ile başlar, aralarında Nesturî düşmanı Rabbūlā (411—435), rakibi ve halefi Hībā (435—457), VI. asırda Severîa Yakubîliğinin kurucusu Yakub Baradaios (Yaʿkōb Būrdeʿānā, ölümü 578) bulunur. Bununla berâber, daha sonraları hıristiyanların takibata uğramaları, bu dini kabûl eden Urfalılardan Şarbil ve Barsaniyā (250), Şemōnā, Gūryā ve Ḥabbīb (309—310)'in efsâne ile süslenmiş şahadetlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. „Roma şehrinden insan-Tanrı" (aziz Alexios) efsânesi Rabbūlā zamanına götürülür.

Urfa, Osrhoëne rûhanî bölgesinin hem idârî hem dinî merkezi oldu; 451'de buraya bağlı yedi piskoposluk vardı: Μαρκούπολις (Süryânîce Hiklā de-Şaiyādā „Avcı mabedi"), Κάϸϸαί (Harrân), Κιρκέδισιου, Βίρϑα (şimdiki Birecik), Καλλίνικος, Κωνσταντίνη (Tellā, Tellā de-Mawzelaş) ve Ṭaiyāye (Schulthess, Abh.G.W. Gött., yeni seri., X, 1908, nr. 2, s. 134). Daha sonraları bunlara Βάνναι (Surūc), Θελμάϸϸων (Tellmahrē), 'Ημερία (Süryânîce Imerīn), Δαύσαρα (Arapça Ḳal'at Caʿbar), Νέα Οὐαλεντία Μαραςῶ (Süryânîce Maʿrāşā) katıldı (BZ, 1924, XXV, 73 v.d., 77 v.d.).

Nestûrîler 457 senesinde reisleri Narsai ile birlikte Urfa'dan sürüldükten sonra, İmparator Zenon 489'da İran mektebini nihâî olarak kapattı (Ba-

umstark, *Gesch. d-Syr. Lit.*, s. 104, not 12, s. 109, not 10).

İmparator Anastasios zamanındaki İran harplerini (502—506) bir Urfalının Süryânîce vekayinâmesi tasvir eder; onun müellifi olarak yanlışlıkla Yosua (Īsō') Stylites gösterilir. Diyarbakır düştükten sonra (503), Kavāẕ Urfa'yı kuşattı ise de, almağa muktedir olamadı (Prokop., *Bell. Pers.*, II, 13). Şehri müdâfaa edecek olan, inzibattan mahrum Got kuvvetleri, orayı düşmancasına yağma ettiler ve Osrhoëne'nin büyük bir kısmı insansız kaldı. Şehrin dördüncü defa sel baskınına uğramasından sonra (525), İmparator Iustinus I. onu yeniden kurdurttu ve oraya Ἰουστινούπολις adını verdi (Malalas, Bonn nşr., s. 419; Euagrius, *Hist. eccl.*, IV, 8; Hallier'in [bk. *Texte u. Unters.*, IX/1, 130'daki] tamamen mesnedsiz şüphesinin tekrarı için bk. Ed. Meyer, *Real-Enz. d. Klass. Altertum swiss.*, mad. *Edessa*, nr. 2 ve diğerleri). Ḫusrav I. mayıs 540'ta Suriye'den dönerken şehrin önünde ordugâhını kurdu, fakat 200 libre altın alınca geri çekildi (*Chronik von Edessa*, bölüm 105; Nöldeke, *Ṭabarī*, s. 239). Onun 544 senesindeki inatçı muhâsarası ise başarısızlığa uğradı; muahhar bir efsâneye göre, o zaman keşfedilen εἰκὼν ἀμειροποίητος'in mûcizeleri şehri düşmandan kurtardı.

VI. asırda bütün Suriye ve Mezopotamya'ya monofizistler hâkim oldular. Urfa'da Origenes'in te'sirinde kalarak varlık birliğine dayanan bir mezhep kuran Stephanos bar Ṣudailē pek çok taraftar buldu. 580 senesinde Hürmüz IV., kumandanı Āẕarmahan'ı Romalılara karşı gönderdi; bu zat, Urfa'yı üç gün muhâsaradan sonra tekrar geri çekildi. Maverikios'a sığınmak üzere Urfa'ya gelen Ḫusrav II. 609'da, şehri zapt etti (*Chron. Pasch.*, Bonn tab'ı, s. 432). Daha önce Romalı General Narses zamanında bir süre kendi hissesine düşen şehri ele geçirip, çok sayıda Ya'kûbî'i Sicistan'a ve Horasan'a sürdü (Barhebraeus, *Chron. eccl.*, II, 125). Herakleios 628'de İran'a galebesinden sonra Urfa'da Ortodoksluğu yeniden te'sis etti ve ileri gelen Ya'kûbî âilelerini sürdü.

Şehrin topoğrafyası hakkındaki bilgiyi Süryânî ve Grek müelliflerine borçluyuz. Urfa, Fırat üzerindeki Zeugma (=Belḳīs) ve Birsa (=Birecik)'den başlayıp, Mardin ve Nusaybin üzerinden Dicle'ye ulaşan şark-garp doğrultusundaki büyük ticâret yolu ile Samsat'tan Harrân (Karrhai)'a giden yolun kavşak noktasında idi. *Itinerarium Antonini* (s. 184—192)'de, Germanikeia'dan Urfa'ya Zegma üzerinden, biri Samsat (Sümeysât) ve diğeri Callecome'dan geçen iki yoldan bahsedilir. Şehir, üç tarafından dağlarla çevrili olup, şimdi Kara-Koyunlu veya Nahr al-kut denilen Σαῤῥός (Süryânîce Dayṣān „atlayıcı") nehri yakınında cenûb-i şarkîye açılan vâdideki oyukta bulunmakta idi. Cullāb ile birlikte Belīḫ'e dökülen bu nehir, İmparator Iustinian yükselen suları bir tabiî kanalla şehrin şimâline aktarıncaya kadar (Prokop., *De aed.*, II, 7, str. 2 v.dd.; *Anecd.*, 18, 38), *Urfa vekayinâmesi*'ne göre, taşkınları ile şehri dört defa ağır hasara uğratmıştır (teşrin II. 201, mayıs 303, 18 mart 413 ve 22 nisan 525). Bununla berâber 668 ve 743 tarihlerinde yeni sel baskınlarından bahsedilmiştir (*Theop. Chron.*, nşr. de Boor, s. 537; *„Zuḳnīn vekayinâmesi"* 'nde 743 yılı). Şehir, çift surla çevrilmiş olup, bu sur aynı zamanda cenûb-i garbîde Nemrut Dağı'nın bir kolu üzerinde bulunuyor ve bu dağın kendisine hâkim bir durumda olduğu kaleyi de içine alıyordu. Iustinian bu sebepten bu taraftaki surları takviye ettirdi. Kalenin garp ucunda, birisi üzerindeki kitâbeye göre, Ma'nū'nun kızı kıraliçe Şalmat'a âit, iki sütun bulunuyordu (Sachau, *Z D M G*, XXXVI, 153 v.dd.). İç kalenin Bēş Tebārā adı verilen büyük bir meydanında Abgar IX., 201 senesindeki sel baskınından sonra bir kışlık saray yaptırmıştı, şehrin ileri gelenleri ise, bu sırada, yakındaki Bēş Saḥrāyē denilen yukarı çarşıya ikametgâhlarını nakletmişlerdi. Ayrıca, orada hıristiyanlık devrinden kalma büyük bir mezbah ve kezâ kıraliyet arşivi (ἀρχατον; Bēş 'Ūhdānā) bulunuyordu. Kalenin aşağı kısmında şehrin içinde iki havuz vardı. Kaynak suyu ile beslenen, balıkları Bambyke (Menbic)'deki gölünkiler gibi mukaddes sayılan büyüğü, eski kaynak καλλιῤῥόη'a şimdiki Birket İbrahim'e tekabül etmektedir. Bu iki gölün küçüğü olan 'Ayn Zilka havuzu bu büyük havuzun cenûbunda bulunuyordu. Şehirde belediye dâiresi (ἀντίφορος), 497'de yapılmış bir sütunlu yol (περίπατος), birçok umûmî hamam (δημόσιθ), bir tiyatro, bir hastane ve bir atmeydanı bulunuyordu. Şehrin altı kapısı şu isimleri taşıyordu: Şimâlde Bēş Şemeş ve Barlāhā (Βαρλαοῦπύλαι: Prokop., *Bell-Pers.*, II, 27, 44) kapıları, garpta yeraltı mezarlarına giden Mağaralar kapısı, cenûb-i garbîde Saat (Ṣā'ē, muhtemelen Prokop, *Bell-Pers*'deki aynı yer Σοίνας πύλαι; krş. Duval, *Hist. d'Édesse*, s. 207, not 1) kapısı, cenupta Büyük kapı ve şarkta Tiyatro kapısı (Duval, s. 14). Araplar sonraları sâdece dört kapıdan bahsederler: Harrân kapısı, Büyük kapı, Sab'a kapısı ve Su kapısı. Dayṣān ırmağının taşması ile birçok defalar tahrib edilen Eski Kilise, Tetrapylon ve Bēş Ṣabtā meydanının yakınında idi (Barhebraeus, *Chron. eccl.*, I, 359). Süryânî müellifler, şehrin içinde ve dışında birçok kilisenin adını verirler (Duval, *ayn. esr.*, s. 16 v.dd.; Baumstark, *O C*, IV, 164—183).

Şehrin garbında, Nemrut Dağı'nda kayalara oyulmuş çok eski devirlerden kalma mezarlar vardı; kıralların ve metropolit Abṣelāmā bar Abgar'ın anıt mezarları da orada idi; şehirden iki buçuk saat uzakta Amaṣṣemṣ (ημρσσάμῦφ)'in, Σίρεδος'un karısının, Mávvos'un oğullarının mezarları bulunmaktaydı. Birçok münzevî keşişin hücreleri gibi onların birçok manastırları da mukaddes dağ üzerinde

idi. Bu muhtemelen üzerinde keşiş Asvānā ('Ασων)'ya birtakım hayalî görüntülerin vuku bulduğu Τσερόριον (Antakya'daki gibi Σταύριον „Haçdağı" okuyarak) Öposdur (Philoxenos, *Brief an Patrikios*, yanlış bir başlık altında=Ninovalı İsḥāḳ, *Brief an Symeon vom* Θαναδτιὸνδρος, *Nova Patrum Bibliotheca*, nşr. Angelo Mai, VIII, Roma, 1871, s. 186, bölüm 39; krş. Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.*, s. 29, 142 not 10; 225 not 2) idi. Diğer bir tepe, hıristiyanlık devrinde Rēmāṣa de-Bēṣ Alāhā Ḳiḳlā (Symeon Metophrastes, Migne, *Patr. Graec.*, CXVI, sütun 141: Β'Θελακικλᾶ) adını taşıyordu. Urfa'nın civârında Boḥayn, Serrīn, Kubbē ve Kefar Şelem veya Negbaṣ köyleri vardı. 505 yılında tâmir edilen, Tel Zimā ve Mavdūd'dan gelen iki su kemeri şehrin içme suyu ihtiyacını te'min ediyordu (Ps.-Josua Stylites, str. 59 v.d., 62, 87). Urfa'daki bu mevkîlerin yerleri ve binâları ekseriyetle tam olarak tesbit edilememektedir (Urfa'nın eski planları için bk.: Carsten Niebuhr'un 1780 tarihli krokisini tashih eden G. Hoffman'ın planı, Wright, *Chron. of Josua Stylites*, 1882'de bulunmaktadır; daha iyisi için bk. F. C. Burkitt, *Euphemia and the Goth*, London, 1913, s. 46).

Abū 'Ubayda 637 senesinde 'Iyāẕ b. Ġanm'ı Elcezîre'ye gönderdi. Osrhoëne'yi vergi vermek sûretiyle kurtarmayı deneyen Grek Vâli Ivannes Kateas, İmparator Heraklius tarafından azl edilip, yerine General Ptolemaios tâyin edildikten sonra, al-Ruhā' (Edessa) 639'da Mezopotamya'nın diğer şehirleri gibi teslim oldu (al-Balāẕurī, nşr. de Goeje, s. 172—175; İbn al-Aṣīr, nşr. Tornberg, II, 414—417; Yāḳūt, mad. *al-Cazīra*; Ḫvārizmī, nşr. Baethgen, *Fragmente syr. u. arab. Historiker*, Leipzig, 1884, s. 16, 110 = *Abh. KM*, VIII, nr. 3; Theophanes, nşr. de Boor, s. 517—521). Şehir o zamandan itibâren siyâsî ve hemen arkasından da dinî ehemmiyetini kaybetti ve orta halli bir taşra şehri hâlini aldı. Onun en son mühim piskoposu olan Edessalı Jacob ancak dört sene (684—687) ve sonraları bir defa daha dört ay (708) piskoposlukta bulundu. Marūnī Urfalı Theophilos (ölm. 785) bir dünya tarihi yazdı ve Homeros'un İlion hakkındaki iki kitabını Süryânîce'ye tercüme etti.

Umûmiyetle al-Ruhā', -Rakka, Harrân ve Ḳarḳisiya gibi-, Diyâr Muẓar'a âit kabûl edilir (İbn al-Aṣīr, VIII, 218; Yaḳūbī, I, 177; M. Hartmann, *Bohtān*, s. 88, not. 2 ve 3= *Mitt. V A G*, 1897, I, 28). al-Ruhā' 67 (686/687) tarihinde Harrân ve Samsat (Sümeysât) ile bir vilâyet hâline getirilip, İbrāhīm b. al-Aṣtar, buranın vâliliğine Ḥātim b. al-Nu'mān'ı tâyin etti (İbn al-Aṣīr, IV, 218).

Hıristiyanların „Eski kilise" si, biri 3 nisan 679'da ve diğeri 718'de olmak üzere iki zelzele netîcesi yıkıldı. 737 yılında Başīr adlı bir Grek Harrân'da ortaya çıktı ve kendisini Konstantinos'un oğlu Tiberios olarak tanıttı; önce kendisine inanıldı ise de, sonradan ne olduğu anlaşılıp Ruhā'da idam edildi (Barhebraeus, *Chron. syr.*, nşr. Bedjan, s. 119). Şehir, 133 (750/751)'te, sonradan halîfe olarak al-Manṣūr lekâbını alan Abū Ca'far ile, Emevî tarafdarı İsḥāḳ b. Muslim al-'Uḳaylī ve kardeşi Bakkār arasındaki muhârebelerin cereyan ettiği sâha oldu. İsḥāḳ ve Bakkār ancak Marvān'ın ölümünden sonra teslim oldular (İbn al-Aṣīr, V, 333 v.d.). Buna rağmen Elcezîre'de yeni isyanlar devam etti (İbn al-Aṣīr, V, 370 v.dd.). Böylece al-Mansūr zamanında, Ḥişn Mansūr'un da kurucusu olan, Ruhā'nın Mansûr adlı vâlisi 141 (758/759)'de al-Raḳḳa'da idam edildi (al-Balāẕurī, s. 192). Hārūn al-Raşīd, Urfa'ya geldiği zaman, hıristiyanlar aleyhinde şüphe yaratılmak istendi ve Bizans imparatorunun her sene gizlice, kiliselerde ibâdet etmek için şehre geldiği iddia edildi; fakat halife bunun yalan olduğunu anladı. Telmaḥrāyē ve Ruṣāfāyē ile birlikte Urfa'nın en muteber âilelerinden biri olan Būmāyē (Suriye'de Afrîn vâdisinde al-Cūma'dan), onun hırsının kurbanı olarak çok zarar gördüler (Barhebraeus, *Chron. syr.*, s. 130; Türk. trc., I, 206). Hıristiyanlar, 812'de himâyeden mahrum bulunan şehrin âsî Naṣr b. Şabaṣ ve 'Amr tarafından yağma edilmesini 5.000 sikke (Züzē) ödemek sûretiyle önleyebildiler; bu sebepten Abū Ṣayḥ 814'te Urfa'yı şehrin sâkinleri hesabına tahkim etti (Barhebraeus, 136; Türk. trc., I, 213). al-Ma'mūn halifeliğinin başlangıcında kumandanı Ṭāhir'i Urfa'ya gönderdi. Bunun İranlı askerleri, orada her iki âsî tarafından muhâsara edildi ise de, bunlar aralarında Tell Maḥrē'li Mār Dionysios'un da bulunduğu şehir ahâlisi ile birleşerek bu iki âsîye başarıyla mukavemet ettiler (Barhebraeus, 139; Türk. trc., I, 213). İsyan eden ordusundan bizzat, Rakka (Kallinikos)'ya kaçan Ṭāhir, âsîleri kendi tarafına kazandı ve 'Abd al-A'lā'yı Urfa'ya vâli yaptı, onun zamanında şehir halkı çok eziyet çekti (Barhebraeus, 139 v.d.; Türk. trc., I, 215). 825'te Elcezîre'yi idâre eden Muḥammed b. Ṭāhir, kezâ al-Mu'taşim ve halefleri devrindeki vâliler gibi Urfa'daki hıristiyanları tâkibata uğrattı.

Bizanslılar, 331 (942/943) senesinde, Diyarbekir, Erzen, Dārā ve Resûlayn'ı zapt edip Nusaybin önlerine kadar ilerlediler ve Urfa halkından İsa'nın μανσύλιος (*al-Īḳōnat al-Mandīl*) denilen mukaddes tasvirini istediler; Halîfe al-Muttaḳī'nin muvaffakati ile tasvir, 200 müslüman esirin serbest bırakılması ve istikbalde şehrin tâciz edilmeyeceği vaadi karşılığında onlara verildi (Yaḥyā b. Sa'īd al-Anṭākī, nşr. Kračkovskij-Vasilév, *Patrol. Orient.*, XVIII, 730—732; Ṣābit b. Sinān, nşr. Baethgen, *ayn. esr.*, s. 90, 145). Tasvir, 15 ağustos 944'te İstanbul'a getirilip büyük bir merasimle Ayasofya kilisesine ve İmparatorluk Sarayı'na götürüldü (Yahya, ayn. yer.'den başka krş. al-Mas'ūdī, *Murūc al-ẕahab*, II, 331; İbn al-Aṣīr, VIII, 302; Konstantinos Porphy-

rogennetos'a izâfe olunan Σ'ὼν α'χειροποίητος hakkındaki konuşma için bk. *De imagine Edessena*, nşr. Migne, *Patr. Graec.*, CXIII, str. 432, daha iyi neşr için bk. V. Dobschütz, *Christusbilder, Texte u. Untersuch.*, XVIII). Ancak bu anlaşma, daha 338 (949/950)'de, Urfa sakinleri ile birlikte Misis (al-Maṣṣîsa)'e bir akın yapan Sayf al-Davla tarafından bozuldu (Yaḥyā, *ayn. esr.*, s. 732). Bizanslılar 348 (959/960)'de Domestikos Leon idâresinde Diyarbekir ve Urfa'ya kadar ilerlediler (İbn al-Aṣîr, VIII, 393). İmparator Nikephoros Phokas 357 (967/968) sonuna doğru Diyâr Mudar, Meyyâfârikîn ve Kafartūsā'ya kadar ilerledi (Yaḥyā, s. 815). İbn al-Aṣîr (VIII, 454)'e göre, Urfa, muharrem 361 (teşrin I. ve II. 971)'de tamamıyle yakıldı ve birlikler Elcezîre'de bırakıldı; 361 rakamı yerine 362 okunmalıdır, burada 969'da yakılmış olan (*Abu'l-Farac tarihi*, I, 266) Urfa ile Emesa (Ḥimṣ; Barhebraeus, *Chron. syr.*, s. 190; Türk trc., I, 266) karıştırılmıyorsa, bu tarih muharrem 362 olmalı ve Johannes Tzimiskes'in seferi kasd edilmiş bulunmalıdır.

İbn Ḥavḳal 978'de Urfa'da 300'den fazla kiliseden bahseder ve al-Maḳdîsî buradaki kubbesi zengin mozayiklerle süslü piskoposluk kilisesini, dünyanın dört harika kilisesi arasında sayar.

Şehir, 416 (1025/1026)'ya kadar Banî Numayr kabîlesi reisi ʿUṭayr'e âitti. Bu zat, oraya Aḥmed b. Muḥammed'i nâib olarak tâyin etti. Fakat sonradan onu öldürttü. Bunun üzerine ayaklanan halk, şehri Diyarbekir Mervânîlerinden (Grekçe 'Απομερμάνης) Naṣr al-Davla'ya verdi; o da şehri Zangî vâsıtası ile işgal ettirdi. ʿUṭayr'in öldürülmesi ve Zangî'nin ölümü (418=1027) üzerine Naṣr al-Davla Urfa'nın bir burcunu ʿUṭayr'in, diğerini de Ṣabal'ın oğluna verdi (İbn al-Aṣîr, IX, 244). İlki (diğer kaynaklara göre şehre vâli tâyin edilen ve ʿUṭayr'in dul karısı tarafından şiddetle sıkıştırılan Türk asıllı Salman Σαλαμάνης), burcu 20.000 Dārā sikkesine ve dört köye karşılık Sümeysât (Samosata)'ta ikamet eden Gudelios'un oğlu Bizans Protospatharios'u Georgios Maniakes'e sattı; bu zat, bir gece ortaya çıkıp üç burcu işgal etti. Meyyâfârikîn emîrinin onu tekrar şehirden sürmek için yaptığı beyhude bir teşebbüsten sonra, bu arada birçok hıristiyanın hâlâ oturduğu şehir yağma edilmiş ve yanmıştı (1030/1031 kışı); Maniakes iç kaleyi ve şehri işgâl etti (İbn al-Aṣîr, IX, 281; Süryânî Michael, nşr. Chabot, III, 147; Barhebraeus, *Chron. syr.*, s. 214; Türk. trc., I, 289; Aristakēs Lastivertcʿi, bölüm 7, s. 24 v.d.; Mattʿēos Urhayecʿi, 1898 neşri, bölüm 43, s. 58—62; trc. Dulaurier, s. 46—49; Kedren. -Skylitz., Bonn neşri, II, 500; şehrin teslimine âit tarihi mâlûmat birbirinden bâriz bir şekilde ayrılır). Urfa, Maniakes hâkimiyetinde, yıllık bir vergi gönderilmesi mukabilinde, Bizans'tan belirli bir ölçüde müstakil bulunmuş gibi görünmektedir (Kedrenos-Skylitzes, s. 502).

Urfalı Patrikios, recep 427 (mayıs 1036)'de Nümeyrîlerden İbn Vaṣṣāb'a ve onun çok sayıdaki müttefiklerine esir düştü; şehir yağma edildi, fakat kale Bizans garnizonunun elinde kaldı (İbn al-Aṣîr, IX, 305; Barhebraeus, *Chron. syr.*, s. 217; Türk. trc., I, 291). İmparator 1037 sulhü ile bütün Urfa'ya tekrar sâhip oldu ve şehir yeniden tahkim edildi (İbn al-Aṣîr, IX, 313; Barhebraeus, s. 221; Türk. trc., I, 296). Ermeni kaynaklarına göre, Apukʿap, veya Λέων Λεπενδρηνός sonra kumandan olarak Gürcistanlı Βαρατβατζέ Maniakes'in yerine geçti. 1059'da Ἰωαννης ὁ Δονκύτζης şehrin idârecisi (katepano) idi. Türkler 1065/1066 ve 1066/1067'de Horasan kumandanı (Ḫorāsān-sālār)'nın idâresinde şehrin üzerine yürüdüler ve Alparslan Urfa'yı 1070'te elli gün muhâsara etti; şehir Vasil (Bulgar Kıralı Alōsian (?)'ın oğlu) tarafından müdâfaa edildi. Malazgirt zaferinden sonra Urfa sultana verildi; fakat mağlûb imparator Romanos Diogenes artık şehre hâkim değildi ve idârecisi (katepano) Paulos onun İstanbul'daki halefine gitti (Skylitzes, Bonn tab'ı, s. 702). Urfa 1081/1082'de de Emîr Husrev tarafından beyhude yere kuşatıldı. Vasil'in ölümünden sonra, önce Ermeni Smbat, altı ay sonra (23 eylül 1083) Philaretos Brachamios Urfa'ya hâkim oldu. Bu da, 1086/1087'de yenildi. O da, gaybûbeti sırasında vekili öldürülüp şehir de Sultan Melikşâh'a teslim edildiği için Urfa'yı kaybetti. Melikşâh, Emîr Bozān'ı Urfa ve Harrân'a vâli tâyin etti. Onun 1094'te Tutuş'la yaptığı savaşta ölümünden sonra, Dimaşk (Şam) ve Haleb sultanının kumandanı Alpyaruk, şehri işgal edip ordusuna yağma ettirmek istediyse de, daha önce Galî adındaki Grek rakkase tarafından zehirlendi. Bunun üzerine Hetʿum'un oğlu, Ermeni şefi Tʿoros (Theodoros) kaleyi ele geçirdi. 1097/1098'de Kont Balduin Tell Bāşir'i zapt edince, Tʿoros onu, düşmanlarına karşı müştereken savaşmak üzere Urfa'ya çağırdı ve sevinçle karşıladı; fakat 15 gün sonra Balduin'in istememesine rağmen, Urfalılar tarafından katledildi. Urfalı Mattʿēos, nşr., 1898, s. 260 v.d. (Frans. trc. Dulaurier, s. 218—221; *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952—1136) ve Papaz Grigor'un zeyli (1136—1162)*, Türk. trc. Hrant D. Andreasyan, Ankara, 1962, s. 195; *Anonyme syr. Chronik von 1203/1204*; Chabot, *C.—R. Acad. Inscr. Lettr.*, 1918, s. 431 v.dd.).

Latinler, 1098'den itibâren yarım asır Sümeysât (Samsat) ve Surûc'un da bağlı bulunduğu Urfa kontluğuna hâkim oldular (1098 Balduin I; 1100 Balduin II; 1119 Joscelin I; 1131 Joscelin II). Şehir bunların hâkimiyeti sırasında çok sıkıntı çekti. Musul hükümdârı ʿImād al-Dīn Zangī, 23 kânun I. 1144'te burayı fethetti (muhâsaranın ve fethin tam tasviri için bk. *Anonymen syrischen Chronik von 1203/1204*, nşr. Chabot, *Corpus Script. Chrits. Orient.*, seri III, c. XV, 118—126; Frans. trc. Chabot, *Une épisode de l'histoire des Croisades, Mélanges Schlumberger*, Paris, 1924, I, 171—179 [ayrıca bk. Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu tarihi (1098—1118)*, İstanbul, 1974]). Franklar Joscelin II. ve Kaysūm'lu Balduin idâresinde, teşrin I. 1146'da bir kere daha şehri geri alma teşebbüsünde bulundular ve geceleyin içeriye girdiler, fakat altı gün sonra 10.000 Türkle Nureddîn çıkageldi; şehri alıp tahrip etti; ahâlinin bir kısmı öldürüldü, bir kısmı da esir edildi; Balduin maktul düştü, Joscelin Sümeysât (Samsat)'a kaçtı (Barhebraeus, s. 311 v.d.; Türk. trc., II, 378 v.d.). Haçlıların şarktaki müstahkem mevkiinin düşmesi her tarafta büyük korku yarattı ve Avrupa'da ikinci Haçlı seferine yol açtı. Süryânî Dionysios bar Ṣalībī, kilise mensubu (Diakonus) olarak şehrin iki defa tahribi hakkında bir hitabe ve iki manzum *mēmrē* kaleme almıştır; bu tarzda üç tanesini de, aynı zamanda Urfa'nın şehir tarihinin müellifi ve Zangî'nin nedimi olan Basilios Abu'l-Farac b. Ṣummānā yazmıştır (Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.*, s. 293, 298).

Nureddîn'in ölümünden sonra yeğeni Sayf al-Dīn Ġāzī şehri hâkimiyeti altına aldı (1174); 1182'de şehir Salâhaddîn'in eline geçti, o da daha sonra Malik al-Manṣūr'a teslim etti. Malik al-Ādil ölünce (1218), oğlu Malik al-Aşraf Şaraf al-Dīn Mūsā, Urfa, Ḥarrân ve Ḫilāṭ'ın hâkimi oldu. Şehir 1234 haziranında Alâeddin Keykubâd'ın orduları tarafından alındı ve ahâlisi Anadolu'ya sürüldü (Kamāl al-Dīn, trc. Blochet, *ROL*, V, 88; Barhebraeus, *Chron. syr.*, s. 468; Türk. trc., II, 534; [Osman Turan, *Selçuklular zamanında Türkiye*, İstanbul, 1971, s. 382; bk. mad. KEYKUBÂD I.]). Fakat Malik al-Kāmil dört ay sonra şehri geri aldı. 1244'te Tatarlar, 1260'ta Hulagu idâresinde Moğullar Urfa'dan geçtiler; Urfa ve Harrân halkı kendiliğinden teslim oldu, Surûc ahâlisi tamamen öldürüldü (Barhebraeus, *Chron. syr.*, 509; Türk. trc., II, 573; *Chron. arab.*, Beyrut tab'ı, s. 486).

Abu'l-Fidāʾ (aş. yk. 1321) zamanında Urfa harâbe hâlinde idi. Ḥamd Allāh al-Mustavfī 1340'ta ancak eski muhteşem yapıların bâzı kalıntılarını gördü. Ḳalḳaşandī'ye göre şehir kendi zamanında (1400) tekrar imar ve iskân olunmuş ve canlanmıştı. [Timur'un Elcezîre seferi esnâsında (1393) Urfa'dan bahsedildiği gibi (Şaraf al-Dīn ʿAlī Yazdī, *Ẓafar nāma*, Kalküte, 1887, I, 662), 1399'da Şam'dan dönüşünde Urfa şehrinin ileri gelenlerinin kendisine boyun eğdikleri de bilinmektedir (Niẓām al-Dīn Şāmī, *Zafer nāma*, Türk. trc. Necati Lugal, Ankara, 1949, s. 284). XIV. asrın başlarında şehir Döger Emîri Dimaşk Hoca'nın hâkimiyetindedir. Bu zâtın 29 mart 1404'te öldürülmesinden sonra, Urfa, Ak-Koyunlu Karayülük Osman Bey tarafından zaptedilip, hizmetkârlarından Yağmur Bey'e verilmiştir. Kısa bir süre sonra, şehir Yağmur Bey'den geri alınarak yine Karayülük Osman Bey tarafından yeğeni Nur Ali Bey'in idâresine terk edilmiştir (Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), tarihleri-boy teşkilâtı, destanları*, Ankara, 1967, s. 245 v.d.; Abū Bakr-i Ṭihrānī, *Kitāb-i Diyarbakriyya*, nşr. Necati Lugal-Faruk Sümer, Ankara, 1962, I, 53, 67, 91). 1429'da Mısır askerleri Tanrıvermiş kumandasında Urfa'ya hücûm ederek şehri yağma ve tahrib etmiş ve burasının hâkimi Karayülük Osman Bey'in oğlu Habil'i esir edip Kahire'ye götürmüşlerdir (Abū Bakr-i Ṭihrānī, *ayn. esr.*, I, 105 v.d.). Urfa, 1514'te Safevîlerin eline geçinceye kadar, Ak-Koyunlu emîrleri arasındaki mücâdelelere sahne olmuştur (bk. mad. AK-KOYUNLU). Safevîler Urfa'nın idâresini Kaçarlara bırakmışlardır. Ece Sultan, beraberindeki az bir kuvvetle Ak-Koyunlu Yakub Bey'in oğlu Sultan Murad'la savaşarak şehri ele geçirip, Kudurmuş Sultan lekabını almıştır (Faruk Sümer, *Safevi devleti'nin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*, Ankara, 1976, s. 54). Osmanlı ve Safevî kuvvetleri arasındaki Dede-Kargın muhârebesi (takrîben 15—20 mayıs 1516)'nde Karahan'ın maiyetinde bulunan Durmuş Sultan bu zat olmalıdır. Bununla berâber, Urfa kalesinin Osmanlılara intikali, 1517 senesi ilkbaharında Mardin kalesinin Osmanlılara teslîminden sonra vukubulmuştur (Nejat Göyünç, *XVI. yüzyılda Mardin sancağı*, İstanbul, 1969, s. 27—34). Urfa, Diyarbekir beylerbeyliğine bağlanıp, idaresi Pîrî Bey'e bırakılmıştır (Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevârih*, II, 320; Nejat Göyünç, *ayn. esr.*, s. 34; ayn. mll., *Diyarbekir Beylerbeyiliği'nin ilk idarî taksimatı, T D*, sayı 23, s. 27). Urfa sancağının ilk tahririne göre (1518), şehir Bâb-i Berriyye, Bâb al-mâ, Bâb-i Âmid, Bâb-i Ḥarrân ve Mağaracık adlı beşi müslüman, biri de Ermeni olmak üzere altı mahalleden ibaretti, 782 müslüman hâne, 75 mücerred, 300 Ermeni hâne, 42 mücerred vardı. Şehirde bir başhâne ve bir tabakhâne bulunuyordu (Başbakanlık Arşivi, *Tapu-Tahrir defteri*, nr. 64, s. 388—397). Aynı tarihte (1518) Urfa şehrinde 3 câmi, 12 mescid, 4 hamam, 2 kervansaray, 1 bedesten, 1 darb-hâne vardı. Şehrin nüfûsu, Osmanlı hâkimiyetine geçişinden sonraki ilk yarım asır içinde iki katından fazla bir artış kaydetti (Nejat Göyünç, *XVI. yüzyılda Güney-Doğu Anadolu'nun ekonomik durumu [Kanuni Süleyman ve II. Selim devirleri]. Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar, 8—10 haziran 1973*, Ankara, 1975, s. 78—79). 1575 senesi başlarında Urfa, etrafı sur ile çevrili, hareketli, büyük bir şehir olarak tanıtılmaktadır. El sanatları gelişmişti (Leonhart Rauwolff, *Aigentliche Beschreibung der Raiss inn die Morgenländer*, giriş: Dietmar Henze, Graz, 1971, s. 258). Şehir, XVI. asrın son senelerinde Celâlî Karayazıcı Abdülhalim'in eline geçti ise de, 1600 tarihlerinde muhâsara edi-

lerek, sulh yoluyla kurtarıldı (bk. mad. KARA-YAZICI; Mustafa Akdağ, *Türk halkının dirlik ve düzenlik kavgası, Celâlî isyanları*, İstanbul, 1975, bk. *İndeks*). Murad IV. Bağdad seferine giderken Urfa'ya uğradı (Halil Sahillioğlu, *Dördüncü Murad'ın Bağdad seferi menzilnamesi, Bağdad seferi Harp Jurnali, Belgeler*, 1975, II, sayı 3—4, s. 21). Evliyâ Çelebi (*Seyahatnâme*, III, 151—155), 1646'da ziyâret ettiği bu şehri, uzun uzun tavsif eder. Kalesinin bu tarihte hendeği yoktur, yalçın bir kaya üzerine bina edilmiştir. İçinde 20 ev vardır. Dizdar ve 200 muhâfız burada kalmakta idi. Ayrıca kale kapısında bir câmi, içinde cebehâne, buğday ambarı, sarnıçlar mevcuttur. Şehirde 2.600 ev, birçok saray, 22 câmi, 67 mescid, 3 medrese, 8 hamam, 5 han, 2 bedesten olduğu belirtilir ve bunlardan bâzılarının isimleri verilir. Evliyâ Çelebi'den yirmi sene kadar sonra buraya uğrayan Jean Baptiste Tavernier (*Les six voyages en Turquie, en Perse et aux Indes*, Paris, 1682, I, 165 v.d.) ve daha sonra gelen Avrupalı seyyahlar bu şehri tavsif etmeğe çalışmışlardır (bk. *Bibl.*).

Urfa, XIX. asra kadar idârî bakımdan bâzan Diyarbekir, bâzan Rakka beylerbeyliklerine bağlı kalmış, 1865'te ise, bir sancak olarak Halep vilâyetine bağlanmıştır (Cevdet Paşa, *Tezâkir*, nşr. Cavid Baysun, III, 202). 1881 tarihinde şehirde 2.380 hâne bulunduğu, bunun 1.377'sinin müslümanlara, 1.003'ünün de gayrimüslimlere âit olduğu, şehirde 29 hâne kadar da Yahudi bulunduğu yine Cevdet Paşa (*Tezâkir*, III, 234) tarafından belirtilir. Urfa Ermenileri Sis katolikosluğuna bağlıdırlar (*Tezâkir*, III, 235).

Urfa, 7 mart 1919'da İngilizler, sekiz ay kadar sonra da Fransızlar tarafından işgal edilmiş, bunlara karşı 9 şubat 1920'de ayaklanan Urfalılar, 10 nisan 1920'de şehri Fransızlardan kurtarmışlardır.

Cumhuriyet devrinde kendi adını taşıyan bir vilâyetin merkezi olan Urfa'nın nüfûsu, 1935 sayımında 31.712 iken, bu miktar hızla artarak 1975'te 132.934'e ulaşmıştır.

Eski Eserler: Bunlar arasında en mühimi, şehrin ortasında ana caddenin garbındaki, eski bir kilisenin (Kızıl kilise) yerine yaptırılmış olan Ulucâmi'dir. Mascid al-ḥamrā' veya Kızıl-câmi adı da verilen bu yapının inşâ tarihi belli değildir. Mustatil şeklinde olan bu câmiin minaresi eski kilisenin çan kulesi olup, şark tarafında Salâhaddin Eyyûbî'nin yaptırdığı medrese, kitâbesinden anlaşıldığına göre, 587 (1191) tarihini taşır. Burası, 1196 (1781/1782)'da İsâmeddin lekabı ile tanınan Nakîb-zâde el-Hâce İbrâhîm Efendi tarafından tâmir ettirilmiştir. Şehrin Gölbaşı mahallesinde 608 (1211/1212) tarihinde Salâhaddin Eyyûbî'nin kardeşinin oğlu Melik Eşref tarafından yaptırılan câmi ise, ismini bitişiğinde bulunduğu büyük havuzdan aldığı için Ḫalîl al-Raḥmān câmii diye meşhurdur. Bu câmiin garp tarafında bulunan büyük eyvan ve medrese odaları 1288 (1871/1872) tarihinde, câmiin tâmiri sırasında yaptırılmıştır. Tek kubbeli Tokdemir câmii ile, bitişiğindeki Ak-Koyunlu Uzun Hasan'ın yaptırdığı söylenen Hasan Paşa câmii, yapılan ilâvelerle tek bir cephe teşkil ederler; bunlar XVI. asırda birçok defa tamir ettirilmiştir. Yine şehrin şarkındaki Ak câmii ile Bey-Kapısı câmii, XVI., Samsat-kapısı civârındaki Kadı-oğlu câmii, XVII., Ḫalîl al-Raḥmān'ın şimâlinde, Akkâ valisi Rızvan-oğlu Ahmed Paşa tarafından yaptırılan Rızvaniye câmii, XVIII. asırdan kalma başlıca eserlerdir. Urfa câmilerinin bir kısmının minareleri Arap, bir kısmınınki ise, Osmanlı üslûbundadır (Mehmet Şani Eren, *Urfa'da Türk câmileri*, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, mezûniyet tezi, 1966, nr. 211). Urfa'daki Osmanlı devri eserlerinden birisi de XVII. asrın ortalarından daha sonra yaptırıldığı tahmin edilen Abdurrahman medresesidir (Albert Gabriel, *Voyages...*, s. 283—85)].

Bibliyografya: Ḫvārizmī, *Kitāb Ṣurat al-Arż*, nşr. von Mžik, *Bibl. Arab. Histor. u. Geogr.*, Leipzig, 1926, III, s. 21 (nr. 294); Suhrāb, *Kitāb ʿAcā'ib al-Aḳālīm al-sabʿa*, nşr. v. Mžik, *Bibl. Arab. Histor. u. Geogr.*, 1930, V, 32 (nr. 302); al-Battānī, *al-Zīc al-Ṣābī*, nşr. Nallino, *Pubblicaz. del R. Osservatorio di Brera in Milano*, nr. XL., II, 41; III, 238 (nr. 153); al-Iṣṭaḫrī, *BGA*, I, 76; İbn Ḥavḳal, *BGA*, II, 154; al-Maḳdisī, *BGA*, III, 141, 147; İbn Ḫurdāẕbih, *BGA*, VI, 73, 96, 161; Ḳudāma, *BGA*, VI, 215, 229, 246; al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh*, *BGA*, VIII, 144; İbn Cubayr, nşr. Wright, s. 246; Yāḳūt, *Muʿcam*, nşr. Wüstenfeld, II, 231, 531, 876; Abu'l-Fidā', *Taḳvīm al-Buldān*, nşr. Reinaud, s. 277; trc. Guyard, II, 52; Ḥamd Allāh al-Mustavfī, *Nuzhat al-Ḳulūb*, Bombay, s. 166; Ḫalīl al-Ẓāhirī, *Zubdat Kaşf al-Mamālik*, nşr. Ravaisse, s. 51; Ḳalḳaşandī, *Ṣubḥ al-Aʿşā*, Kahire tabı, IV, 139; Şaraf al-Dīn ʿAlī-i Yazdī, *Ẓafarnāma*, Kalküte, 1887, I, 662; Kâtib Çelebi, *Cihânnümâ*, İstanbul, s. 443; E. Sachau, *Edessenische Inschriften, ZDMG*, 1882, XXXVI, 142 v.d., 158; ayn. mll., *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, 1883, s. 195 v.d.; A.v. Gutschmid, *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osrhoëne, Mém. de l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersb.*, VIII. seri, XXXV, nr. 1, 1887; Tixeront, *Les Origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888; J. P. Martin, *Les Origines de l'Église d'Édesse et des églises syriennes*, Paris, 1889; R. Duval, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse Juqqu'à la première croisade*, Paris, 1892 (*JA*, 1891—1892'den ikinci baskı); L. Hallier, *Untersuchungen über die Edessenische Chronik*, Leipzig, 1892, *Texte und Untersuchungen zur altchristl. Lit.*, IX/1; E. V. Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig, 1899, *Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Litteratur*, XVIII; Ed. Meyer, mad. *Edessa*, Pauly-Wissowa, *Real-Enz.*, V, sütun 1933—1938; R. A. Lipsius, *Die edessenischen Abgarsage kritisch untersucht*, Brunswick, 1880; G. Le Strange, *The Land of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905 (Yeni baskı 1930), s. 103 v.d.; J. B. Chabot, *Édesse pendant la première croisade, C.-R. Acad. Inscr. Lettr.*, 1918, s. 431—442; F. C. Burkitt, *Euphemia and the Goth with the Acts of martyrdom of the Confessors of Édessa ed. and examin.*, London, 1919; J. Laurent, *Des Grecs aux Croisés; étude sur l'histoire d'Édesse entre 1071 et 1098, Byzantion*, 1924, I, 367 v.dd.; M. Canard, *Sayf al-Daula; recueil de textes relatifs à l'émir Sayf al-Daula le Ḥamdanide*, Cezayir-Paris, 1934, s. 53, 54, not 3, 79—81 (*Bibliotheca Arabica*, Faculté des Lettres d'Alger yayınlarından VIII).

[*Viaggio d'un mercatante*, Ramusio, *Delle navigationi et viaggi* (Venedik), II, 78; M. Poullet, *Nouvelles relations du Levant* (Paris, 1668), II, 441—443; J. de Thevenot, *Suite du voyage de Levant* (Paris, 1674), s. 78—83; R. Pococke, *A Description of the East and some other countries* (London, 1745), II/1, 159—161; M. Otter, *Voyages en Turquie et en Perse* (Paris, 1748), I, 112; C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und umliegenden Ländern* (Kopenhag, 1778), II, 406—410; J. S. Buckingham, *Travels in Mesopotamia* (London, 1827), I, 85—229; H. von Moltke, *Türkiyedeki durum ve olaylar üzerine mektuplar* (trc. Hayrullah Örs), Ankara, 1960, s. 266 v.dd.; B. Poujoulat, *Voyage dans l'Asie Mineure, en Mésopotamie, à Palmyre, en Syrie, en Palestine et en Egypte* (Paris, 1840), I, 407—418; Ainsworth, *Travels and researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia* (London, 1842), II, 103; Ch. Texier, *La ville et les monuments d'Edesse, aujourd'hui Orfa, en Mésopotamie, Revue orientale et américaine* (1859), I, 326—354; F. Chesney, *The expedition for the survey of the rivers Euphrates and Tigris* (London, 1850), I, 114, Levha VII; H. Petermann, *Reisen im Orient* (Leipzig, 1860), s. 353 v.dd.; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie* (Paris, 1892), II, 248—271; S. Guyer, *Reisen in Mesopotamien, Petermann's geogr. Mitteilungen* (1916), s. 172—174; A. Gabriel, *Voyages archéologiques dans la Turquie orientale* (Paris, 1940), I, 277—286, 354 v.dd.; C. Ritter, *Erdkunde*, VII/2, 315 v.d.; F. Işıltan, *Urfa bölgesi tarihi* (İstanbul, 1960)]; I. Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu tarihi (1098—1118)*, İstanbul, 1974; Hansgerd Hellenkemper, *Burgen der Kreuzritterzeit in der Grafschaft Edessa und im Königreich Kleinarmenien*, Bonn, 1976, s. 30 v.dd.; *Urfa il yıllığı*, 1973.

(E. HONIGMANN.)

(Bu madde NEJAT GÖYÜNÇ tarafından ikmâl edilmiştir).

ʿURFĪ. [Bk. ÖRFÎ.]

URĠĀN. [Bk. URGAN.]

URGAN. URĠANŪN, Org diye tanınan ve sun'i yel ile çalınan. nefesli müzik âletidir. O, aynı zamanda Greklerin, Eflatun (*Républ.*, 399 c) 'daki ὀργανου'a benzer telli saza delâlet eder. Urganın telli bir saz âleti, urganunun ise, sun'î nefesli saz âleti olduğu hakkında bk. Masʿūdī, *Murūc al-ẕahab* (VIII, 91). İranlılar bu kelimeyi muhtemelen Orta-çağ Avrupasındaki *organum*'a müşâbih olarak muayyen bir ses kompozisyonu için kullanmışlardır. Müslümanlar sun'î şekildeki nefesli müzik âletlerinden hava ve su ile işleyen iki orgu tanırlar; su ile işleyen org, idrolik hava kompresörü ve idrolik basınç dengeleyicisi olmak üzere iki şekildedir. Burada, Muristus'un [b. bk.] iddiasının göz önünde tutulması gerekmekle berâber müslüman yazarlar tarafından hem Eflatun (*Burhān-i Ḳāṭiʿ*) hem de Aristoteles (Kâtib Çelebi, VI, 258; Faḫr al-Dīn al-Rāzī, var. 154b) orgun mûcidi olarak gösterilir.

Kitāb al-Aġānī (nşr. Sāsī, IX, 90)'de al-Mahdī'nin kızı ʿUlayya (ölm. 825) zamanında bir urgan (metinde ارغن) 'dan bahsedilir. İbn Ḫurdāẕbeh de al-Muʿtamid (ölm. 893) huzurundaki bir hitâbede bundan söz eder (*Murūc al-ẕahab*, VIII, 91). Her iki halde de Bizanslılara âit bir âlet söz konusudur. Daha sonra zikri hakkında bk. urganunun *urḳanā* (Dozy'de ارقنو ، ارقنا) olarak yazıldığı İbn Rusta *Kitāb al-Aʿlāḳ* (*BGA*, VII, 123)'da Urḳanā (ارقنا krş. Dozy ارقنو) (şeklinde yazılmıştır; (*Mafātīḥ al-ʿUlūm* (s. 236) Urgānūn; bir su orgunun tavsif edildiği *İḫvān al-Ṣafā'* (Bombay tab'ı, I, 97); *Fihrist* (s. 270, 285); IV. (X.) asır Süryânî Arab lügatçileri (Payne-Smith, *Thes. Syr.*, s. 977 v.d.); İbn Sînā, *Şifā'*, var. 173 ve *Rasā'il fi'l-Ḥikma* (s. 77)'de ارغن yerine ارغول ارغل (krş. *MFOB*, VI, 29'de yeni ارغول var. 235b ve Freytag, *Chrest.*, s. 74; İbn Zayla, ارغل). XI. asırdan kalma *Glossarium Latino-Arabicum* (s. 563: ورغن) İspanya'da İbn Ḫazm (*Safinat al-Mulk*, s. 473); Arab org yapımcılarının isimlerini veren İbn Abī Uṣaybiʿa (II, 155, 163); al-Amūlī, *Nafā'is al-Funūn* (var. 439b); İbn Ġaybī, *Cāmiʿ al-Alḥān* (var. 78) ve Evliyâ Çelebi (*Travels*, I/II, 226). *Fihrist*'te (s. 270; krş. s. 285) Mūrṭus veya Mūriṣtus [b. bk.] dudakla çalınan borulu (*urganun al-būḳī*) ve dille çalınan kamışlı (*urganun al-zamrī*) org hakkındaki eserlerin müellifi olarak gösterilir. Bu bilgi aynı zamanda İbn al-Ḳıftī (s. 322) ve Abu'l-Fidā' (*Tarīḫ Muḫtaṣar al-Baṣar*, s. 156)'da da vardır. Mūriṣtus'un bu eserleri muhafaza edilmiş olup, yazma nüshaları birçok kütüphanede (Beyrut, İstanbul ve British Museum) bulunmaktadır. Beyrut yazmasının metni Cheikho tarafından *Maşrik* (IX)'de yayınlanmıştır ve kısmen veya tamamen Carra de Vaux tarafından Fransızca'ya, Wiedemann tarafından Almanca'ya,

Farmer tarafından da İngilizce 'ye çevrilmiştir.

Körüklü Org: *Kitāb al-Aġānī* (nşr. Sāsī, IX, 90) 'de sözü geçen âlet muhtemelen körüklü bir orgdur. Müristus tarafından tasvir edilen çalgı körükleri üflenerek şişirilen çok iptidâi tipte bir âlettir ve bu, Müristus 'un risalelerinin keşfinden önce ancak tahmin olunmaktaydı (*Encyclopedia Britannica*, 2. tab'ı, XX, 266). Müristus bu âlete *urġanun al-zamrī*, yâni dille çalınan kamış borulu org adını verir. Gaybî tarafından tasvir edilen org, taşınabilen malûm tiptir.

Su ile işleyen havalı org'u müslümanlar, Philo 'nun „Pneumatics" (*Kitāb Fīlūn fi'l-ḥiyal al-ruḥānīya va Miḥānīḳā-al-Mā'*), Hero 'nun „Pneumatics" ve „Mechanics" (*Kitāb al-Ḥiyal al-Rūḥānīya*) ve Arşimedes ve Pergeli Apollonius 'un „Otomatik nefesli çalgı yapımı (*Ṣan'at Âlat al-Zāmir*) adlı eserlerini Arapça tercümeleri vâsıtasıyla tanıdı. Bu esas üzerine Banū Mūsâlar, *al-Âlat allatī tuzammir bi-nafsihā* (kendi kendine çalınan âlet) başlığı altında tasvir edilen kendi kendine çalışan orgu yaptılar. Son zikredilen eser, M. Collangettes tarafından hazırlanıp, *Maşrik* (IX, 444) 'de yayınlanmıştır. Tercümeleri ise, Wiedemann (Almanca) ve H. G. Farmer (İngilizce) tarafından yapılmıştır.

Su ile çalışan org (Su basınç dengeleyicisi): Bu su orgu Arapça 'da ismi zikredilmemiş olmakla birlikte Yuḥannā b. al-Baṭrīḳ (ölm. 200=815) tarafından Süryânîce yoluyla Grekçe 'den tercüme edilen Sahte-Aristoteles 'in „*Kitāb al-Siyāsa*" 'sında zikr edilmiştir. Bu âlet savaşta kullanılan ve 60 mil mesâfeden duyulabilen bir müzik âletidir (krş. Farmer, *Studies in oriental Musical Instruments*, 3. bölüm, s. 27, metin ve tercüme). Bu âlet Müristus tarafından etraflıca tasvir edilmiştir. Bu tip, şüphesiz Hero veya Vitruvius 'un bahsettiklerinden daha eskidir. Yahudi (*idrablis, hidraulis*) ve Süryânîlerin (*hedrula*) kinin aksine, Araplar Grekçe *hydraulis* 'i almamışlardır. Müristus ona, *urġanun al-būḳī* yâni dudakla çalınan borulu org der.

Şarkta müslüman tarihinin hiçbir devresinde org, *'ūd* (ud), *nāy*, *ḳānūn*, kemance veya *duff* (def; müslüman İspanya için krş. *Safīnat al-Mulk*, s. 473) gibi bir müzik âleti diye düşünülmemiştir. O, su saati ve Hārūn devrinden (bk. Hauser, *Über das Kitāb al-Ḥijal*, Erlangen, 1922; *Isl.*, VIII, 55) itibâren revaçta olan diğer hârika şeyler gibi birçok ilgi çekici mihanikî icatlardan (*ḥiyal*) biri olarak kabûl edilmiştir. Aynı zamanda, müslümanların, su orgu (*hydraulis*) 'nun Şarkta ve belki de Garpta yeniden kullanılmasına sebep oldukları çok muhtemeldir. Bizans 'da su orgu muhtemelen tamamiyle ortadan kalkmış görünür. Suyla işleyen basınç dengeleyicisi esasının yerine, körüklü orgda olduğu gibi, hava dolu körüğün barystathmique esas geçmiştir. II. (VIII.) asrın sonu veya III. (IX.) asrın başında, yâni müslümanların Grekçe 'den (muhtemelen Müristus) yapılan tercümeler vâsıtasıyla tanıdıkları su orgunu yapmaya başladıkları zaman, Bizanslılar asırlar önce kaybettikleri ve yapılışına dâir bütün bilgileri muhtemelen unuttukları bu müzik âletini yeniden kullanmaya başladılar.

Hārūn al-Raşīd 'in Karl (Şarlman) 'a bir org sunduğuna dâir hikâye (bk. *Hist. Littéraire de la France*, XII, 467; Larousse; *Le grand dictionnaire*; *La grande encyclopédie*; Hopkins ve Rimbault, *The organ*; Grove, *Dictionary of Music*; Audsley, *Art of Organ building*; *al-Maşrik*, IX, 20), aslı Madame De Genlis 'in *Les Chevaliers du Cygn* 'sindeki bir kaydına dayanan masaldan ibârettir. Hattâ Hārūn 'un Karl 'a bir su saati sunduğuna dâir Orta-çağ eserlerinin (*Monumenta Germaniae historica*, I, 194) kaydettiği hâdise, bâzı bakımlardan şüphelidir (*Isl.*, III, 409; IV, 333; yukarı bk. II, 271). Cl. Huart (*Histoire des arabes*, II, 107) ve Heyd (*Hist. du commerce du Levant*, I, 90) „mûsikî âletlerinin" Hārūn 'un Karl 'a gönderdiği hediyeler arasında bulunduğunu söylemekle yanılmışlardır.

Diğer taraftan, su org (?) 'unun Çin 'e Moğullar yoluyla sokulduğu kuvvetle muhtemeldir. Çince *Yüan Shih* adlı eser bize orgun müslüman hükümdarlar tarafından Chungt'ung 'a sunulduğunu bildirir; bu arada diğer bir eser; orgun garp ülkelerinden bir hediye olduğunu ve bizzat Kubilay 'ın onu geliştirdiğini yazar (*JRAS, China Branch*, 1908; *JRAS*, 1926). Biz ilk âletin Hulagu 'nun Kubilay 'a gönderdiği bir hediye olduğunu ve bu tarihte (İbn Abī Uşaybi'a, II, 155, 163) bu tip saz âletlerinin îmâl edildiği yer olan Suriye 'de yapıldığını tahmin edebiliriz. Bâzı Fars dili lügatçileri (Richardson, Steingass) *ṭūlumba* 'yı „idrolik bir müzik âleti" olarak tarif ederler ise de, bu doğru değildir. Tulumba su ile işleyen bir makine veya bir pompanın adıdır.

Bibliyografya: Konunun eksiksiz araştırılması ve bibliyografyası için bk. Farmer, *The Organ of the Ancients*; *From Eastern Sources* (*Hebrew, Syriac and Arabic*), London, 1931; ve E. Wiedemann, *Byzantinische und arabische akustische Instrumente* (*Archiv für die Geschichte, der Naturwissenschaften und der Technik*, VIII), Leipzig, 1919. Maddede zikredilenlerden başka şu eserlerden faydalanılabilir. Farmer, *Byzantine Musical Instruments in the IX^th century*, London, 1925 (=*JRAS*, bölüm 2, 1925); ayn. mll., *Studies in Oriental Musical Instruments*, London, 1931; Moule, *A Western Organ in Mediaval China* (*JRAS*, 1926); Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Cāmi' al-'ulūm*, Brit. Mus., Or. 2972; W. Schmidt, *Herons von Alexandria Druckwerke und Automatentheater*, Leipzig, 1889; Tannery, *L'invention de l'hydraulis* (*Revue des Études grecques*, XXI), Paris, 1908; Carra de Vaux, *Le livre des appareils pneumatiques et des machines hydrauliques, par Philon de Byzance* (*NE*, XXXVIII), Paris, 1903; ayn. mll., *L'invention de l'hydraulis* (*Revue des Études grecques*, XXI), Paris, 1908; ayn. mll., *Notice sur deux manuscrits arabes* (*JA*, 1891); ayn. mll., *Notes d'histoire des sciences* (*JA*, teşrin II.-kanun I. 1917); E. Wiedemann, *Über Musikautomaten bei den Arabern* (*Centenario della nascita Michele Amari*, 1909); Wiedemann ve Hauser, *Uhr des Archimedes* .... (*Nova acta. Abhandl. der Kaiserl. Leop.-Carol. Deutschen Akad. der Naturforscher*, c. 103), Halle, 1918; ayrıca bk. bu seri cilt 100. *Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur*; İbn Sīnā, *al-Şifā'*, India Office, nr. 1811; İbn Ġaybī, *Cāmi' al-alḥān*, Bibl. Bodleian. marsh, 828; İbn Zayla, *Kitāb al-Kāfī*, Brit. Mus., nr. 2361; al-Amūlī, *Nafā'is al-funūn*, Brit. Mus., Add. 16827; Archimèdes, *Âlat al-zāmir*; Apollonius, *Ṣan'at al-zāmir*, Brit. Mus., Add. 23391.

(H. G. FARMER.)

URGENÇ. [Bk. ÜRGENC.]

URMİYA. [Bk. URMİYE.]

URMİYE. URMİYA, İran 'ın Azerbaycan eyâletinde bir bölge ve şehir.

Ad: Suriyeliler Urmiyā, Ermeniler Ormi, Araplar Urmiya, İranlılar Urūmī, Türkler Urūmiye veya (yanlış bir şekilde Rūm [Bizans, Türkiye] 'dan uydurulmuş olarak) Rūmiye şeklinde yazarlar. Kelimenin menşe'i bilinmemektedir ve herhalde Farsça değildir. Asurî kaynaklarında Urmiya gölü havâlisinde Mann memleketinde Urmeyate adında bir yer zikredilir (krş. Streck, *ZA*, XIV, 140; Belck, *Das Reich der Mannäer, Verhandl. d. Berl. Gesell. f. Anthrop.*, 1894 ve Minorsky, *Kelaşin, Zap.* [1917], XXIV, 170). Diğer taraftan bu ad, gerek klasik coğrafyacılar, gerekse *Avesta* ve Orta Farsça kaynaklarınca bilinmemektedir (krş. Jackson, göst. yer., s. 87). Bu ad, VII. asır Ermeni coğrafyasında bile zikredilmez (krş. Marquart, *Ērānšahr*). Bilinen bir şey varsa o da, Araplar tarafından eskiden alınmış olan (krş. Balāẕurī, s. 331; Ibn Ḫurdāẕbih, s. 119) muahhar Zerdüşt an'anesine göre, Zerdüşt 'ün doğum yerinin Urmiya olarak gösterilmiş olmasıdır.

Coğrafya: Urmiya sâhası şarkta Urmiya (halen Riżā'īya) gölüne, garpta İran 'ı Türkiye 'den ayıran ve şimâlden cenûba doğru seyreden dağ silsilesine kadar uzanır. Şimâlde burasını Salmās 'dan ayıran silsileye (Şāh-Bāzîd Avġān Dağı) kadar yayılır. Cenupta Urmiya, Ḳādir havzasına dayanır. Ḳādir 'in yukarı mecrası Uşnū 'ya âittir; aşağı mecrası ise, Sulduz 'u sular. Bugün Urmiya vilâyetinin şimâlden cenûba uzunluğu takrîben 130 km., garptan şarka genişliği ise 55 km. 'dir.

Urmiya sâhası bir ova ile dağlık bölgelerden ibârettir. Urmiya 'de garptan şarka doğru akan ırmaklar şunlardır:

I. Bārāndūz, suyunu Mergever bölgesinden alarak Nergi geçidinden geçip, cenuptan kuşattığı ovaya girer. Sağ tarafta (cenupta) Bārāndūz 'a küçük Deştabel 'i besleyen Ḳāsimlu ırmağı karışır. Māh dağı şarkta Deştabel 'i Dol 'den ayırır. Bu son zikredilen bölge nal şeklinde, gölün (Sulduz 'un şimâlinde) cenûb-i garbî kıyısına uzanır.

2. Barde-Sūr (Kürtçe „kırmızı taş"), Türkiye 'ye âit Bēdkār boğazından gelir; Urmiya 'ye âit dağlık Deşt bölgesini sular, sonra Bend geçidinden ovaya geçip Urmiya şehrinin içinden akar; bundan dolayı Şeher-çay („şehir çayı") diye anılır.

3. Rouzā (Ravża)-çay, Tergever 'in dağlık bölgesini sular ve göle ulaşmadan sulama kanallarında kaybolur.

4. Nāzlu-çay, birçok kaynaklardan beslenir; bunlardan cenupta bulunanı, Türkiye 'de, Mar-Bişo manastırının bulunduğu Deyri bölgesinden gelir. Bu ırmak Arzin köyünün aşağısında Tergever 'in şimâl kısmını sular (ırmağa burada sağ tarafta Mavāna karışır); orta yerdeki ırmak, Türkiye 'ye âit Bajirge geçidinden gelip, Sērō köyü yakınında Brādost 'un İran bölgesine akar. Şimâlde bulunan ırmak, Salmās 'a âit Somay bölgesinden gelir. Üç ırmak Mencel-ser (baş üzerindeki tencere) eteğinde birleşir ve birlikte İsmā'īl-Ḫān Şakkāk kalesinden itibâren yegâne suyu bol nehir olarak ovanın şimâl kısmından akarlar. Sol kıyısının şimâl kısmında Avġān-Dağı 'nın yamacında Anzal bölgesi bulunur.

Urmiya gölünün denizden yüksekliği 1.294, Urmiya şehrinin yüksekliği ise 1.339 metredir. Ön tarafta bulunan dağ silsilesinin irtifâı, yerine göre, 1.456, 2.236 ve 2.559 metredir. Sınırdaki silsilenin yüksekliği ise, 3.389, 3.512 ve 3.606 metredir.

Rüsûbî tabakadan meydana gelen Urmiya ovası çok sulak olduğu için fevkalâde münbittir. Köyler tam mânasıyla yeşillikler içindedir. Dağlık kısımlarda zirâat yağmura bağlıdır. Buralarda koyunculuk için şartlar pek elverişlidir.

Arkeoloji: Urmiya civârında muhtelif tell (= tepe) 'lerden (Gök-tepe, Degala, Tarmani, Aḥmed, Saralan, Dize-tepe) çok eski eşya ortaya çıkarılmıştır (krş. Virchov, *Fundstücke aus Grabhügeln bei Urmia, Zeitschr. f. Ethnologie* (1900), XXXII, 609—612; Jackson, göst. yer., s. 90—98; Lehmann-Haupt, *Armenien*, I, 276). 1888 yılında Gök-tepe 'de takrîben 8 metre derinlikte bulunan kubbeli bir odada, üzerinde Babil ilâhlarının yer aldığı, silindir biçiminde bir mühür ele geçmiştir. W. H. Ward, *Amer. Journ. of Archaeol.*, (1890), VI, 286—291 ve Lehmann-Haupt, *Mate-*

rialien zur älteren Geschichte Armeniens, 1907, s. 8—12 'ye göre, bu mühür M. ö. 2000 tarihlerinden kalmadır. Şâyet Urmiya eski Urmeyate ise, burası Mannîlların (Eremias, LII, 27 'de Minni) memleketini ihtivâ etmiş olup gerek Asurluların istilâlarına, gerekse Van (Urartu) kırallığının nüfûzuna mâruz kalmış olmalıdır; bk. Nergi ve Ḳal'a İsmâ'il Ḫān 'daki Van karakterinde kayalara oyulmuş hücrelere (krş. Minorsky, *Zap.* XXIV, 188—191). [Görünüşe göre, üçüncü bir hücre Brādost 'da Kotūl dağının tepesinde bulunduğu anlaşılmaktadır.]

İki kelime arasındaki ses benzerliği dolayısıyla d'Anville, Urmiya 'nin 623 senesinde Heraclius tarafından yakılarak tahrib edilen ateş-kedenin bulunduğu Θμβαρμαΐς ile aynı olduğu zehabına kapılmıştır. Fakat Thebarmaïs 'i, Ḫusrav Parvîz 'in, Destagerd 'e çekilirken geçtiği yolun üzerinde bulmak gariptir (krş. Ritter, *Erdkunde*, IX, 942 'de geçen tenkit). De Boor tarafından yeniden tertip edilen Theophanes metnine göre (I, 308; II, 190, 619), her halde Gazaka göz önünde tutularak, Thebarmaïs mevkii, ἐν τῷ Ἀνατολῷ şarkında idi. Rawlinson 'dan itibâren son zikredilen yerin Taḫt-i Sulaymān 'da bulunduğu sanılmaktadır (krş. mad. ŞİZ). De Boor, Thebarmaïs 'i bâzı klasik müelliflerde zikredilen Bitharmais, Berthemais, Bermais, ile ilişkili görmektedir.

İslâmî devir: Urmiya, Ezd [b. bk.] 'lerin himâyesinde olup, burada müteaddit kaleler inşâ etmiş bulunan Ṣadaḳa b. ʿAlī tarafından zaptedildi (Balāẕurī, s. 331 v.d.). Başka bir rivâyete göre, bu şehir Ḫalîfe Ömer tarafından 20 (640) yılında Musul bölgesini zapta gönderilen ʿUtba b. Farḳad tarafından ele geçirilmiştir.

IX. asır coğrafyacıları (İṣṭaḫrī, s. 181; İbn Ḥawḳal, s. 239), Azerbaycan şehirleri arasında (Erdebil ve Merâga 'dan sonra) Urmiya 'ye üçüncü yeri verirler ve buranın su, nebât ve meyve bolluğunu methederler. Muḳaddasî (s. 51), Urmiya 'yi, Erdebil -Merâga - Urmiya - Barkrī (Van gölünün şimâl-i şarkîsinde) - Āmid (Muḳaddasî, s. 302) yolu üzerinde gösterir. Tebriz henüz ehemmiyetli olmadığından, bu yol, belli başlı şehirlere hizmet için cenûba doğru kıvrılırdı. Kezâ, Azerbaycan 'ın şimâlinde henüz itâat altına alınmamış unsurların mevcudiyeti (krş. Buḥayrat al-Ṣurāt gölünün tesmiyesi ve Bābek vukuâtı), muhtemelen bu yolun cenûba doğru bir kıvrıntı yapmasına âmil olmuştur.

İranî bir kavim ve hıristiyanlarla meskûn Urmiya bölgesi, islâm tarihinde hiçbir zaman mühim bir rol oynamamıştır. Burası, Azerbaycan 'da hüküm süren hânedanların ahfâdının çekilip yaşadığı bir inzivâ yeri olmuştur.

Deylemlilerin Azerbaycan 'da hâkimiyeti sırasında Urmiya 'de Castān b. Ṣarmazan adında biri bulunmakta idi. Bu kumandan, ilk defa 342 (953) senesinde Daysam 'in sâdık bir taraftarı olarak tanınmıştır (krş. mad. KÜRTLER). Nihâyet o, Deylemliler tarafından yakalandı ve Marzubān zamanında Ermenistan vâlisi oldu. Castān 346 senesinde babası Marzubān 'ın yerine geçince, Castān b. Ṣarmazan ona itâat etmedi. Bulunduğu Urmiya 'den evvelâ İbrāhīm b. Marzubān ile birleşerek onun için Merâga 'yı zaptetti. Sonra efendisini terk edip Urmiya 'ye döndü ve buraya bir sur ve müstahkem bir kale yaptırdı. Bundan sonra hilâfet müddeisi Mustaẓīr Billāh 'ın hizmetine girdi ve Ḳaḥṭānī Kürtlerinin (?) desteğini te'min etti. Ancak Marzubān 'ın oğulları (Castān ile İbrāhīm), Hazbānī Kürtlerinin yardımı ile onu mağlûb ettiler. 349 senesinde Marzubān 'ın kardeşi Vahsūdān 'ın tahriki ile İbrāhīm b. Marzubān 'ı mağlûb ederek ordusunun bakiyesini ele geçirdi ve Merâga 'yı Urmiya 'ye ilhâk etti. 355 senesinde Büveyhîlerden Rukn al-Davla 'nin tavassutu ile İbrāhīm 'in hükümdarlığını yeniden kabûl etti (İbn Miskavayh, *Taẓārib*, nşr. Amedroz, II, 150, 167, 177 v.d., 180, 219, 229; İbn al-Aṯīr, VIII, 395).

Oğuzlar, 420—432 'lerde Azerbaycan 'ı istilâ ettikleri zaman Urmiya 'nin hâkimi Hazbānī Kürtlerinin reîsi olan Abu 'l-Hicā b. Rabīb al-Davla adında biri olup, bu zâtın annesi, Tebriz emîri Vahsūdān al-Ravvādī 'nin kızkardeşi idi (krş. madd. TEBRİZ, MERÂGA). Bu Rabīb al-Davla 'nin oğlu, kendi arâzisinden geçmeye çalışan 30.000 Oğuz 'dan 25.000 'ini bir köprü yakınında yok etmiş olmakla (432 senesinde ?) böbürlenirdi; krş. İbn al-Aṯīr, IX, 271.

455 (1063) muharrem ayında Sultan Tuğrul Bey, Urmiya 'den geçti (al-Bundārī, s. 25). Sultan Mes'ûd, Bağdad 'dan Azerbaycan 'a döndüğü zaman (526 ?) Emîr Ḥācib Tatar, Urmiya 'de kuvvetli bir duruma gelmiş olmasına rağmen, sultana boyun eğdi (göst. yer., s. 165). 544 (1149) senesinde Urmiya, Sultan Mes'ûd b. Mahmud b. Muhammed b. Melikşâh 'ın yeğeni ve damadı olan Melik Muhammed b. Mahmud b. Muhammed'e âit bulunuyordu (*Rāḥat al-Ṣudūr, GMS*, yeni seri, II, 244). Son Selçuklu Sultanı Tuğrul, İl-Denizlilerden amcası Kızıl Arslan ile olan ihtilâfı sırasında, Emîr Ḥasan b. Ḳıfcaḳ 'ın desteği ile 585 senesinde Urmiya 'yi muhâsara etti. Şehir çabucak zapt, yağma ve tahrip edildi (al-Bundārī, s. 302). Ḫanikov 'un, üzerinde Abū Manṣūr b. Mūsā adını ve 580 (1184) tarihini okuduğu Se-Gunbadān binası bu Selçuklu devrinden kalmış olmalıdır.

602 senesinde Tebriz Atabeyi Abū Bakr, Uşnū (Ustuvā yerine böyle kaydedilmiş) ile Urmiya 'yi, Merâga 'yı elinden çıkarmakla uğradığı zararı telâfi için Merâga Atabeyi ʿAlāʾ al-Dīn 'e verdi (İbn al-Aṯīr, VII, 157). Urmiya 'yi 617 senesinde ziyâret etmiş olan Yāḳūt, oranın hükümdârı olan İl-Denizli Özbek b. Pehlivân 'ın zaâfından dolayı hüküm süren emniyet ve âsâyişsizlikten bahseder.

Celâleddin Hârizmşâh 'ın Azerbaycan 'da hâkimiyeti sırasında Urmiya, Salmās ve Ḫoy, Selçuklu prensesine kaydıhayat şartıyla verilmiş bulunuyordu. Celâleddin bu üç şehri bu prensesin ilk kocası İl-Denizli Özbek 'den ele geçirmişti.

623 senesinde Yiva (İvāʾī) Türkmenleri Urmiya 'yi zaptedip, haraca bağlamışlardı. Celâleddin, Selçuklu prensesi olan karısının şikâyeti üzerine, gönderdiği kuvvetlerle Türkmenleri mağlûb etti (İbn al-Aṯīr, XII, 301). Nihâyet Urmiya, İl-Denizli Özbek 'in eski bir kölesi olan Boğdı 'ya verildi (krş. Nasavī, nşr. Houdas, s. 118, 153, 165).

Diğer taraftan Cuvaynī (II, 160, 184) 'ye göre, Karbi savaşında (622=1225) esir edilip, ilk önce Celâleddin tarafından iyi muâmele gören Gürcü kumandanlarından Şalva ile Ivane, kısa bir süre Merend, Salmās, Urmiya ve Uşnū 'yu aldılar. 628 (1230/1231) senesinde Moğullar tarafından sıkıştırılan Hârizmşâh, kışı Urmiya-Uşnū havâlisinde geçirdi (krş. Abu 'l-Farac, nşr. Pococke, s. 470; Raşīd al-Dīn, nşr. Blochet, s. 32). Se-Gunbadān binâsının Hârizmşâh tarafından inşâ edilmesi (yk. bk.) ve hattâ onun Urmiya 'ye gömüldüğü hakkındaki rivâyetler bu ikâmetle izâh edilebilir (krş. Bittner, s. 75; Hörnle, s. 488). Ḫanikov'a göre, Urmiya 'deki Ulucâmi 676 (1277) tarihini taşır (İlḫān Abaka zamanı).

Timur devri: Mahallî vekayinâmeye (Nikitine) göre, Timur, Urmiya 'yi timar olarak Afşar soyundan Gurgîn-Bey'e vermişti. Bu zât da Urmiya şehrinden çeyrek fersah mesâfede bulunan Torpaḫ (= Toprak) Ḳal'a 'de kalıyordu. Bununla berâber *Ẓafar-nāma* (I, 424)'de Urmiya vâlisi olarak, hukuku, 789 (1307) senesinde Timur tarafından tasdik edilen Tīzak (?) adında bir kişi zikredilir.

Brādōst'lar devri: *ʿĀlam-ārā* (s. 559) 'ya göre, Şāh Tahmāsp zamanında Urmiya 'de büyük emîrler vâli bulunurken Şâh seven yapılan Brādōst aşîretinden Kara Tāc, Tergever ile Mergever 'i almış idi. 1012 (1603) 'de Şāh ʿAbbās, Osmanlılara boyun eğmeyen Amīr-Ḫān Brādōst 'a sadâkatinin mükâfatı olarak Urmiya ile Uşnū 'yu verdi. Fakat bu Amīr-Ḫān Brādōst, Urmiya kalesinin sağlam olmadığını bahâne ederek Dimdim (Urmiya 'nin cenûbunda Ḳāsimlu 'nun Bārāndūz 'a döküldüğü yerde) 'de kendisi için tahkîmat yapmak sûretiyle şüphe uyandırdı. Dimdim, 1019 (1610) senesinde zaptedildi ve Urmiya 'nin *Ölge* bölgesi, Ḳaban-Ḫān Begdili 'ye teslim olundu. Brādōstlar, bir hile ile Dimdim 'i yeniden ele geçirdiler. Bundan sonra Ḳaban-Ḫān 'ın yerine (Tebrizli) Budaḳ-Ḫān Pornak ve nihâyet (Merâgalı) Aḳā-Ḫān Muḳaddam getirildi. Bununla berâber aynı kaynak (s. 762) şahlığın büyük rütbeli kişilerini sayarken Urmiya vâlisi olarak Afşar aşîretinin Imanlu soyundan Kāsim-Ḫān 'ın oğlu Kalb-ʿAlī Sulṭān 'ı zikreder.

Safevîler zamanında Urmiya havâlisi halkı arasında şī'a [b. bk.] 'yı kabûl etme ancak münferid olarak görülür. Bugüne kadar oradaki Kürtler ve bâzı köyler (Balov) hâlâ Sünnîdir. (Sünnî) Naḳşibendî şeyhlerinin nüfûzu hakkında şu vak'a bir fikir verebilir: 1639 senesinde Sultan Murad, Diyarbekir 'de 30.000—40.000 müridi olan Urmiya 'li Şayḫ Maḥmūd 'u öldürttü. Onun ecdâdı da Urmiya şeyhleri idi; krş. Hammer, *GOR*², III, 187; *Cihān-numā*, s. 385.

Evliyâ Çelebi'de: 1065 (1655) senesi için Evliyâ Çelebi (IV, 271—318) 'nin geniş bir tasvirine sâhip bulunuyoruz; Çelebi, Urmiya hânı (adı zikredilmiyor) ve diğer yirmi hânın Kürt Pinyâniş aşîretinden gasp ettiği koyun sürülerini geri almak üzere, Van 'dan Urmiya 'ye gitmişti. Maalesef Evliyâ Çelebi 'nin tâkib ettiği yol ve anlattıkları pek müphemdir.

Bu müellife göre, Urmiya kalesini 694 (1295) senesinde yaptıran Gazan Han 'dır Burası, 930 (1524) senesinde Şah Tahmasp tarafından genişletildi. Sultan Süleyman devri Türk fütûhatı zamanında Urmiya, Süleyman ve Câfer Paşalar tarafından tahkim edildi. Bu kalenin yaygın adı Toprak-ḳal'a 'dır. İranlı (?) müverrihler, burasını Surtlay-Gazan diye adlandırırlar. Surları alçı ile badanalanmış olan kale „beyaz bir kuğu" ya benzerdi. 10.000 adım vüs'atinde olup, duvarları 70 *ẕirāʿ* yüksekliğinde ve 30 *ẕirāʿ* kalınlığında idi. 80 *ẕirāʿ* genişliğinde olan kale hendeğinin çevresi 15.000 adım idi. Surlar geceleyin meşalelerle aydınlatılırdı. Garnizonda 4.000 er ve 310 (?) top vardı. Hân, topluca 15.000 askerle 20.000 *nöker* 'e sâhipti.

Şehir, kaleden bir top atımı uzaklıkta olup, 60 mahallesi, 6.000 evi ve aralarında oğlu Sultan Yâkub tarafından tamamlatılmış olan Uzun Hasan Câmii'nin de bulunduğu, 8 Ulu-câmi'i vardı. Urmiya ovasında (*Ölge*) 30.000 nüfuslu 150 köy vardır.

Evliyâ Çelebi şehrin mâmur durumunu över; mukaddes yerlerinin (Ḥaẕret Ḳoçğa Sulṭān), medreselerinin, mekteplerinin, çiçekli kahvelerinin ve sâbit fiyatlarının (Narḫ-i Şayḫ Ṣafī) bir listesini verir.

Afşarlar devri: XVIII. asırda Urmiya 'nin kaderi, ovada yaşayan Afşarların kaderi ile sıkı sıkıya bağlıdır. Reislerin ünvânı beylerbeyidir. Bunlardan en tanınmış olanları şunlardır (Nikitine 'e göre):

Ḫudādād Beg Ḳāsimlu, 1119—1134 (1707—1722),
Fatḥ ʿAlī Ḫān Areşlu, 1157—1172 (1744—1758),
Riżā-Ḳuli Ḫān, 1182—1185 (1768—1771),
İmām-Ḳuli Ḫān, 1186—1197 (1772—1783),
Muḥammed-Ḳuli Ḫān, 1198—1211 (1784—1796),
Ḥusayn-Ḳuli Ḫān Ḳāsimlu, 1211—1236 (1796—1821),
Nacaf-Ḳuli Ḫān, 1236—1282 (1820—1865) (bk. Fraser, I, 56).

Bu reisler komşuları ile (şimâlde Hoylu Dumbulī'ler, cenupta Zarzā ve Mukrī 'ler) mücâdele hâlinde idiler. Bunlar, birçok karışıklıklarla dolu

XVIII. asırda Urmiya gölünün şark taraflarına bile seferler yapmışlardır.

1724 savaşı sırasında Osmanlılar, Hakkârilileri ordunun iâşe işlerini tehdid eden Afşarları tutmaya me'mur etmişlerdi. 1725 senesinde Türkler bu memleketin idâre işlerini teşkilâtlandırdığı zaman, Urmiya hânlığı verâseten Ḳāsimlu (Afşar) âilesine tanındı. 1729 senesinde Nādir, Merâga, Savuç-bulak ve Dimdim'i Türklerden geri aldı (krş. *Histoire de Nadir*, trc. Jones, s. 104) ise de, Hekimoğlu Ali ve Rüstem Paşalar, bir ay süren şiddetli bir muhâsaradan sonra Urmiya'yi yeniden ele geçirdiler. Urmiya, Hakkâri reisi Birānişin'e verildi (krş. Hammer, IV, 225, 228, 279). Türkler, ancak 1736 senesinde yapılan anlaşma ile Azerbaycan'ı elden çıkarmışlardır.

Āzād-Ḫān: Nādir-şāh âilesinden İbrāhim Şāh'ın ortadan kalkmasından sonra (1161 = 1748 tarihlerinde), onun kumandanlarından ve Afgan reislerinden birinin ahfādı olan Āzād-Ḫān adında biri, evvelâ Şehrizûr'a çekildi ve Afşarlar arasında hüküm süren anlaşmazlıklardan yararlanarak Fatḥ ʿAlī Ḫān tarafından nâzikâne kabûl edilmiş bulunduğu Urmiya'yi ele geçirdi. Urmiya, geçici bir süre Āzād hanlığının merkezi oldu. Urmiya'nin şimâlindeki Avġan-Dağı'nın adı, hâlâ Afgan hâkimiyetinin hâtırasını korumuş gibi görünüyor.

Ḳaçar'lar devri: 1169 (1755/1756) senesinde Muḥammed Ḥasan Ḫān Ḳaçar, Gîlân'da Āzād'ları mağlûb ettikten sonra Urmiya'yi ele geçirdi. Fatḥ ʿAlī Ḫān Afşār, Muḥammed Hasan ile birleşti. Bunun ölümünden sonra, Fatḥ ʿAlī Ḫān yeniden ortaya çıkıp, Urmiya'den başlayarak Merâga ve Tebriz'i de ele geçirdi. 1173 (1759) kışında o, Tebriz'de Karîm Ḫān Zand tarafından kuşatıldı ve ertesi yıl Kara-çimen (Miyāna civârında) savaşından sonra Azerbaycan, Karîm Ḫān'ın eline geçti. Yedi aylık bir muhâsaradan sonra Urmiya zapt edildi. Fatḥ ʿAlī, Bast'da Karîm Ḫān'ın yanında ahır uşağı oldu (krş. Ṣādiḳ Nāmī, *Taʾrīḫ-i Gītī-guşā*, bu yıllar). Zand hânedânının ortadan kalkmasından sonra, Urmiya Afşarları, Kaçarlara karşı Sarāblı Şaḳaḳ ve Hoylu Dumbulî'lerle birleştilerse de, bir başarı elde edemediler. Fatḥ ʿAlī Şāh, Muḥammed-Ḳuli Ḫān'ı öldürttü; fakat, oğulları Tahran'daki merkezî hükûmet tarafından Urmiya vâlileri olarak tâyin edilen Ḥusayn-Ḳuli Ḫān Afşār'ın kız kardeşiyle evlendi (Fraser, I, 55).

1828 senesinde de Urmiya, Rus-İran savaşı sırasında aylarca Rus kuvvetleri tarafından işgal edildi. Vâlinin (Emîr Malik Ḳāsim Mîrzā) yokluğunda şehir, Beylerbeyi Nacaf-Ḳuli Ḫān Afşār tarafından idâre edilmiştir (krş. Gangeblov, göst. yer.).

ʿUbaydullāh: 1880 senesinde Şamdinān'lı Şeyh ʿUbaydullāh, Azerbaycan'ı istilâ etti. Urmiya, Kürtler tarafından kuşatıldı ve tam teslim olacağı sırada Mâkû [b. bk.] hanının gelmesi ile şehir kurtuldu.

Osmanlı çağı: 1906 ağustosunda Rusya'nın Uzak-Şarkta uğradığı hezîmetlerden sonra Türkiye, kendisi ile İran arasındaki sınırın henüz tanzim edilmemiş olmasını öne sürerek, şehrin mahdud bir kısmı hâriç olmak üzere, Urmiya havâlisini işgal etti (krş. Nicolas, göst. yer.). Türk kuvvetleri Balkan Harbi başlangıcında geri çekildi. Tebriz'de vukua gelen hâdiselerden sonra, Urmiya, 1911 kânun I. ayında Rus kuvvetleri tarafından işgal edildi. Birinci Cihan Harbi sırasında Urmiya müteaddit defa el değiştirdi. 9—12 teşrin I. 1914'te Urmiya, ilk Türk taarruzuna uğradı. 2 kânun II. 1915'te Ruslar tarafından boşaltılan şehir, 4 kânun II. 'den 20 mayısa kadar Türklerin elinde kaldı ve sonunda şehirde iktidar hıristiyan „Süryânî" meclisine (Mutva) geçti. Birtakım talihsiz kanlı hâdiselerden (22 şubat 1918'de Urmiya'de müslümanların katledilmesi, 25 şubatta kürt reisi Simko'nun adamları tarafından Patrik Mār Şimūn'un öldürülmesi, Van'dan 20.000 Ermeni muhâcirinin gelmesi, Süryânîlerin Türklerle savaşması) sonra, Urmiya ovasında yaşayan bütün Süryânî halkı (50.000—70.000 nüfus) İngiliz himâyesine sığınmak üzere cenûba çekildi (temmuz sonu-ağustos başı). Bu kadın, çocuk ve sürülerle birlikte çekiliş, Türk kuvvetleri ve Kürt ahâlisi ile savaşılarak Saʾīn Ḳalʿa ve Hemedan üzerinden oldu. Muhâcirler Bağdad'ın şimâlinde Baʿḳūba'ye yerleştirildiler (krş. Rockwell, Caujole, Wigram, Şklowski, göst. yer.). Süryânîlerin çekilmesinden sonra Katolik piskopos Mgr. Sontag ile vaftiz misyoneri H. Pflaumer, Urmiya'de öldürüldüler (1 ağustos 1918).

Sulh, Urmiya'yi harâbe ve nüfûsu dağılmış bir vaziyette buldu. Ancak yavaş yavaş merkezî hükûmet Urmiya gölünün garbındaki havâlide nüfuz ve iktidârını kuvvetlendirdi.

Ahâli: Yukarıda Evliyâ Çelebi'nin muhtemelen mübalegalı tahmini bahis konusu edilmişti (1655 senesinde). XIX. asrın başında, Urmiya'de, 6.000—7.000 âile vardı. Bunlardan 100'ü hıristiyan, 300'ü Yahudi, diğerleri ise, şi'î müslüman âilesi idi (Bittner tarafından neşredilen Farsça hâtırat). Fraser'e göre (1821), Urmiya'de 20.000 nüfus vardı. Hörnle'ye göre (1835), buranın ahâlisi 7.000—8.000 'den ibâret olup, bunların çoğu sünnî (?) idi ve bunun 300 âilesi Yahudi, 100 âilesi ise Nesturî idi. Arsanis, 1872 senesinde, 40.000 nüfuslu 8.000 ev saymıştır. 1900'lerde (Maximoviç) bu eyâletin bütün nüfûsu 300.000 kişi olarak tahmin edilmiş olup, bunun % 45'i hıristiyan idi; başka bir deyişle 40.000 Nesturî, 30.000 Ortodoks, 3.000 Katolik, 1.000 Protestan ve 50.000 (?) Ermeni vardı ve şehirde 3.500 hâne mevcuttu. Birinci Cihan Harbi sırasında Dr. Caujole, Urmiya'nin nüfûsunu 30.000 olarak göstermiştir. Bunlardan Süryânîler nüfûsun dörtte birini teşkil

etmekte ve öte yandan 1.000 Yahudi ayrı bir semtte yaşamakta idi. Nikitine (*Ethnographie*, 1926, s. 25), Urmiya ovasında yalnız hıristiyanlarla meskûn 37 ve ahâlisi karışık 59 köy sayar.

Birinci Dünya Harbinden beri Süryânî adını taşıyan hıristiyan Ârâmîlerin (Suriyeli) Urmiya'ye ne zaman geldikleri belli değildir. Bu şehir, şark piskopos ruhanî dâirelerine âit en eski listelerde yoktur (Guidi, *Z D M G*, 1889; Chabot, *Synodicon Orientale*). Assemani (II, 449 ve 453), IIII, 1289 seneleri için Urmiya'de Nesturî piskoposlarını zikreder. Aynı müellife göre, Nesturî patrikliği 1582'de Urmiya'de yerleşmiştir (göst. yer., III/1, 621). 1653 senesine âit bir vesîkada, Kalde (birliği) patriği Simon (o, Salmās'taki Hosrova'dan Roma'ya yazmıştır) Salmās, Arna (?), Saphtan (?), Tergever, Urmiya, Anzal (Urmiya'nin şimâl-i şarkîsindeki idârî bölge), Sulduz, Aşnoḫ (Uşnū)'daki cemâatini sayar (krş. göst. yer, III/1, 622; Perkins, *Residence*, s. 9; Nöldeke, *Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan*, Leipzig, 1868, s. XXIII ve Hoffmann, *Auszüge*, s. 204).

„Mission of the Nestorians" ın ilk Amerikan misyonerleri (Perkins, A. Grant) 1835'te Urmiya'ye yerleştiler. 1840 senesinde bunları Lazaristler tâkib etti ve Urmiya'ye bir Katolik piskopos tâyin edildi. 1859 senesinde Amerikalılar, Urmiya'de „evanjelist" cemâati teşkîl ettiler. Aynı asrın sonuna doğru Canterbury başpiskoposu tarafından Urmiya'ye İngiliz misyonerleri gönderildi. 1900 tarihlerinde, büyük bir Ortodoks-Rus hey'eti hıristiyanlar arasında faâliyete geçti. Bu hey'et 28 şubat 1921'de İran 'la Sovyet Rusya arasında yapılan anlaşma ile dağıldı.

Bibliyografya: metinde zikredilenlerden başka bk. *Ḥudūd al-ʿĀlam* (nşr. Barthold, 1930 var. 32b)'a göre, Armana = Urmiya, büyük, gelişmiş ve güzel bir şehirdir. Ḳazvînī, s. 194; Yāḳūt, I, 219, 513; Ḥamdullāh Mustavfī, *G M S*, XXIII, 80, 85, 241; Kâtip Çelebi, *Cihān-numā*, s. 385 ve gölün etrafının haritası. Urmiya Köylerinin listesini gösteren bir elyazması, *Nusḫa-yi ḫānavār va asāmī-yi vilāyat-i Urūmī* için bk. Dorn, *Die Sammlung... welche die Kaiserl. Akademie im Jahre 1814 von Herrn v. Chanykow erworben hat*, Petersburg, 1865, s. 32, nr. 113; M. Bittner, *Der Kurdengau Uschnûje und die Stadt Urûmije*, *S B Ak. Wien*, phil.-hist. Klasse, CXXXIII/3 (1896), s. 1—97 [XIX. asrın başında, tarihî ve coğrâfî açıklamalarla Farsça yazılmış bir makalenin metni ve tercümesi]; Sanīʿ al-Davla, *Mirʾāt al-buldān* (1294), I, *Urmiya* adı altında; [muhtemelen 1910'da bir yazma nüshası Urmiya eşrafından Macd al-Salṭana'da bulunan *Tārīḫ-i Urūmiya*'den naklen]. 1917'de Farsça yazılmış bir makalenin hulâsası için bk. Nikitine (Urmiya 'de eski Rus konsolosu), *Les Afšars d'Urumiyeh*, *J A* (1929), s. 67—123.

M. Kinneir, *A Geographical Memoir*, London, 1813, s. 154 v.d.; Drouville, *Voyage en Perse (1812)*, Petersburg, 1819—1821, II, 233; Ker Porter, *Travels (1819)*, London, 1821—1822, II, 571—576 (*The circuit of the lake Urmiya*); Fraser, *Narrative of a Journey into Khorasan (1821)*, London, 1825, s. 322; A. S. Gangeblov, *Vospominaniya*, Moskova, 1888, s. 148—166 (1828 Rus işgali hâtıraları); Monteith, *Journal of a Tour*, *J R G S*, 1834, s. 54—56; E. Smith ve A. G. O. Dwight, *Missionary Researches... including... a Visit to... Oormiah*, Boston, 1833, II, 175 (Tabriz-cenûbî Salmās-Urmiya); G. Hörnle ve E. Schneider, *Auszug aus d. Tagebuche..... über ihre Reise nach Urmia (Baseier) Magazin f. d. neueste Geschichte d. evangelischen Missions-und Bibelgesellschaft*, 1836, s. 481—510; Wilbraham, *Travels (1837)*, London, 1839 s. 370—377 (pek mühim değil); Fraser, *Travels in Koordistan (1834)*, London, 1840, I, 51—58; Southgate, *Narrative of a Tour through Armenia*, London, 1840, I, 268—279 (Ḫoy-Salmās), 300—311 (Urmiya), 312 (Urmiya-Dilmān-Ḫoy); E. Boré, *Correspondance et Mémoires*, Paris, 1840, II, tür. yer. (Katolik görüşüne göre Protestan misyonları); A. Grant, *The Nestorians*, London, 1841, s. 5 ve 84; Ritter, *Erdkunde*, 1840, IV, 942—950; Perkins, *A Residence of 8 Years in Persia* (1833—1841), Andover, 1843, s. 177—200, 227—461; ayn. mll., *Journal of a Tour from Oormiah to Mosul (1849)*, *J A O S*, 1851, II, 69—119; D. W. Marsh, *The Tennesseean (= A. Rhea) in Persia and Kurdistan (1851)*, Philadelfia, 1869, s. 50—62 (Misyoner A. Rhea'nın seyahatleri); Badger, *The Nestorians*, London, 1852, I, bk. *fihrist*; Wagner, *Reise nach Persien*, Leipzig, 1852; Khanykov, *Poyezdka v Persidskii Kurdistan*, *Vĕstnik Imp. Geogr. Obşç*, 1852, kısım VI, bölüm V, s. 1—108 (Alm. trc. *Archiv f. wissensch. Kunde v. Russland*, 1854, XIII); Çirikov, *Putevoi žurnal (1852)*, Petersburg, 1875 (*Zap. Kavk. Otděla Russ. Geogr. Obşç*, IX), s. 465—474; Ḫurşīd Efendi, *Seyāḥat-nāme-i Ḥudūd (1852)*, Rusça trc., 1877, s. 295—302 (Urmiya'nin dağlık bölgeleri); Seidlitz, *Rundreise um d. Urmiyasee (1856)*, *Petermann's Mitt.*, 1858, s. 227; Sandreczki, *Reise v. Smyrna bis Mossul*, Stuttgart, 1857, II, 203—285 (Mawşil-ʿAkra-Barāzgir-Neri-Mergever-Urmiya); III, 1—138 (*Überblick d. Geschichte d. Mission unter Nestorianern*), s. 139—224 (*Aufenthalt in Urmia*); Blau, *Vom Urmia-See nach d. Wan-See*, *Peterm. Mitt.*, 1863, s. 201—210; Kiepert *Z. Topographie d. Umgegend v. Urmia*, *Zeitschr. d. Gesell. f. Erdk.*, Berlin, 1872, s. 538—545, harita (J. Arsenis'ten naklen); H. Binder, *Au Kurdistan*, Paris, 1887, s. 71—98 (Tabriz

-Salmās-Urmiya), s. 99—130 (Urmiya-Berduk -Baş-ḳal'a - Maḥmūdī-Van); Müller-Simonis ve Hyvernat, *Du Caucase au Golfe Persique* (1888—1889), Paris, 1898, s. 133—188 (Urmiya; hıristiyan misyonerleri, çevre; yol: Urmiya-Brādōst-Diza-Pilunkeğ-Ḫatibaba - Baş-ḳal'ā - Maḥmūdiya-Van); S. G. Wilson, *Persian Life and Customs*, London, 1896, s. 81—108 (A *Circuit of Lake Urmia*); M. Bittner, *Der Kurdengau Uschnûje und die Stadt Urûmija, Sitzungsb. Ak. Wien, phil. -hist.* Klasse, 1896, CXXXIII/3, 1 — 97; Maksimovič-Vasilkowsky, *Otčet o poyezdḳe*, Tiflis, 1903, I, 114—121; II, 147—259; Frangian, *Atrpatakan* (Ermenice), Tiflis, 1905, s. 81—90; Ghilan (= Nicolas), *Les Kurdes persans et l'invasion ottomane*, *R M M*, mayıs 1908, s. 1—22, teşrin I, s. 193—210; Lehmann-Haupt, *Armenien einst und jetzt*, Berlin, 1910, I, 200—223, 262—306, s. 306—314; Graf v. Westarp, *Unter Halbmond u. Sonne* (*1911*), Berlin, ts., s. 235—276; A. Wigram ve E. Wigram, *The Cradle of Mankind*, London, 1914, bölüm X, s. 196—221; Hubbard, *From the Gulf to Ararat*, 1916, s. 250—261 (20 mayıs 1915 'e kadarki hâdiseler); Minorsky, *Turetsko -pers. razgraničeniye, Izv. Russ. Geogr. Obṣç.*, 1916, LII, 382 v.d.; W. Rockwell, *The Pitiful Plight of the Assyrian Christians in Persia and Kurdistan*, New-York, 1916 (1915—1916 hâdiseleri); Dr. Caujole, *Les tribulations d'une ambulance française en Perse* (*1917*), Paris, 1922, s. 28—118; W. A. Wigram, *Our Smallest Ally*, London, 1920 (ağustos 1914—teşrin II. 1919 hâdiseleri); Nikitine, *Une petite nation... Les Chaldéens, Revue des sciences politiques*, teşrin I. 1921, XLIV, 602—625 (bibliyografya ve son hâdiselerin tarihleri); ayn. mll., *Superstitions des Chaldéens du plateau d'Ourmiah, Revue d'ethnogr.*, 1923, nr. 14, s. 149—181; ayn. mll., *La vie domestique des Assyro-Chaldéens du plateau d'Ourmiyah, Ethnographie*, 1925, s. 1—25; A. Monaco, *L'Azerbeigian persiano, Boll. R. Soc. Geogr. Italiana*, 1928, seri VI, c. V, nr. 1—6, s. 81—86 (Rezaie = Urmiya); Şklowski, *Santimental'noye puteşestviye*, Moskova, 1929, s. 92—167 (1917 sonunda Urmiya).

Urmiya gölü: Göl, şimâlden cenûba ortalama 140 km. uzunluğunda ve (şarktan garba) 55 km. genişliğindedir. Yüzölçümü 5.775 km² 'dir.

Göle dökülen başlıca ırmaklar şunlardır: şarkta Serāb ile Tebriz 'i sulayan Acıçay; Sahand dağının cenûb-i garbîsinden çıkan (bk. mad. MERÂGA) Sofiçay ile Mürdiçay; cenupta Cagatū, Tatavū ve Savuc-Bulak, cenûb-i garbîde Gādir (krş. madd. SULDUS, UŞNÛ); garpta Urmiya ile Salmās ırmakları. Şimâlde Meşov dağı dar kıyı şeridi üzerinde yükselir (krş. madd. TESÛC, TEBRİZ).

Çölün cenûp yarısında meskûn olmayan adalar vardır. Hâlen şark sâhilinden sığ bir geçitle ayrılmış bulunan dağlık Şāhī (Şāhā, Şāhū) yarımadası daha ehemmiyetlidir.

Asurî kaynaklarında Yukarı Şark gölü, Urmiya gölü 'ne tekabül eder gibi görünmektedir. Streck (*Z A*, XV, 263), bu gölün Asurlularca zikredilen Mazamūa memleketi yakınındaki „Deniz" olduğu düşüncesindedir. Ancak bu „Deniz" Zaribār gölüne tekabül edebilir. Sargon 'un sekizinci seferine (M.ö. 714) dâir verilen mâlûmat arasında (nşr. Thureau-Dangin, Paris, 1912) bu gölün adı zikredilmez.

Strabon, XI, fasıl XIII, Σπαῦτα gölünden (Martin tarafından Καπαῦτα = Kapōt „mavi" olarak tashih edilmiştir) ve XI, fasıl XIV, Μαυτιανὴ gölünden bahseder. Batlamyos, VI, fasıl II, onu Μαρτιανή (*Μαντιανή krş. mad. MERÂGA) diye zikreder. Umûmiyetle Mantiane adı, Matienoi halkı ile irtibatlandırılır ve Herodot (I, 189, 202, V, 52), Araxes (?) (Aras ?) ile Gyndes (Diyālā) ırmaklarının bu memleketten çıktığını söyler. Marquart (*Süd-Armenien*, 1930, s. 431) bu Matineoi (veya Mantianoi) 'lerin Manna (Mana, Mannai; yk. bk.) 'larla birleştirilebileceği zannındadır. Mantiane muhtemelen Eski-çağlardan beri İndo-Cermenleri ifâde eden Manda ismi ile birleştirilebilir (krş. Reinach, *Les Matiènes, Revue des études grecques* 1894, VII, 313—318; Forrer, *Die Inschriften d. Hatti-Reiches*, *Z D M G*, 1922, s. 174—269; Meyer, *Geschichte des Altertums*, II/1, 2. tabı s. 35, not 3).

Avesta 'dan Urmiye gölü Çaēçasta „tuzlu sulu, derin göl" adıyla geçer. Barthelomae, *Altiran. Wörterb.*, sütun 575, bu kelimeyi „ak ağartılı" diye izah eder. Gölün kıyılarında Kavi Haosravah, Tûrânlı Franrasyan 'ı öldürür (*Yaşt*, IX, 18 v.b.). *Bundahişn* (trc. West, XVII, 7) 'e göre, aynı Kay Ḫusrav, Çēçast gölü yanındaki puthaneyi tahrib etmiştir (krş. *Şāh-Nāme*, nşr. Vullers, II, 441, buradaki Ḫancast = خنجست, Çēçast = چیچست olarak düzeltilmelidir). Gölün cenûbunda olup Rawlinson tarafından Taḫt-ı Sulaymān ile birleştirilen Şiz (= Gaznā, Ganza) mâbedinin Arapça adı Çaēçasta kelimesinden gelmiş olmalıdır [evvelce Hoffman, *Auszüge*, s. 252 tarafından işâret edildiği gibi, Şiz için belki Laylān mevkii daha uygun sayılmalıdır.].

Gölün diğer bir eski adı Kapōtān („mâvi") 'dır. VII. asır Ermeni coğrafyasında Kaputan geçmektedir; krş. Marquart, *Ērānşahr*, s. 137; İbn Ḥavḳal, s. 247: Kabūzān.

Iştaḫrī, s. 181, Buḥayrat al-Şurāt („Hāricilerin gölü") diye zikrederse de bu göl ekseriyetle komşu bölgelere göre adlandırılır: Urmiya, Şāhī, Tasūc.

Şāhī (Şāhā) ismi nispeten muahhar olarak tespit edilmiş olmakla birlikte, Urmiya gölünün şimâl-i şarkîsindeki yarımadada bulunan eski kale ile alâkalıdır. Şāhī kalesi Ṭabarī 'de (III, 1171 ve 1379, 200 = 815 yılı) geçmektedir. Burası Celâleddin

Hârizmşâh devrinde de zikredilir (Nasavī, s. 157). İlk Moğul İlhanları olan Hulagu ile Abaka bu Şāhī (Şāhū) 'de defnedilmiştir (krş. Raşīd al-Dīn, nşr. Quatremère, s. 416; Ḥāfiẓ-i Abrū, Le Strange, göst. yer., s. 416; d'Ohsson, *Hist. des Mongols*, IV, 340). Abu'l-Fidā', Buḥayrat al-Talā 'dan bahseder. Ancak Talā 'nın Şāhī ile aynı olup olmadığı belli değildir. Iştaḫrī 'nin Farsça tercümesi (krş. de Goeje, İbn Ḥavḳal'da s. 247, not *m.*) bu iki ad arasında bir fark gözetmektedir; aynı şekilde Nasavī, s. 153 v.d. 'de (krş. Yāḳūt, II, 541, burada Talā Farsça bir kelime olarak gösterilmektedir) zikredilen Talā kalesi, daha ziyâde gölün garp kıyısı ile ilgili olmalıdır. Bu takdirde burasını gölün Salmās yakasındaki kayalığın üzerinde bulunan Güvercin -Kale 'de aramak lâzımdır; krş. Ker Porter, *Travels*, II, 593; Ḫanikov, *Poyezdḳa, Vestnik Geogr. Obṣč.*, 1852, VI (Ḫanikov Güvercin-Kale 'de Abū Nāşir [al-Naşr ?] Ḥusayn Bahādur Ḫān [bu, aynı Abu'l-Naşr künyesini taşıyan Ḥasan=Uzun Ḥasan olmalıdır]); Lehmann-Haupt, *Armenien*, I, 306—314.

Diğer taraftan Güvercin-Kale 'nin, Ṭabarī tarafından Şāhī ile birlikte zikredilmiş olup, Afrāsiyāb (Frañrasyān) 'ın uğradığı Bakyir (bu ad Bakdir olarak okunabilir; krş. *Bundahişn*, XII, 2 ve 20) dağına tekabül edebilecek olan Yakdur (farklı şekil: Bakdur) müstahkem kalesiyle aynı olup olmadığı araştırılmaya değer. *Avesta, Yaşt*, V, 49; IX, 18 'de Ḫusrav, onu „Çaēçasta gölünün arka tarafı"nda öldürür; bununla gölün garp tarafları kastedilmiş görünmektedir. [Daha sonraki rivâyete göre Afrāsiyāb, Arrān'da ölmüştür; krş. *Şāh-Nāme* ve bilhassa Nasavī, *Sīrat Calāl al-Dīn*, s. 225, Frans. trc. s. 375].

Arap coğrafyacıları gölün tuzlu sularının canlıların yaşamasına müsâit olmadığını bilmektedirler. Ṭabarī, III, 1380 'ye göre gölde ne balık, ne de herhangi yararlı bir şey mevcuttur. Yalnız Iştaḫrī (s. 189) ve Garnaṭī (Ḳazvīnī, s. 194 'te) bunun aksini iddia etmişlerdir. Iştaḫrī „su köpeği" adını taşıyan bir „balık-hayvan" dan bahseder; Garnaṭī sonradan Evliyâ Çelebi 'nin tekrarladığı acayip hikâyelerden hoşlanmış görünmektedir.

Bibliyografya: Bilhassa göl ve jeolojisi için bk. Raşīd al-Dīn (nşr. Quatremère), s. 316—320; Abich, *Vergleichende chem. Untersuchung. d. Wässer d. Casp. Meeres, Urmia-und Wan-Sees, Mém. Acad. de St. Pétersbourg* (1856), VI. Ser., VII, I—57; Ḫanikov, *Notices physiques et géographiques sur l'Azerbaidjan, Bull. de la classe phys.-mathem. de l'Acad. de Russie* (1858), XVI, 337 — 352 (suyun tahlili, adaların haritası, derinlikleri); Pohlig, *Entstehungsgeschichte des Urmiasees, Verhandl. Nat. Vereins* (Bonn, 1886), s. 14; Rodler, *Der Urmia-See und d. nordwestl. Persien, Schriften d. Vereins z. Verbreit. naturwiss. Kenntnisse* (Viyana, 1886—1887), XXVII, 535—575; Borne, *Der Jura am Ostufer des Urmiasees* (Halle, 1891); Günther, *Contrib. to the Geogr. of Lake Urmia, Geogr. Journ* (1899), XIV, 504—521; ayn. mll., *Contrib. to the Natural History of Lake Urmia, J. Linnean Soc.*, Zoology (1900), XXVII, 345—453 (mütehassısların katkılarıyla); Günther ve Manley, *On the waters of the Salt Lake of Urmi, Proc. Royal Soc.*, LXV, 312—318; Mecquenem, *Le lac d'Ourmiah, Ann. Géorg.* (1908), XVII, 128—144; E. Zugmayer, *Eine Reise durch Vorderasien* (1904), Berlin, 1905 (Merâga-Urmiya gölündeki adalar-Ḫoy); Beuck, *Der Urmiasee in Persien, Pet. Mitt.* (1916), LXII, 449 (ehemmiyetsiz bir kayıt); K. Kaehne, *Beitr. z. phys. Geographie des Urmia-Beckens, Z G Erdḳ.*, Berlin, 1923, s. 104—131 (Rus haritasına dayanan mükemmel bir araştırma).

(V. MINORSKY.)

URMU, Azerbaycan'da bir idârî bölge. Balāẕurī (s. 328) 'ye göre, Azerbaycan 'ı zaptetmek için gönderilen Sa'īd b. al-'Āṣ, Mūḳān ve Gīlā nahâlisi üzerine saldırdı. Bir kısım Azerbaycan ahâlisi ile Urm nâhiyesi ve بلوانكرج * Balvānkarac'da toplanmış olan Ermeniler, Sa'īd 'in adamlarından biri tarafından mağlûb edildi. Âsîlerin başı, Bācarvān kalesinde asıldı (*Nuzhat al-ḳulūb*, *G M S*, XXIII, 181; Bācarvān, Erdebil 'in 20 fersah şimâlinde idi).

İbn Ḫurdāẕbih (s. 119), Urm sâhasını Balvānkarac ile Baẕẕ (Bâbek 'in şehri olup, Erdebil ırmağının yukarı tarafında Aras 'a dökülen bir ırmağın yanında) arasında gösterir. İbn al-Faḳīh (s. 216), Urm'un müteaddit idârî bölgelerinden (*Rasātīḳ*) bahseder. Yāḳūt (I, 216), Urm sâhasını (*Şuḳ'*) Balāẕurī 'den kısaltarak zikreder.

Balāẕurī ve İbn Ḫurdāẕbih tarafından zikredilen adlar, Azerbaycan 'ın şimâl-i şarkîsinde, belki de bugünkü Karacadağ 'da (buranın başlıca yeri Ahar olup, şimâl nâhiyelerinde Ermeniler yaşamakta idi) bulunan bir bölge ile ilgili görünmektedir. [Diğer taraftan *Balvan unsuru ile Mūḳān'daki *Balha-rūd ırmağının adı arasında bir bağ kurulabilir.].

(V. MINORSKY.)

'URS. [Bk. NİKÂH.]

URUC. [Bk. ORUC.]

'URVA. [Bk. URVE.]

'URVA B. AL-ZUBAYR. [Bk. URVE B. ZÜBEYR.]

URVE. 'URVA, B. AL-VARD B. ḤABİS, 'Abs kabîlesine mensup eski bir Arap şâiri olup, hakkında 'Antara'nin bir şarkısı bulunan babası, Dāḥis savaşında rol oynamıştı. Annesi, Ḳuẕā'a'ların sıradan bir kolu olan Banū Nahd 'den gelir (bk. Wüstenfeld, *Tab.*, I, 17; IX, XIX ve XX 'deki telmihler). 'Urva, açıkça göründüğü üzere Câhiliye devrinde yaşadı. Onun, Peygamber zamanını idrâk etmiş, 'Āmir b. al-Ṭufayl (Schol.,

I, 1) gibi şahsiyetlerle olan münâsebetlerinden, en azından Peygamber'in zuhurundan kısa bir müddet önce yaşamış olduğu anlaşılıyor. Şiirleri ve bunlarda anlattığı fıkralar, onu, gerçekçi, mâcerâcı, mücâhit bir bedevî olarak tanıtmış ve fakirleri himâye etmesi sebebiyle de daha sonraları kendisine ʿUrvat al-Ṣaʿālīk (fakirlerin dayanağı) lekabı verilmiştir.

Banu'l-Naẓīr Yahudilerinin (yahut aynı bölgede bulunanların), onun sarhoşluğundan faydalanarak, Kinâna kabîlesinden olan karısı Ummʿ Amr (Umm Vahb veya Salmâ şekli de var)'ı kendilerine bıraktırma hikâyesi gibi mâcerâları arasında, bilhassa Yaṣrib bölgesindeki Mâvân'dan Şimâl-i Garbî Arabistan'daki Balḳayn'e yaptığı akınını zikretmek gerekir.

Bibliyografya: *Kitāb al-Aġānī*, II, 190 v.dd., *Dīvān des ʿUrwa*, İbn al-Sikkīt tarafından derlenip şerh edilmiş ve Leipzig Üniversitesi kütüphanesi, nr. D. C. 354'teki nüshası Th. Nöldeke tarafından neşr ve tercüme edilmiştir; (*Abh. K. G. d. Wiss. zu Göttingen*, XI, Leipzig, 1863); *ʿOrva ben al-Ward, Divan accomp. du commentaire 'd' Ibn as-Sikkit*, nşr. Ben Cheneb (*Bibl. arabica*), Cezayir, 1926; [R. Basset, *Contribution à l'étude du Dîwân de ʿOrvah ben al-Ward, poéte du premier siécle avant l'hégire, Oriental Stud. P. Haupt Anniversary*, 1926, s. 343—357; *Divan* R. Basset tarafından notlarla Fransızca'ya tercüme edilmiştir (bk. *Bull. Afr.*, Cezayir, 1928, LXII)].

(H. H. Bräu.)

URVE B. ZÜBEYR. ʿURVA B. AL-ZUBAYR, B. ʿAVVĀM AL-ASADĪ AL-MADANĪ, Medine'de, hadîs sâhasında ilk ve en selâhiyetli şahsiyet olup, 23 (643/644)—29 (649/650) yılları arasında doğdu ve 91 (709/710)—99 (717/718) yılları arasında öldü. Annesi, meşhur Asmāʾ bint Abī Bakr ve babası olan al-Zubayr b. al-ʿAvvām b. Ḫuvaylid de Ḫadîca'nin yeğeniydi. Kardeşi ʿAbd Allāh'dan takrîben otuz yaş genç olan ʿUrva, siyâsete veya iç harplere katılmayıp, kendini tamamıyle tahsile verdi. Kardeşi 73 (692/693) yılında al-Ḥaccāc tarafından mağlûb edilince ʿUrva, bütün âilesini olduğu gibi onu da terkedip, ʿAbd al-Malik'e haber ulaştırmak ve teveccühünü kazanmak için bütün sür'atiyle Şam'a kaçtı.

Bundan sonra Medine'deki malikânesinde, ölünceye kadar münzevi olarak yaşadı. Orada, ʿAbd al-Malik'in isteğiyle islâmın en eski devri hakkında, muhtemelen halifeye sunulmak üzere bir dizi ilmî risâle yazdı (krş. al-Ṭabarī, I, 1180-1182).

Rivâyet edildiğine göre, her gece *Kur'ân*'ın dörtte birini okumayı âdet edinmiş ve kanserli ayağının kesilişine de bir defa olsun inlemeden tahammül etmiş.

ʿUrva, teyzesi ʿĀʾişa'yi, onun ölümünden üç yıl öncesine kadar ziyâret etmiş, ondan, ebeveyninden, ʿAlī b. Abī Ṭālib'den ve Abū Hurayra'den çok sayıda mühim hadîsler toplamıştır. Kendisinden hadîs dinleyen kimseler arasında Muḥammed b. Muslim al-Zuhrī'yi, kendi oğullarından Muḥammed, ʿOşmān, ʿAbd Allāh Yaḥyā'yı ve bilhassa Hişām'ı, ayrıca Sulaymān b. Yasār ve İbn Abī Mulāʾika'yi zikretmek gerekir.

Selâhiyetli muhaddis olarak ʿUrva'nin çok yüksek bir yeri olup, o, yedi büyük faḳīh'den biridir. *Ricāl* ve *ʿİlm muṣṭalaḥ al-ḥadīṯ* hakkında risâle yazan müellifler, onda hiçbir hata bulmazlar. Tarihî ve fıkhî hususlarla ilgilenen bir şahıs olarak o, mühim bir kütüphâne meydana getirmiştir. O, *Kitāb al-Maġāzī*'nin müellifidir. Ancak hadîsleri, sâdece İbn Saʿd, al-Ṭabarī ve İbn İsḥāḳ gibi muahhar tarihçilerin eserlerinde bulunur.

Onun hadîsleri, kendisinden sonra teessüs eden muntazam bir isnad unsurundan mahrum bulunmaktadır.

Bibliyografya: al-Ṭabarī, nşr. de Goeje, I, 1180; II, 1266; İbn Saʿd, III/1, s. XVIII (E. Sachau'un mukaddimesi); Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 4; al-Ḥazracī, *Asmāʾ al-ricāl*, 1. tabı, Kahire, 1322, s. 124; Caetani, *Annali dell' islām, Introduzione*, § II ve tür. yer.; [Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leyden, 1967, I, 88 v.d.].

(V. Vacca.)

URYULA. URYŪLĀ, ORIHUELA, eski çağlarda Orcelis yahut Orcilis diye bilinen şehrin ismi, müteâkiben Orihuela olmuş ve 713 tarihinde de Araplar tarafından zaptedildikten sonra Uryūlā olarak değiştirilmiştir. Şarkî İspanya'da Alicante vilâyetinin 48 km. cenûb-i garbîsinde bulunan Uryūlā, Mürsiye [b. bk.] demiryolu üzerinde olup, buraya uzaklığı 23 km.'dir.

Aşağı yukarı çevresi ile berâber nüfûsu 45.000 (1950)'dir. Böylece, oldukça kesif bir nüfûsa sâhip bir piskoposluk ve adlî bölge merkezi dir. Todmir[b. bk.] eyâletinin (kūra) diğer şehirleri ile birlikte, müslümanlar tarafından aynı zamanda fethedilmiş ve Mürsiye'den önce, uzun zaman bu eyâletin (kūra) idâre merkezi olmuştur. Daha sonraları eyâletin merkezi Mürsiye olmuş, Uryūlā da ona bağlanmıştır. Şehir, Segura nehrinin iki tarafında son derece münbit bir arâzi üzerinde kurulmuş, Roig ve San Augusto adlarını taşıyan iki yakası birbirine iki köprü ile bağlanmıştır. Çok eski bir yerleşme sâhası olan Uryūlā, Arap hâkimiyeti devrinin sonlarında bir müddet Ḳāżī Aḥmed b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī b. ʿĀşim tarafından müstakil, küçük bir hükûmet merkezi yapıldı ve 1265'te Aragonlu Jacques I. tarafından zaptolundu.

Bundan sonra iki defa (1520, 1706) yağmaya, iki kere de (1651, 1829) tabiî âfetlere mâruz kalan şehir, ağaçlı, çiçekli, verimli toprakları, arıcılığı, ipek böcekçiliği, hububat ve çeşitli sebzeleri ile tanınmış olup, meyve, zeytin ticâreti, dokumacılık, dericilik ve boyacılığı ileri safhadadır.

Bibliyografya: al-İdrīsī (nşr. Dozy ve de Goeje), s. 175 ve 193; Yāḳūt, *Muʿcam al-buldān* (nşr. Wüstenfeld), I, 403; Abu'l-Fidāʾ, *Taḳvīm al-buldān*, (nşr. Reinaud ve de Slane), s. 179; Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, *al-Ravż al-miʿṭār*, mad. *Espagne*; İbn al-Ḫaṭīb, *Aʿlām*, mad. *Espagne* (nşr. Lévi-Provençal), Rabat-Paris 1934, s. 297 v.d.; E. Tormo, *Levante* (Guias Calpe), Madrid, 1923, s. 297—306; *Encyclopaedia Britannica* (London, 1962), XVI, 903; ayrıca bk. *İA*, madd. MÜRSİYE ve TODMİR.

(E. Lévi-Provençal.)

(Bu madde S. İlgürel tarafından ikmâl edilmiştir).

USĀMA. [Bk. ÜSÂME.]

USKUDĀR. [Bk. ÜSKÜDAR.]

USTURLAB. ASṬURLĀB veya AṢṬURLĀB (A.; telaffuzu için bk. İbn Ḫallikān, nşr. Wüstenfeld, nr. 779; Mısır baskılarında nr. 746). Usturlab, Grekçe ἀστρολάβος 'den, gök küresinin bir düzlem üzerine izdüşümü veya bu izdüşümün bir doğru üzerine izdüşümü veyahut hiçbir izdüşüm olmadan bir küre ile temsil edilmesine göre, üç esas tipe ircâ edilebilen muhtelif astronomi âletlerine verilen isimdir.

1. Asıl usturlabdan düz (*saṭḥī* veya *musaṭṭaḥ*) usturlab, yahut „astrolabium planisphaerium" anlaşılır; Arapça'da aynı zamanda *żāt al-ṣafāʾiḥ* „levhalardan teşekkül eden [âlet]"e de denir. Bu 10 cm. ilâ 19.8 cm. çaplı, içinden şakulî olarak asılmasını sağlayan askı halkası (*ḥalḳa, ʿilāḳa*)'nın geçtiği bir sapı (*ʿUrva, ḥabs*) bulunan disk şeklinde taşınabilir mâdenî bir âlettir. Bu, usturlabın en basiti olup Grekler ve Süryânîler tarafından bilinen tipi şu parçalardan ibârettir: (*a*) „ana" (*Umm*) yuvarlak bir kutu görünüşünü veren kalkık kenarlı (*ḳuffa, ḥacra, ṭavḳ*) bir disk veya dairevî levha; diğer levhalar da bu dairevî parça içindedir. Dairevî iç yüzüne „yüz" (*vach*), dış yüzüne „arka" (*ẓahr*) denir; (*b*) diğer disk ve dairevî levhaların (*ṣafāʾiḥ* müfredi *ṣafīḥa*) sayısı umûmiyetle dokuz olup, „ana"nın içine yerleştirilmiştir. (c) Anada diğerlerinin en üstüne yerleştirilmiş bir levhadan ibâret olan „örümcek" (*ʿankabūt*) veya „ağ" (*ṣabaḳa*); dayanıklı olması ve zodiak işâretleri ile başlıca yıldızların yer ve adları için gerekli genişliğin sağlanması göz önüne alınarak bu levha, mümkün olduğu kadar açık yapılmış ve böylece, sâdece üzerinde yıldızları gösteren san'atkârane bir tarzda oyulmuş bir nokta ve müş'ir (*ṣaṭba, ṣaẓīya*) bulunan madenî şeritlerden meydana gelmiştir. (*d*) „arka" yüzünün merkezi etrafında dönen ve çapı kadar uzun olan cetvel veya diyapter veya alhidad (*ʿiżāda*); bunun her iki kolunun uçları sivri olup her birinde de gözleme delikleri (*libna, daffa, hadaf*) bulunur; böylece güneşin ışığı her iki delikten geçebilir. (e) Mihver yahut mil, „kutup" (*miḥvar, ḳuṭb*), bütün diğer parçaların merkezlerinden geçen ve onları bir arada tutan bir civatadır. Bu civatanın başı usturlabın arka tarafındadır. Öteki ucunda dışarı kaymasını önleyen ve şeklinden dolayı „at" (*faras*) ismi verilen ufak bir civata veya somun bulunur.

Usturlabın arkasında, üzerlerinde derece ve kronolojik işâretler (bir nevî dâimî takvim) bulunan muhtelif eş merkezli daireler vardır. Bunlar alhidad vâsıtasıyla yıldızların yüksekliklerini ölçmede kullanılır. *b* levhalarının her iki yanında, almukantaraların (*muḳanṭarāt*) yâni ufka muvâzî dairelerin, şakulî daireler (*davāʾir al-sumūt*) 'in, hatt-ı istivâ ve güneş medarının stereografik kutup izdüşümleri bulunur. Belirli bir coğrâfî enlem için bu izdüşümde râsıtın gözü kürenin bir kutbundadır; izdüşüm düzlemi ise, diğer kutbunda ve hatt-ı istivâ düzlemine muvâzîdir. Bâzı usturlablarda belirli bir coğrafik enlem için „directio" (*tasyīr*) denilen ve astrolojik hesaplarda kullanılan vaz'iye dairelerinin izdüşümleri bulunur. Diğerlerinde ise, bütün enlemler için bir levha vardır. Kullanılış şekli pek belli olmayan bu levhaya ufuklar levhası (*Ṣafīḥa āfāḳiya*) veya umûmî (*cāmiʿa*) levha denir. *b* levhalarındaki almukantaraların hepsinin veya yalnız 2 dereceden 2 dereceye, 3 dereceden 3 dereceye, 5 dereceden 5 dereceye, 6 dereceden 6 dereceye, 9 dereceden 9 dereceye, 10 dereceden 10 dereceye kadar işâretlenmiş olmalarına göre usturlaba *tāmm* (solipartium), *nişfī* (bipartium), *sulsī* (tripartium), *ḫumsī, sudsī, tusʿī, ʿuşrī* denir. Son olarak bilinen usturlablar, izdüşüm düzleminin şimâl veya cenup kutbuna teget olmasına göre şimâlî (*şamālī*) veya cenûbî (*canūbī*) olarak iki gruba ayrılır. Bunlardan ilki tabiatıyle daha çok bilinir. Levhalardaki işâretlere daha başkalarını ilâve etmek ve ağdaki zodiak işâretlerinin sırasını değiştirmek sûretiyle aynı zamanda şimâlî ve cenûbî olan usturlablar elde edilmiştir. Bunlara, içlerinde, ağdaki gruplaştırılmış zodiak işâretleri bulunan az çok hayalî şekillere atfen, *ṭablī* „Davul-", *āsī* „Mersin ağacı-", *saraṭānī* veya *musarṭān*, „Yengeç-", *ṣadafī*-, „Sedef-", *ṣavrī* „Boğa-", *ṣaḳāʾiḳī* „Şekaik-" usturlabı gibi adlar verilmiştir. Muhtemelen Aḥmed al-Siczī'nin (takrîben 400=1009) *Zavraḳī* usturlabı „Gemi-usturlabı" bu sınıfa âittir. „Mükemmel" (*ḳāmil*) usturlabda diğer işâretlerden başka güneş-denklemi de bulunur. Stereografik izdüşümden farklı bir izdüşüm esâsına göre hazırlanan diğer yassı usturlablar, amelî faydaları olmayan nazarî âletler olarak addedilmelidir. al-Bīrūnī'nin *usṭuvānī* dediği ve bizim şimdi ortografik dediğimiz (Ptoleme'nin „Analemma") izdüşümünü kullanarak al-Bīrūnī'nin yaptığı ve *mubaṭṭaḥ* „üstüvânî usturlab" dediği, bu tipe örnek bir usturlabdır. Küre daireleri bunun üzerine müstakim hatlar, daireler ve elipsler şeklinde izdüşer. al-Bīrūnī (*Chronology*, s. 358 v.d.) tarafından tasvir edilen (yassıltılmış) usturlab, müsavî uzaklıklı kutbî izdüşümlü bir yıldız haritası gibi gö-

rünmektedir. Ekliptiğin kutbu izdüşüm merkezi olarak alınan bu izdüşümde, ekliptiğe muvâzî daireler veya arz daireleri eşit uzaklıklı eş merkezli daireler ve tul daireleri de eşit uzaklıklı yarıçaplarla temsil edilirler.

Usturlabla yapılan rasatla herhangi bir yıldızın yüksekliği hemen elde edilir ve bunun netîcesi olarak da gündüz veya gece başlangıcından geçen zaman belirlenmiş olur. Usturlab aynı zamanda, bütün kürevî astronomi mes'elelerinin hiçbir hesap yapılmadan çözülmelerini mümkün kılar. Bu âlet aynı zamanda, erişilemeyen bir yerin uzaklığının, bir binanın yüksekliğinin, çapı ölçülebilen bir kuyunun derinliğinin bulunması gibi jeodezik tatbikatlarda da yararlıdır. Tabiatıyle, bu kadar ufak bir âlette tam bir hassasiyet arayamayız; ayrıca, itidal noktalarının ileri hareketi ve ekliptiğin eğimindeki azalma dolayısıyla âletin yapıldığı zamandan uzun bir süre geçmişse bu âletten hiç yararlanılamaz.

b levhaları üzerindeki her bir işâret belirli bir arz dairesi için geçerlidir; bu sebeple de âletin bütün arz dairelerinde kullanılabilmesi için çok sayıda levhalar gerekir. Bu mahzur, stereografik kutbî izdüşüm yerine ufkî izdüşüm kullanmak sûreti ile bu usturlabı umûmî şekle dönüştüren İspanyol Arap, al-Zarḳālî (Arzachel) tarafından giderilmiştir. Râsıdın gözü ufkun şark veya garbında itidal noktalarından birinde bulunur; izdüşüm düzlemi solstis dairesi düzlemi yâni solstislerden ve kutuplardan geçen düzlemdir. İki yan kürenin izdüşümleri üst üste gelir ve böylece bir işâret her ikisi için de yeterli olur. al-Zarḳālî 'nin Sevil hükümdârı al-Muʿtamid b. ʿAbbād (461—484=1068—1091)'a ithafen *al-ʿabbādīya* olarak adlandırdığı bu âlet nihaî şekli ile iki talî parça ve tek bir levhadan teşekkül eder. Levhanın yüzünde stereografik izdüşüm kullanılarak hatt-ı istivâ paralelleri (*madārāt*) ve deklinasyon (*mamarrāt*) daireleri ve ekliptik ise, arz ve tul daireleri ile temsil edilmişlerdir. Bu sûretle levha, yalnız herhangi bir arz dairesi için geçerli olmakla kalmaz, iki kürenin izdüşümleri, ekliptiğin ve esas yıldızların koordinatları, üst üste geldiğinden, aynı zamanda diğer usturlablardaki „ağ" ın yerini almış olur. Derecelenmiş yüzün merkezine merbut bir çubuk (*ufḳ māʾil* „eğik ufuk"), çok bilinen usturlabdaki *b* levhalarının diğer vazifelerini yerine getirir. Bu çubuğu az çok hatt-ı istivâ istikametine gelecek şekilde eğerek rasat yerinin ufkunu elde edebiliriz ve taksimatlarından şark ve garp genlikleri (*siʿa-i maşriḳ, siʿa-i maġrib*)'ni bulabiliriz. Levhanın arkasında hemen her usturlabın arka tarafında bulunan alhidad ve işâretler vardır; al-Zarḳālî ayrıca „ay dairelerini" de ilâve etmiştir, bu da ayın hareketinin tâkîbini mümkün kılmıştır; bundan başka, ölçülen zaviyenin „düz (*mabsūṭā*) düşey (*manḳūsa*) gölgelerini", on iki parçaya bölünmüş yarıçapla ilgili kotanjant ve tanjantları hemen veren trigonometrik bir kare de ilâve etmiştir.

—Bu basit ve mükemmelleştirilmiş usturlab, diğer Araplar tarafından *al-ṣafīḥa al-zarḳālīya* „al-Zarḳālî 'nin levhası" diye adlandırılmış olup, Avrupa'da *saphaea* adı ile meşhurdu. — Bu âletin, hakkında sahih bir bilgiye sâhip olmadığımız değişik bir şekli *ṣafīḥa ṣaḳāzīya* (veya *ṣaḳārīya*) 'dir.

2. Hattî (*ḫaṭṭī*) usturlab: bu usturlaba, bulucusu al-Muẓaffar b. Muẓaffar al-Ṭūsī (ölm. takrîben 610=1213/1214)'ye atfen *ʿaṣa'l-Ṭūsī* „al-Ṭūsî 'nin asası" da denir; şeklen hesap-çubuğunu andırır. Çok bilinen düzlem-küre usturlabın izdüşümü aynı düzlemde bir müstakîm hat üzerine izdüşürülür; dolayısıyla âlet, meridyen düzlemi ile düzlem-küre usturlabın izdüşüm düzleminin ara kesidini temsil eder. Çubuk üzerinde işâretlenmiş noktalar, müstakim ve mail metalileri ekliptiğin taksimatını, almukantaraları v.b. gösterir. Çubuğa bağlanmış olan iplikler zaviyelerin ölçülmesinde kullanılır. Yassı usturlabla yapılan aynı ameliye, bu usturlabla da yapılabilir, ancak aynı hassasiyette olmaz.

3. Kastilya Kıralı Alfonso X. 'nun İspanyol atölyelerinde „astrolabio redondo" olarak adlandırılan kürevî (*kurî, ukarî*) usturlab, verilen yerin ufkuna nazaran kürenin günlük hareketini izdüşümsüz olarak gösterir. Bu sebeple de yıldızların yüksekliklerinin ölçülmesinde, zaman tâyininde ve birçok kürevî trigonometri mes'elelerinin çözümünde yardımcı olur. Bu usturlabın parçaları şunlardır: a) üzerinde ekliptik, hatt-ı istivâ, verilen yerin almukantaraları ve yükseklik daireleri ile birlikte, ufku, başlıca, sabit yıldızların vaziyetleri, günlük saat itidal noktası ile ilgili saat taksimâtı, muhtelif yerlerin coğrâfî arz daireleri bulunan bir madenî küre; b) örümcek yahut ağ (*ʿankabūt* veya *şabaḳa*) yahut „ağ" denilen küreyi tam olarak kavrayan ve yalnız ekliptiği (kenarını teşkil eder), başlıca yıldızları ve istivâ hattının yarısını ihtivâ edecek şekilde îmâl edilmiş madenî bir yarı küre; c) ağın sathını kavrayan, bir ucu istivâ hattı kutbuna merbut, diğer ucu ise, dâima istivâ hattı üzerinde bulunan bir küçük madenî şerit; d) madenî şerite dik olarak konmuş bir gnomon=küçük çubuk; e) istivâ hattının bir kutbundan öteki kutbuna kadar, küreden, ağ ve madenî şeritten geçen mihver.

Bibliyografya : L. A. Sédillot, *Mémoire sur les instruments astronomiques des Arabes*, Paris, 1841, s. 141—194 (kifâyetsiz); F. Woepcke, *Ueber ein in der ḳgl. Bibl. zu Berlin befindl. arab. Astrolabium, Abh. der math. Kl. der ḳgl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin* (1858), s. 1—31 (üç levha ile düz şimâl Usturlab); A. da Schio, *Di due astrolabi in caratteri cufici occidentali trovati in Waldagno* (*Veneto*), Venedik, 1880 (düz şimâl usturlabı ile al-Zarḳālî 'nin ve Avrupa'da bulunan usturlabların listesini veren *ṣafīḥa*'sı); H. Sauvaire ve J. de Rey Pailhade, *Sur une mère d'astrolabe arabe....*, *J A*, 9. seri, I, 5—76, 185—231; Carra de Vaux, *L'astrolabe linéaire ou bâton d'Et-Tousi*, *J A*, 9. seri, V, 464—516; al-Bīrūnī, *al-Âṯār al-bāḳiya* (nşr. Sachau), s. 357—362 (krş. M. Fiorini, *Bollettino della Società Geografica Italiana*, 3. seri, IV, 287—294); *Libros del saber de astronomia del rey D. Alfonso X de Castilla* (Madrid, 1863—1867), II (düz ve küre biçiminde usturlab) ve III (al-Zarḳālî 'nin *Ṣafīḥa*'sı); W.H. Morley, *Description of a planispheric astrolabe, constructed for Shah Sultan Husain Safawi* (London, 1856).

(C. A. NALLINO.)

USÛL. UṢÛL (A), kökler, temeller. Aṣl 'ın cem'i. Bu kelimenin çeşitli ıstılâhî kullanış tarzları arasında islâmî ilimler için üç tanesi temâyüz etmiştir: *Uṣûl al-dîn, uṣûl al-ḥadîṯ* ve *uṣûl al-fiḳh*. *Uṣûl al-dîn*, bu mânada, kelâm [b. bk.] ile mütereâdifdir; *uṣûl al-ḥadîṯ* tâbirinden, hadîs [b. bk.] ilminin ıstılâh ve usûlünün ele alınış şekli anlaşılır. Nihâyet *uṣûl al-fiḳh*—ki sık sık sâdece uṣûl (ilmi) diye adlandırılır—islâm fıkıh [b. bk.] 'ının esaslarına âit nazariyelerdir.

1. İslâm ilimlerinin mûtad sistemi içinde, *uṣûl al-fiḳh*, umûmiyetle, islâm fıkhının metod nazariyeleri, kanun normlarının tesbitine götüren deliller ilmi olarak târif edilir. Onun varlığı, insanın gayesiz yaratılmadığı (sûre XXIII, 117) ve kendi başına bırakılmayıp (LXXV, 36), aksine bütün fiillerinin hukuk normları tarafından tanzim edilmiş olduğu mülâhazasına dayanır; her münferid hal için husûsî bir norm mevcud olamayacağından, istidlâl yoluna baş vurulur. Bu deliller, sonunda hâkim olan görüşe göre, dörttür: *Kur'ân, sunna, icmāʿ* ve *ḳiyās* [b.bk.]. Bu duruma göre, *uṣûl al-fiḳh*'ta islâmî kanunların maddî kaynaklarından münferid hükümlerin şeklî dayanakları (esbab-ı mucibesi) kadar çok bahsedilmez. Böylece, dört usûl içinde muhtevâsına göre değil, kanunî isbat kuvvetine göre mütalâa edilen *Kur'ân* ve *sunna*'nin yanında, *icmāʿ*'ın umûmî durumu ile *ḳiyās* usûlü yer alır. Halbuki, tarihî bakımdan islâm hukukunun daha az ehemmiyetli olmayan diğer kaynakları bilinmemektedir. Bu ve umûmiyetle tanınmamış olan diğer usûlün tekâmülü, aşağıda gösterilmiştir.

2. İslâm hukukunun mantıken ilk ve yüksek derecede yer alan kaynağı, tabiî *Kur'ân*'dı ve öyle kalmıştır. *Kur'ân*'ın kendisine münhasır selâhiyetliliği ve hatâ yapmazlığı hakkında şüphe edilmemiştir. Aynı şekilde, bâzı âyetlerin Allah tarafından Peygamber'e unutturulmasına rağmen (sûre II, 100; LXXXVII, 6 v.d.; Nöldeke-Schuwally, *Geschichte des Qurāns*, I, 100), onun esâsının sâlimen nakledildiği hakkında da şüphe husûle gelmemiştir. *Kur'ân*'ın bizzat, daha sonraki vahiylerle bâzı kısımlarının nakzedildiği (*mansūḫ*; nakzedene *nāsiḫ* denilir) şeklinde tavsif edilmesi (sûre II, 100, XVI, 103 v.d.; bk. Nöldeke-Schwally, *ayn. esr.*, II, 52 v.dd.)'de bu esasa aykırı değildir.

Ancak, hattâ sâdece temel esaslar hâlinde de olsa, ümmetinin bütün hayatını tanzim edecek olan bir „sistem" bulmak, hiçbir zaman Peygamber'in niyetinde yer almamıştır. Kaldı ki, daha o vakit kendisinde birçok yabancı (Roma, Babil?, Cenubî Arabistan) unsurları ihtivâ eden Arap örf hukuku, yer ve hayat tarzı (Bedeviler, ticâret şehri Mekke, zirâat şehri Medine)'na bağlı olarak bu değişiklikler içinde devam ediyordu. Buna mukabil Peygamber'in teşrîî faâliyeti, bu hukuk husûsunda muhtelif vak'alarda dış sâiklerin te'sîri ile dinî mülâhazalar için bâzı noktaların tashihine inhisar etmiştir, zîrâ içtimâî hayatın netîcelerini içine alan hükümler, dinî mülâhazalar üzerine kurulmuştur; umûmî ibâdet, askerî ve siyâsî işlerle ilgili olup, *al-āyāt al-şarʿîya* adını taşıyan âyetlerin sayısı, sâdece 500—600'ü bulur; ancak meselâ salât gibi ibâdetin teşrîî esas kısımları, *Kur'ân* hükümleri yoluyla değil, sâdece Peygamber örnek alınarak ve onun rehberliği ile düzenlenmiştir. Aynı şekilde, belki biraz daha az ehemmiyetli olan ve her yerde câri olmayan, fakat Peygamber'in koyduğu bir sürü diğer ahkâm *Kur'ân*'da mevcut değildir (krş. Nöldeke-Schwally, *ayn. esr.*, I, 260). Baştan itibâren Peygamber'in peygamberlik selâhiyeti islâm dininde *Kur'ân*'ın tebliği dışında da olsa, şüphe götürmüyordu; fakat aynı zamanda hattâ dinî hususlarda da onun tamamen beşerî olan hareket tarzı, hatâsız mütâlaa edilmiyor ve çok defa davranışlarına karşı tenkitler yapılıyordu. Bizzat Peygamber de hatâsız olduğunu aslâ iddia etmemiştir. *Kur'ân*'da (meselâ sûre XVIII, 110; XLI, 5) onun vahyi nakleden bir kimse olmakla berâber bunun dışında *„diğerleri gibi"* bir insan olduğu ve hattâ onun davranışının zaman zaman tasvib edilmediği (meselâ sûre LXI, 1) açıkça ifâde edilmiştir. [Peygamber'in bâzı pratik mes'elelerde hatâ edebileceği bizzat kendisi tarafından ifâde edilmekle berâber, dine taalluk eden hususlarda yanılmadığı, bu nevî beyanlarının vahye dayandığı âyet ve hadîslerle sâbittir. (msl. bk. LIII, 3; Müslim, *Faḍāʾil*, bâb 139, 140). Bu itibarla Peygamber, hakkında *Kur'ân* hükmü bulunmayan dinî ve dünyevî mes'elelere dâir ictihadda bulunmuştur (Âmidî, *al-Iḥkām*, IV, 222)].

3. Peygamber'in ölümüyle, hem vahiy ve hem de peygamberlik selâhiyeti ile meydana gelen teşrîî faâliyet tabiatıyle son buldu. İlk halîfelerin, Peygamber'in en seçkin arkadaşlarıyla anlaşarak kurucusunun anladığı mânada islâm camiasını idâreye gayret etmeleri pek tabiî idi. Dayanak noktaları olarak *Kur'ân* ve Peygamber'in *Kur'ân* hâricindeki kesin kararları kabûl ediliyordu. Bunun yanında halîfelerin, devlet reîsleri ve Peygamber'in halîfesi olarak, tamamıyle kendi mes'uli-

yetleri ile teşrîî faâliyette bulunmalarına, hattâ ara sıra Peygamber'in kararlarını değiştirmelerine engel olunmuyordu (yk. bk.). Ebû Bekr'in, rivâyete göre, Peygamber örneğine uyma husûsunda titizlik, Ömer'in ise, bu hususta daha serbest davranma temâyülü göstermesi tarihî bir vâkıadır. Örf ve âdet hukuku ile olan bağlar aynı kaldı; hattâ bu hukuk, Irak, Suriye ve Mısır'daki büyük fetihlerin netîcesi olarak yabancı te'sirlere daha çok mâruz bulundu.

4. Emevîlerin gelmesi ve hükûmet merkezini Şam'a nakletmeleri ile, o ana kadar merkez olan Medine'nin dindar çevreleri, hükûmet işlerindeki te'sirlerini fiilen kaybettiler. Onlar büyük bir gayretle fiilî tatbikatın tersine, durumun ideal bir portresini, olması lâzım geldiği şekilde çizmeğe çalışmışlardır. Tatbîkatta örf ve âdet hukuku, halîfeliğin çeşitli eyâletlerinde aynen devam etmiş ve her halde kazaî faâliyetle birlikte gelişirken - zîrâ Emevî halîfelerinin Ömer II.'e kadar umûmiyetle, dinî bakımdan düzenleyici müdâhale temâyülleri azdı - evvelâ Medine'de, daha sonra Irak ve Suriye'de islâm hukukunun temel esâsları ortaya çıkmıştır. Evvelâ henüz nazariye ve metoda uzak bir şekilde çalışan bu dindar kişilerin hedefi, evvelce mevcut olan hukuk malzemesine dinî-islâmî esaslar ile tashih edici müdâhelede bulunmak ve onu sistemleştirmek idi. Dinî görüşler, *Kur'ân* ve onlar tarafından mecburî olarak kabûl edilen hadîslerden çıkarılıyordu. Sahâbenin söz ve davranışlarının onların yanında büyük bir itibârı vardı. Şâyet ashâbın çoğunluğu birlikte hareket etmiş iseler, bu büyük bir te'mînât teşkil ediyordu ve aynı çoğunluk esâsı, farklı görüşleri temelde tedricen birbirine yaklaştırmaya da hizmet ediyordu. Bu tarz teemmülün netîceleri, büyük bir kısmı ile hadîs şekline sokulup, Peygamber'e izâfe edilmiştir. Hadîs malzemesinin diğer kaynaklara dayanarak aşırı derecede artması, islâm hukukuna daha birçok yeni unsurları, bu arada bilhassa Yahudi menşe'li olanları sokmuştur. Bu yoldan şerî'atın, Allah tarafından Peygamber'i vâsıtası ile, hiç değilse, nüve hâlinde verilen hükümlerinin tefsir ve tavzîhi; Peygamber'in ölümünden sonra, tarihî tekâmülün tersine, inkişaf imkânlarının ve teşrîî faâliyetin reddi; mertebe itibâriyle *Kur'ân*'dan sonra gelen Peygamber'in sünnetlerinin (*Sunnat al-Nabî*) aynı değerde kabûlü şeklinde birçok karakteristik husûsiyetler ortaya çıkar. Esâsen bu akide çok büyük bir kısmı ile Peygamber'in (hakîki veya mevzû) sünnetine dayandığı için, islâm câmiası için hatâsız bir nümûne olarak mütâlaa edilmiş, [mevzû] hadîslerle ortaya çıkan bu görüşü, *Kur'ân* (meselâ, sûre III, 29; IV, 62; XVI, 46; XXXIII, 21; LIII, 3)'da bulmak çok güçtür. Hadîslerde, *Kur'ân*'dan daha sıkça ortaya çıktığı görülen tezadlar, *Kur'ân* için kullanılan aynı vâsıta ile, bertaraf edildiği gibi, arkasında ekseriya muhtevâya âit tenkidin saklı bulunduğu, isnâd [b. bk.]'lara yapılan tenkidlerle de bertaraf edilmiştir. [Peygamber adına hadîsler îmâl edildiği ve hattâ mevzû hadîslere malzeme teşkil eden kaynaklar arasında Yahudi menşe'li sözlerin bulunduğu tarihî bir vâkıa olmakla berâber, bilhassa hukûkî mâhiyet arzeden hadîslerin tesbiti ve onların mevzû olanlardan tefriki husûsunda muhaddislerin büyük bir dikkat ve itina gösterdikleri de gerçektir (İbn Hacar, *Nuḫbat al-fikar*, İstanbul, 1288, s. 22; al-Suyūṭī, *Tadrīb, al-ravī*, Kahire 1385, I, 287; Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, Kahire, 1375, I, 10; Abū Hātim, *K. al-macrūḥīn*, Ayasofya Kütüp., nr. 496, var. 11b). Muhaddislerin sened tenkidi ile iktifa edip metin tenkidi yapmadıklarına gelince, aslında sened tenkidi gibi görünen birçok husûsun gerçekte metin tenkidi olduğu, *şāz*, *maklūb*, *muḍṭarib*, *mudrac al-matn*, *al-mūḫarrat* v.b. ıstılahlardan da anlaşılabilir. Akla uymaz, ilmî netîcelerle bağdaşmaz gibi görünen hadîsleri herşeye rağmen tenkid etmenin ilmin devamlı tekâmül hâlinde bulunduğu vâkıası karşısında, isâbetli olmayacağı anlaşılır. Bununla berâber muhaddislerin sağlam akla, his ve müşâhedeye, târihi vukuâta, lafzında ve mânasında bozukluk bulunan hadîsleri tenkid ve red ettikleri mâlûmdur (İbn Ṣalāḥ, *ʿUlūm al-ḥadīṯ*, Haleb, 1386, s. 89; Baḥr al-ʿulūm, *Favātiḥ al-raḥamūt*, Kahire, 1324, II, 124, 126; Ḫatîb al-Bağdādî, *al-Kifāya*, Haydarâbâd, 1358, s. 199). *Kur'ân*'da tezadlar bulunduğu iddiası ise, yalnız islâm ulemâsının muknî mütalâalarıyle değil, aynı zamanda garplı müsteşriklerin ifâdeleriyle de red olunabilir.] Az çok islâmlaştırılmış olan örf ve âdet hukuku, bugün de tabiî olarak, bilhassa din bakımından mühimsenmeyen hiçbir endişeye mahal olmadığı yerlerde temel kabûl edilmiştir. Bâzan şerî'atın temsilcisi olarak *„Dindarların sünneti"* ne, husûsî bir yer verilmiştir.

5. Nazarî olarak ilk düşünce, bu devrenin sonuna doğru II. (VIII.) asrın başında, fıkıh yanında kendine has bir hadîs ilminin ortaya çıkması ile vücud buldu. Bunun temsilcileri olan „muhaddisler", „fakihler"i, münhasıran *Kur'ân*'a ve Peygamber'in sünnetinin temsilcisi olarak, hadîse istinad etmesi îcabeden bir kanuna, kendi anlayış faâliyetleri ile akıl unsurunu ilâve etmekle itham ettiler; fakihler ise, kendi fikirlerini (*raʾy*) kanun hükümlerinden çıkarmanın kaçınılmaz olduğunu ileri sürdüler. Her iki taraf da görüşlerini destekleyen hadîsler naklettiler. Münâkaşa, başlangıçtan beri işin esâsından çok şekle taalluk ediyor ve kelime etrafında cereyan eden bir münâkaşadan ileri gitmiyordu. Bunun netîcesinde *raʾy*'in, umûmî olarak esas bakımından, fıkıhda haklı bir yer alması kabûl edildi. Buna mukabil muhtelif mezhebler, hadîse îtimâd husûsunda farklı düşünceler ortaya koydular; buna rağmen varılan netîceler, her yönde nev'i şahsına münhasır

mâhiyeti hâizdi. Daha II. (VIII.) asrın ilk yarısında, üç merkezde (Hicâz, Irak ve Suriye) fıkıh, üç ayrı görünüşte ortaya çıkmıştı. Bunların doğuş ve yayılışında coğrâfî şartlar esaslı bir rol oynamıştır. Bu görünüşler bir taraftan kapalı sâhalarda hayat ve nazariyenin müttehid bir şekilde teşkilinde, diğer taraftan çeşitli çevrelerde, temel olan hukuk maddesinin farklılaşmasında tezâhür etmiştir. Bunlar daha sonraki devirlerin, Mâlik, Abū Ḥanîfa ve al-Avzā'î'nin *mazāhib*'inin öncüleri idiler; Hicâz'ın temâyülü hadîse, Irak'ın temâyülü ise, *raʾy*'e daha çok yer veriyordu.

Bu şartlar altında, Medine veya Mekke ve Medine, yahut Basra ve Kûfe'deki âlimlerin ekserisi tarafından temsil edilen görüşler, bilhassa ağırlık kazanmıştı. Aşağı yukarı II. (VIII.) asrın ortalarında ilk geniş eserler, başta Hicâz ve Irak olmak üzere bu üç mektebin temsilcilerinden kalmadır; bu eserler bunların düşünüş tarzını teferruatlı bir şekilde tanıtmaktadır. Burada verilen izahatın temelini, sâdece Mâlik'in *al-Muvaṭṭaʾ*'ı hakkında başlanan araştırmanın netîceleri teşkil etmektedir. Mâlik, Medineli âlimlerin *icmâ*'ını tesbitte büyük bir dikkat göstermiştir; aslında sâdece çoğunluğu gösteren bu mefhum (bu tâbiri fıkıhdan alan kıraat ilminde olduğu gibi bk. Nöldeke-Bergstrasser, *Geschichte des Qurans*, III, 130 v.d., 135), daha önce burada değerlendirilmiş olan ittifaka yakın bir çoğunluk hâline gelmiştir. Aynı şekilde Mâlik, asla *Sunnat al-Nabî* (yk. bk.)'ye muâdil olmayan *sunna*'yi yânî Medine'nin hukuk, örf ve âdetini de itimada şâyân görüyordu. Ona göre, Medine'nin *icmāʿ* ve *sunna*'si birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Onun eseri, zamanında Medine'de ulaşılan ve daha sonraki zamanlarda yapılan mukayeseden ortaya çıktığı gibi, örf ve âdet hukukunun nihaî olarak islâmlaştırılma görüşünü de temsil etmektedir. al-Şaybānî'nin büyük eserleri, Irak için de şüphesiz aynı mâhiyettedir.

6. al-Şāfiʿî (ölm. 204=820) de, islâm fıkhının kurucusu olarak ortaya çıkar. O, hukukî düşünceyi şuurlandırarak ilim hâline getirmiştir. O, doğrudan doğruya ve esaslı şekilde delil gösterir ve daha ileri giderek, hukukî delillerin çıkış noktaları ve usûlleri hakkında da araştırmalar yapar. Kendisinden önceki gelişmenin netîcelerine dayanarak onun *Uṣūl al-Fiḳh* sâhasında getirdiği en mühim ilerlemeler şunlardır: O, kendisinden önce Irak mektebinin yaptığı gibi, hukuk kaynağı olarak *sunna* mefhumunu nihaî şekilde Peygamber'in hareket tarzına bağlamış; ayrıca, *icmāʿ*'ı müslümanların çoğunluğunun fikri olarak târif etmiş ve onu *Kur'ân* ve Peygamber'in *sunna*'sinden kat'î hüküm elde edemediği mes'eleler için kullanmıştır. O, isbat gücünü umûmî mülâhazalardan biri ve müslüman câmiasına bağlanmayı emreden hadîsler ile desteklemekte, yânî daha sonra çok kullanılan „Benim ümmetim hiçbir zaman bir hatâda birleşmez", hadîsini henüz kabûl etmemektedir. al-Şāfiʿî, Mâlik'den önce islâmlaştırılan hukuku sistemleştirmekte mühim bir ilerleme katetmiş, bu hedefe ulaşmak için de, kendisinden önce başlamış olan hukukî mefhum teşkili yolunu kısmen terk etmiş ve bunun için de kıyas yolunu icad etmemekle berâber, onu esas itibâriyle geliştirip, ondan geniş bir şekilde faydalanmıştır. Bu, aslında *raʾy*'in eski usûlü olup, al-Şāfiʿî, bunu, burada daha az yadırganan bir isim olarak almıştır; burada aynı zamanda muayyen bir disiplin kendini gösterir (Irak mektebinin eski temsilcilerinde kıyas, zaîf ve „haber-i vâhid" hadîsleri ayıklamaya yaramıştır). Ayrıca al-Şāfiʿî, kendi tatbikatı için sağlam esaslar ortaya koymaya gayret etmiştir; ancak bunda az muvaffak olabilmiş ve daha sonra bâzı usûl tahdidlerine rağmen, kıyas onu her türlü zarûrî isbat kuvvetinden mahrum eden müphemlikten kurtaramamıştır. Şāfiʿî'nin *ictihād* [b. bk.] ile aynı değerde kullandığı kıyas, eski mânasıyla *raʾy*'in müterâdifi olarak hukukçunun zihnî faâliyetini gösterir. Irak ve aynı zamanda Hicâz mektebinin temsilcileri arasında *raʾy*'in bir çeşidi olarak, kıyas yoluyla beklenen netîceden, hakkaniyet mulâhazası ve tatbikat endişesiyle kaçınmayı gaye edinen *istiḥsān* [b. bk.] usûlü câri olmuştur. al-Şāfiʿî, bu usûle karşı tamamıyle sübjektif olarak şiddetle mücâdele edip sâdece kıyası yürürlükte bırakmış ve böylece *uṣūl*'ü de şuurlu bir şekilde islâmlaştırmıştır.

7. al-Şāfiʿî'den sonraki gelişme, hâkim görüş nezdinde *Kur'ân*, *sunna*, *icmāʿ* ve *ḳiyās*'ı fıkhın dört esâsı hâline getirdi; bu gelişme, dört esâsın tarihinin tedkîkinden ve kendine has muahhar tekâmülden anlaşılır. Bu gelişmeye *Kur'ân* ve *sunna*'nin karşılıklı münâsebetlerinin değerlendirilmesi de dâhildir: al-Şāfiʿî, vakıa *Kur'ân* hükümlerinin *sunna* yoluyla daha dakik olarak değerlendirildiğini, ancak *Kur'ân*'ın *Kur'ân* ve *sunna*'nin *sunna* ile ilga edilebileceğini ileri sürdüğü halde, her halde kısmen daha ondan evvel veya umûmiyetle ondan sonra *Kur'ân*'ın *sunna* yolu ile ilga edilebileceği kabûl edilmiştir. Böylece *sunna*, sâdece *Kur'ân* mesabesinde değil, belki ondan üstün tutulmuştur.

Fakat hukukî netîceler, bu nazarî farktan herhangi bir şekilde müteessir olmamıştır. *İcmāʿ* için daha sonraları müslümanların çoğunluğu kâfi görülmemiş, bütün gelecek zaman için bağlayıcı bir vasıfta olmak üzere muayyen bir devrede yaşayan âlimlerin umûmî ittifakı aranmıştır. Ancak kelime mânasında hiçbir zaman bir ittifak gözetilmemiştir. Bu mânada *icmāʿ*, *Kur'ân* ve *sunna*'nin karşısında tâlî bir tamamlayıcı değil, aksine onun, umûmî mülâhazalarla ortaya çıkan ve yukarıda zikredilen hadîste ifâdesini bulan hatâsızlığına olan kanâatten dolayı, te'yid eden bir esas olarak mütâlaa edilmiştir (Buna, *Kur'ân*, III, 98; IV, 85, 115'teki

âyetler birer delil olarak gösterilmiştir). Nihâyet, *icmāᶜ*'a meselâ, gerçekten Peygamber [ler]'in hatâsızlığı ve velîlerden istimdâdla ilgili mevzularda olduğu gibi (yk. bk., 2. bölüm), *Kur'ân* ve *sunna*'nin hükümlerini ilga etmek kuvveti de tanındı. Meselâ, halîfelik, Peygamber'in *sunna*'sinin mecburî bir kaide olarak kabûlü, *ḳiyās*'ın doğru olduğunun kabûlü gibi hususlar sâdece *icmāᶜ*'a istinad eder. Bu telâkkiye göre, bütün islâm hukuku, selâhiyetini, doğruluğunu ve ilâhi kaynaklarla gerçek mânada ahenkli olmasını, hatâsız olan *icmāᶜ*'a borçludur. Esas itibâriyle, *icmāᶜ*'ın bu şekildeki telâkkisi al-Ṭabarî (ölm. 310=923)'de de vardır. Bu, sünnîlerin umûmî görüşüdür; sâdece Mâlikiler *icmāᶜ*'ı, önce ashâbın ittifakı, daha sonra onları tâkib eden iki neslin, sonra da hakikî *sunna*'nin (yk. bk., 5. bölüm) merkezi ve menba'ı olan Medine *sunna*'sine göre tâyin etmişlerdir. Ancak onlar bu *icmāᶜ*'a diğerleri gibi aynı selâhiyeti tanırlar. Yalnız bâzı Hanbelî ve Vehhâbîler ile, biraz sonra zikredilecek olan Zâhirîler, *icmāᶜ*'ı ashâbın ittifakına hasretmektedirler. Bu da, nazariyede ehemmiyetli farklara sebep olmuştur. Hâricîler (İbâziler), *icmāᶜ*'ı sâdece kendi cemâatleri içinde tanır ve hattâ bunda ittifak bile ararlar. Bunun yanında eski zamanda *icmāᶜ* mevzuunda muhtelif husûsî kanâatler de mevcuttu. al-Şāfiᶜî'den sonra, *ḳiyās*'a karşı, her türlü *ḳiyās* ile *raᵓy*'i reddeden, *Kur'ân* ile *sunna*'nin tefsîrinde sâdece bu kaynakların dış (ẓâhir) mânasına bakmak gerektiğini ileri süren Dâvûd al-Ẓāhirî (ölm. 270=883) mektebinin kuvvetli bir muhalefeti kendini gösterdi. Ancak, bunlar da metnin kelimeleri içinde mevcut olarak göstermeye çalıştıkları netîceleri istihrac etmekten kurtulamadılar. IX. (XV.) asra kadar devam eden bu cereyan uzun süre müessir olmaktan mahrum kalmıştır. Ayrıca *ḳiyās* ve *raᵓy*'e karşı bizzat Şâfiîler arasında da meselâ, al-Buḫārî (ölm. 256=870) ve al-Ġazzālî (ölm. 505=1111), gibi münferid muhalifler ortaya çıkmıştır. al-Ġazzālî -hiç değilse sûfîlik devresinde- amelî olarak kullanmakla berâber, *ḳiyās*'a, nazariyatta hadîs kaynakları kadar değer vermemiştir (krş. Goldziher, *Ẓāhiriten*, s. 182 v.d.). Hanbelî ve Vehhâbîler de dâhil, Hâricîler (İbâziler) tarafından tanınmıştır. Şâfiîler ve muayyen bir tahditle Hanefîler, *istiṣḥāb*'da ayrıca, usûl bakımından umûmî *ḳiyās*'ın bilhassa Şâfiîlerde müstakil asl olarak kabûl edilen kolunu kullanmışlardır. Hanefîler, eski *raᵓy* için *ḳiyās* tâbirinin kabûlünde diğer *mażāhib*'e iltihak etmiş, ancak al-Şāfiᶜî'nin aksine, *istiḥsān*'ı mahfuz tutmuşlardır. Mâlikîler de onu bu şekilde kabûl etmekle berâber umûmî menfaat lehine *ḳiyās*'ın bir değişik şekli olan *istiṣlāḥ* [b. bk.] usûlünü veya daha doğrusu ismini tercih etmişlerdir. Bu *istiṣlāḥ*, normal olarak üstadlarına uyarak *istiḥsān*'ı şiddetle reddeden Şâfiîlerde de vardır. Gerçekte her iki usûl de hemen hemen birbirinin aynıdır. Burada *ḳiyās*'ın netîcelerinin, zarûret olduğu, yahut sâdece nazariyenin sert îcaplarından sıyrılmak arzu edildiği yerde, bu netîceleri ekseriya kolaylıkla bertaraf etme keyfiliği sebebiyle, her iki usûl de birçoklarınca itiraza uğramış ve hiçbir zaman *fıḳh*'ın *usûl*'ünden sayılmamıştır. On iki imam inancına sâhip şi'îler (imâmiya) *fıḳh*'ın *Usûl*'ü olarak *Kur'ân* ve *sunna*'nin kabûlünde sünnîlerle birleşirler; yalnız onlarda, esas olarak sâdece Peygamber'in *sunna*'si değil, aynı zamanda sünnîlerdeki, *icmāᶜ* sisteminde olduğu gibi, kanunun doğruluğunu aynı tarzda teminat, Allah tarafından sevk ve idâre edildiklerine inanılan on iki imam'ın hatâsız kabûl edilen selâhiyetleri altına alır. Şi'îler *sunna*'nin tevsiki mevzuunda, sünnîlerinkinden malzeme bakımından çok farklı olan kendi hadîs eserlerine sâhiptirler; bunlar bilhassa, Ali'den önce gelen veya Ali'nin onların vekili veyahut halefi gibi göründüğü ilk üç halifenin selâhiyetine dayanan bütün hadîsleri ve ahkâmı reddederler. Bir imam'ın idâresi altında başka usûller lüzûmsuz sayılır. Fakat son imam'ın gizli bulunduğu devir için, sünnîlerin son iki usûlüne tekabül eden diğer iki usûl de hâlâ mûteber sayılır. Fakat bu devirde bile, *Aḫbārî* mektebi, *sunna*'yi *Kur'ân*'nın yanında tek esas olarak mütâlaa eder; mâkul delil serdetmeyi mümkün olduğu kadar tahdit etmek sûretiyle, her türlü ahkâmı imam'ların hadîslerine dayar ve hattâ *Kur'ân*'ın her âyetinin tefsîrinde, onunla ilgili bir hadîs arar. Buna mukabil, genişlemiş daha yaygın itibâre mazhar olan *Uṣūlî* mektebi, usûller içinde üçüncü olarak aklı tanımakta ancak *ḳiyās* hakkına itiraz etmektedir. Bununla berâber, *ḳiyās*'a dâir bu değişme, ıstılâh bakımından sünnîlerden ayrılır. Nihâyet bu usûllerin dördüncüsünde, son imam'ın gizlenmesinin başlangıcından itibâren, fakîhlerin ekseriyeti birleşirler. *sunna* bir diğer *sunna*'yi ve hattâ *Kur'ân*'ı nesh edebildiği hâlde, bu *icmāᶜ* sâdece, doğru nakledildiği münâkaşalı olan hadîsleri bertaraf edebilir. Şi'îler, bunun yanında, ikinci usûl olarak *istiṣḥāb*'ı, *barāᵓa* ve *iştiġāl*'ın *istiṣḥāb*'a benzeyen istidlâllerini ve nihâyet kadı'nın mümkün olan çeşitli görüş arasındaki tercihini tanırlar.

8. Örf ve âdet hukukunda kuvvetli bir köke sâhib olmasına ve tatbikatta *Kur'ân* ve *hadîs*'e karşı olan mühim unsurlarını resmen kabûle kavuşturmuş bulunmasına rağmen (yk. bk.), *icmāᶜ*'ın, hâkim olan nazarîye yoluyla hiç değilse teceddüdlere mâni olduğu kadar, onları geliştirmeye de müsâit olması dolayısıyla, islâm hukukunun gelişmesine uygunluğu mübâlega edilmemelidir.

İslâm hukukunun ihtivâ ettiği birçok yabancı unsurlar, *icmāᶜ*'ın fıkıh üzerindeki hâkimiyetinden önce, nüfuz etmişlerdi. Diğer taraftan *istiḥsān* ve *istiṣlāḥ*, örf ve âdet hukukuna, zamanla gittikçe azalmakla berâber, ehemmiyet atfına imkân verirler. Hattâ V. (XI.) asırda, fıkhın umûmiyetle kabûl edilen 4 *aṣl*'ı yanında örf de bir beşinci *aṣl* olarak tanınmıştır. Umûmiyetle tatbikatta *Kur'ân* ve *sunna*'yi mümkün mertebe meşrûlaştırarak, „günâha girmek tehlikesinden kurtulmak" bir hizmet sayılmıştır (krş. *İsl.*, XV, 213); fakat örfün, umûmî olarak doğrudan doğruya ve hattâ tâbi derecede bile fıkıh tarafından kabûlü hiçbir zaman mümkün olmamıştır. *ᶜUrf āmm* (umûmî örf) ve *ᶜUrf ḫāṣṣ* (zaman ve mekânla sınırlı örf)'ın *icmāᶜ* ile olan bağı ve onların hukukî selâhiyeti üzerinde yapılabilecek münâkaşalar, tamamıyle nazarîdir; Şerî'atın, *ᶜUrf* veya *ᶜāda*'ye açıkça atıf yaptığı hallerde bile tamamen hukukî örf ve âdetin mevzubahs olduğu hemen hemen hiç söylenemez; örf ve âdet hukuku, nazariyatta, fıkhın hiçbir hüküm vazetmediği hallerde bile bağlayıcı olarak tanınmaz. Meselâ, İndonezya'da hâkim olan şerî'at ile âdet'in müsâvîliği telâkkisi [bk. mad. ŞERÎ'AT, son kısım], hemen hemen bütün tatbikatı örf ve âdet hukukuna bırakan, ancak nazarî sistemde yeri bulunmayan fıkıh görüşünün dışına çıkar. Hakîki tatbikata sıkı bir şekilde uymaya çalışan muahhar Mâlikî fakîhleri, husûsiyle Şimâlî Afrika'dakiler bu esas mes'elede istisna teşkil etmezler. Örf ve âdet hukuku ve umûmiyetle yabancı hukuk unsurları, şerî'atın ilk çağlarında o kadar mühim ve müessir oldukları halde, bunların bilhassa son şekli ile usûlün nazarî olarak kabûlünden itibâren te'sir ve nüfuzları o nisbette güçleşmiştir.

9. Fıkıh aslında, *uṣūl*'ün nazarî olarak tesbitinden önce teşekkül ettiği için, usûlün ortaya çıkmasına sebep olan unsurları tarihî bakımdan doğru bir şekilde aksettiremez. Ancak usûl bizzat islâmî sistem bakımından uzun zamandan beri tamamıyle nazarî olarak fıkıha karşı muhâlif bir tavır almıştır. Usûlü tatbik, yâni, müstakil olarak ondan kanun hükümlerini çıkarmak, yalnız *müctehid*'e âittir; ancak [mahdud görüşlü bazı zevâta] göre içtihad çoktan sona ermiş olup, bütün fakîhler, *taḳlīd*'in en aşağı basamağında bulunmağa mecbur addedilmiştir. Böylece, birçok fakîhler, usûle derinden vâkıf olmaksızın, ekseri fıkıh kitaplarına muhtelif usûl me'selelerine dâir eklenmiş tesâdüfî bâzı kısa mülâhazalarla iktifa etmişlerdir. Bununla berâber usûle dâir yazılmış birçok husûsî telîfat mevcut olup, bunlar an'anevî islam ilimlerinden birinin mevzuunu teşkil ederler. Sünnî usûl kitaplarında, umûmiyetle, müelliflerinin nokta-i nazarına göre, *Kur'ân*, *sunna* ve *icmāᶜ*, *fıḳh*'ın gayeleri için mevsukiyet ve tertîbat bakımından tetkîk edilmektedir; bunlar da şekil ve hukukî muhtevâ bakımından umûmiyetle teferruatlı bir şekilde nakledilmiş olan kaideler, buna ilâveten [bk. mad. ŞERÎ'AT], kaynaklar arasında ortaya çıkan tezadları bağdaştırma yahut nasḫ'i kabûl etme, *ḳiyās* ve benzerlerinin kullanılması ve nihâyet *ictihād* ve *taḳlīd* ele alınmaktadır. Yukarıda verilen şemaya tam uymamakla berâber bu cins ilk eser, Şāfiᶜî'nin *Risāla*'sidir; daha sonraki devirlerde, bilhassa mûteber ve çok şerhleri bulunan eserler şunlardır: İmâm al-Ḥaramayn al-Cuvaynî (ölm. 478=1085), *al-Varaḳāt fī uṣūl al-Fiḳh* (tercüme ve notlarla L. Bercher tarafından, *Revue Tunisienne*, yeni seri, I, 93 v.dd., 185 v.dd.'nda neşredilmiştir); al-Pazdavî (ölm. 482=1089), *Kanz al-Vuṣūl ilā maᶜrifat al-uṣūl*; Sadr al-Şarīᶜa al-Şānî (ölm. 747=1346), *al-Tanḳīḥ* ve *al-tavżīḥ*; al-Subkî (ölm. 771=1369), *Camᶜ al-cavāmiᶜ*; Molla Ḫusrav (ölm. 885=1480), *Mirᵓāt al-Vuṣūl* ve *Mirᵓāt al-uṣūl*.

Şi'îlerde usûl, *İmam*'ın selâhiyetine istinad ettirilmiş olup kısmen sünnîlerin *icmāᶜ*ına benzer bir rol oynar; şi'îler arasında *ictihād* ehemmiyetini muhâfaza eder.

Bibliyografya: *Uṣūl*'ün tarihçesi için temel eserler: Goldziher, *Die Ẓâhiriten*; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, II; Bergsträesser, *Isl.*, XIV, 76 v.dd.; daha eski tarihî görüş için bk. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, s. 65 v.dd.; tarihî notlarla birlikte hâkim olan nazariyelerin hulâsaları için bk. Juynboll, *Handleiding*, 3. tab'ı, s. 32 v.dd. (*Handbuch*, 2. tab'ı, s. 39 v.dd.) ve daha çok tafsilât için bk., Santillana, *Istituzioni*, s. 25 v.dd. (burada diğer kaynaklar da verilmektedir). *Uṣūl*'e dâir Arapça yazılmış en meşhur eserlerin listesi için bk. Kâtib Çelebi, nşr. Flügel, I, nr. 835 v.dd. ve Taşköprî-zâde, *Miftāḥ al-saᶜāda* (Haydarâbâd, 1910), II, 53 v.dd.; Türk trc. Kemâleddin, *Mavżūᶜāt al-ᶜulūm* (İstanbul, 1313), s. 634 v.dd.

(JOSEPH SCHACHT.)

[Bu madde, T.H. tarafından tâdil ve ikmâl olunmuştur.]

UŞAK, Garbî Anadolu'da, İzmir-Afyonkarahisar demiryolu ve karayolu üzerinde vilâyet merkezi şehir. Murat dağı'nın cenûb-i garbîsinde, Elma dağı (1.805 m.) eteklerinde, Uşak ovasının şimâl kenarında kurulmuş olan şehir, cenûba doğru düzlükte yayılır (istasyonun râkımı 905 m.) ve şimâle doğru ârızalı bir görünüş alır (şehir merkezi 920 m.). Ova üzerinde de az yüksek, koyu renkli volkanik tepeler sıralanmış bulunur. Elma dağı yamaçlarından inen sel yatakları, ekseriyâ kuru ise de, yakın yıllarda birtakım koruma tedbirleri alınıncaya kadar şehri su baskınlarıyla ciddî şekilde tehdit etmekte idi. Uşak'tan geçen Dokuzsele adlı başlıca akarsu deresi, cenûba doğru akarak Banaz çayına karışır. Uşak'ın hemen garbından çıkan Karakol deresi de Güre nâhiye merkezinden geçip, Gediz ırmağına kavuşur. Uşak, öteden beri bir yolüstü şehridir. Cumhuriyet devrinde yapılan yeni Ankara (370 km.) - İzmir (225 km.) asfalt yolundan başka işlek yollar, şehri, Kütahya (153 km.) ve Denizli (156 km.)'ye bağlar.

Uşak havâlisi, görünüşe göre çok eskiden beri iskân edilmiş olmakla berâber, şehrin ilk olarak ne

zaman kurulduğu ve bugünkü adının nereden türediği kesinlikle bilinmemektedir. Eski kaynaklarda adı geçen *Akmonia*'nın yerinin Uşak'a 30 km. şarkta Ahat köyünde olduğu tahmin ediliyor. *Eukarpia* ise, daha şarkta, Alıır dağı'nın ötesinde bulunmaktadır. Uşak'ın yerindeki eski şehrin *Flaviopolis* veya *Temenothyrai* olduğu ileri sürülmektedir; bu sonuncusunun bir iç kalesi de vardı. Burası, ilk-çağda mühim bir vak'aya sahne olmuş görünmüyor. Uşak adı ise, önce iki „ş" ile „Uşşâk" şeklinde Türk devrinde ortaya çıkıyor: Bu adın „âşık" 'ın cem'i olan kelime ile ilgili olduğu da söylenmiştir. Şehri „âşıklar beldesi" diye tefsir eden seyyah Evliyâ Çelebi, bir kafiye oyunu da yaparak, gerçekte Germiyân-oğulları şeceresinde mevcut olmayan bir İshak-Şah'tan bahsedip, şehre âit paragrafın başlığını „evsâf-ı kal'a-i şâh İshak yâni şehr-i Uşşâk" (*Seyâhatnâme*, IX, 38) diye yazmıştır.

Müslüman Arapların Anadolu içinde yaptıkları akınlarda, bu havâlinin adı geçmez. Buna karşılık Malazgirt muhârebesinden (1071) hemen sonra, Türk aşiretleri Garbî Anadolu'nun iç kısımları meyânında buralara da yayıldılar. Burası, Selçuklularla Bizanslılar arasında birkaç kere elden ele geçti ve sonunda Türklerde kaldı. Selçuklu devrinde buraya yerleşen Germiyân-oğulları, bu devletin yıkılışından sonra, merkezi Kütahya olan bir beylik kurdular. 721 (1321) tarihli bir vakfiyede Uşşak adı, bir kadılık olarak geçmektedir. Uşşak Ulu-câmii ise, tahmin edildiğine göre, bu beyliğin son devirlerinde yapılmıştır. 1381'de Süleyman-Şah, Germiyânlı beyliğinin büyük kısmını, Kütahya ile birlikte, Osmanlı devletine bırakırken, çekildiği Kula'nın oldukça yakınındaki Uşak'ı muhâfaza etmiş olmalıdır.

1402'de Timur'un eline geçen bölge, önce Karamanlılara, sonra Germiyânlılara geçmiş; nihâyet 1429'da, (II.) Yâkub Bey tarafından, vefatında bütün beylik topraklarıyla berâber Uşak bölgesinin de Osmanlı devletine intikali vasiyet edilmiştir. Osmanlı devrinde Uşak, Anadolu eyâletinin merkez livâsı (Kütahya) içinde bir kazâ merkezi idi. 1082 (1671) yılında buraya uğramış olan Evliyâ Çelebi, „küçük amma gayet mâmur" bir şehir olarak târif ettiği Uşak'ın „Anadolu eyâletinin deve ve araba işler iskelesi" mesâbesinde olduğunu, çarşı ve pazarının dâima kalabalık bulunduğunu anlatır. Ona göre, Uşak'ta, üstü toprak örtülü 3.600 ev, 370 dükkân, 7 han (bilhassa Sultan Alâeddin Hanı) vardı. Şehrin bağ ve bahçesi çoktu. Halıcılık daha o devirde mühimdi. Şehirde yün çözülüp yün bağlandığını kaydeden E. Çelebi, 1007 (1598/1599)'de, Celâlî eşkıyâsı korkusundan Uşaklıların, şehir etrafını 5 arşın yüksekliğinde ve 5 kapılı tuğla bir sur ile çevirdiklerini bildirir. XVII. ve XVIII. asırlarda şehir, eşkıyâ ve mütegallibe tecâvüzüne uğradı. XVIII. asır sonlarında isyan eden derebeyi Hacı Murad-oğlu, Aydın yöresinden gelen Kara Osman-oğlu tarafından Uşak'ta kuşatılıp ele geçirilerek îdam edildi.

XIX. asır ortalarında şehrin nüfûsu 15.000 kadar tahmin ediliyordu. Bu sırada, bölgeden İzmir'e, halı, tütün, hubûbat ve afyon gönderiliyordu. XX. asır başında A. Philippson, şehrin nüfûsu için aynı sayıyı verir ve bunun çoğunun Türk olduğunu söyler. O sırada halıcılık, boyacılık, dericilik çok canlı idi. 1324 (1906) *Hudavendigâr vilâyeti salnâmesi*'nde, Uşak'ta, 1.532 halı tezgâhı, 6.928 erkek-kadın işçi ve 300 boyahâne bulunduğu kaydedilmiştir. Cuinet (1894), şehrin nüfûsunu, 13.084 olarak verir. Ona göre, seyyahların ifâdesine bakılırsa, şehrin evleri, önceleri kerpiçten yapılmış iken sonradan çoğu ahşaba çevrilmiş olup, temiz ve zarif bir görünüş arzetmekteydi. 1894 tarihinde vukua gelen yangından büyük zarar gören Uşak, çabuk kalkındı. 1898'de İzmir-Afyon demiryolunun açılması da Uşak için faydalı oldu. Fakat Birinci Cihan Harbi, burada, halıcılığın gerilemesine yol açtı. Uşak, 29 ağustos 1920'de Yunanlılar tarafından işgal edilerek 1 eylül 1922'de geri alındı. Esir düşen Yunan orduları başkumandanı General Trikopis ve arkadaşları, 3 eylül günü burada Gazi Mustafa Kemal Paşa ile görüştürüldü. 1927'de yapılan ilk sayımda şehrin nüfûsu 16.882 olarak tesbit edilmiştir. Bu sayı 1950'de 19.636, 1960'ta 29.021'e çıkmışken; 1970'te 46.392'ye yükselmiştir. 1975 sayımının ilk sonuçlarına göre ise, 58.561'e varmıştır. 1953'e kadar Kütahya vilâyetine bağlı bir kazâ merkezi olan Uşak, o tarihte kendi kazâsındaki nâhiyeler (Banaz, Karahallı, Sıvaslı ve Ulubey) kazâ yapılmak ve ayrıca, Manisa iline bağlı Eşme kazâsı da kendisine eklenmek sûretiyle, bir vilâyet hâline getirildi. Bu durum Uşak'ın gelişmesini hızlandırdı. İktisâdî buhran yıllarında duraklayan halıcılık yeniden canlandı. Pamuklu dokumacılığı ehemmiyet kazandı. Türkiye'nin ilk şeker fabrikası, Uşaklı Nuri Şeker tarafından burada kuruldu (17 kânun 1. 1926) ve fabrikada ilk mahsûl 1927 sonbaharında alındı. Şehirde, ayrıca iplik, un ve tuğla fabrikaları yapıldı.

Uşak'ın mahalle sayısı 13 olup bu mahallelerden en eskisi şimâl-i şarkîdeki Aybey mahallesidir ve şehir buradan cenûba doğru yayılmaktadır. Şehirdeki câmilerin en mühimi Ulu-câmi olup, inşâ tarihi bilinmemekle berâber, son cemâat mahallinin orta kapısı üzerine konulmuş olan bir çeşme kitâbesindeki 822 (1419) tarihine kıyâsla, Ulu-câmiin bu tarihte veya birkaç yıl önce, muhtemel olarak Germiyân-oğlu II. Yâkub Bey tarafından binâ ettirildiği söylenebilir. Câmi, Germiyân devrinin mimârî husûsiyetlerini taşımakta olup, son cemâat mahalli ve harimden meydana gelmiş tek kütle hâlindedir ve daha sonra yapılmış olan minâre, yapının garp duvarı yanında yükselir (Mahmut Akok, *Uşak Ulucamii*, *Vakıflar Dergisi*, 1956, III).

Şehir, meşhur edebiyatçı Hâlid Ziya'nın mensub bulunduğu bir âileye de adını vermiştir (Uşâkîzâde, sonra Uşaklıgil). Şâir Ömer Bedreddin Uşaklı (1904—1946) da buralıdır.

Uşak vilâyetinin yüzölçümü 5.580 km², nüfûsu 1970 sayımına göre 212.083 olup, bu sayı 1975 sayımının ilk alınan netîcelerine göre 228.715 olmuştur.

Bibliyografya: Kâtib Çelebi, *Cihannümâ* (nşr. İbrahim Müteferrika), s. 632 v.d.; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul, 1935), IX, 38 v.dd.; *Hudâvendigâr vilâyeti sâlnâme-i resmisi*, defa 34, 1324 h. (1906), s. 418—428; Charles Texier, *Asie Mineure*, s. 382, 389; A. Philippson, *Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien*, heft IV, Gotha, 1914 (*Pet.-Mitt., Ergztt.*, 180), s. 71; Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie* (Paris, 1894), IV, 215—219; *Uşak il yıllığı* (Ankara, 1967).

(BESİM DARKOT.)

AL-ÜŞÎ. [Bk. ÛŞÎ.]

ÛŞÎ. AL-ÛŞÎ, ʿALÎ B. ʿOSMÂN SİRÂC AL-DÎN AL-FARĞÂNÎ AL-ḤANAFÎ'nin hayatı hakkında hiçbir mâlûmat yoktur (ʿAbd al-Ḳâdir b. Abi'l-Vafâ' al-Ḳuraşî, *al-Cavâhir al-Muḍî'a fî Ṭabaḳât al-Ḥanafiya*, Haydarâbâd, 1332, I, 367'de bir tarih bile verilmez). Takrîben 569 (1173)'da *al-Ḳaṣîda al-Lâmîya fi'l-Tavḥîd* ve *Bad' al-Amâlî* yahut başlangıçtaki kelimelere göre *Ḳaṣîda yaḳûlu'l-ʿabd* (*Carmen arabicum Amâli dictum*, nşr. P. v. Bohlen, Regensburg, 1825; *Macmû' Muhimmât al-mutûn*, Kahire, 1273, 1281, 1295, 1323; bundan başka Salîm b. Sumayr, *Safînat al-nacâ'*, Singapur, 1295 [kenarda]; Mavlavî Muḥammed Naẓîr Aḥmed Ḫân'ın Hindüstânî bir açıklamasıyla, Delhi, 1317) adı ile de bilinen manzum *tavḥîd*'ini yazdı.

Kitabın bu neşirleri, onun şimdiye kadar geniş nasıl bir ilgi gördüğünü ortaya koyar; hakkında birçok şerhler de yazılmıştır. *GAL*, I, 429'da zikredilen şerhler arasında en eskisi, *Tuḥfat al-mulûk*'un müellifi Muḥammed b. Abî Bakr al-Râzî (*GAL*, I, 383; *Suppl*, I, 764 v.d.; vefâtı, Kâtib Çelebi [nr. 733]'ye göre 660=1261 yılındadır)'nin eseridir. Bunlara, muhtelif kataloglardan ve bilhassa İstanbul kataloglarından birkaç tane daha ilâve edilebilir. Bunlar arasında en meşhuru al-Ḳârî' al-Haravî (ölm. 1014 = 1605)'nin şerhi olup, 1010 (1601)'da Mekke'de *Żav' al-Amâlî* adıyla yazılmış, 1293'te İstanbul'da, ayrıca 1295'te Bombay'da, 1884'te Delhi'de basılmıştır; Hüsnü Efendi'nin Türkçe tercümesiyle birlikte İstanbul'da 1304'te tekrar basılmıştır. Adı bilinmeyen kimseler tarafından küçük izahlarla *Tuḥfat al-ʿalî* adıyla 1309'da ve ayrıca tarihsiz olarak Kahire'de basılmıştır. Bundan başka Muḥammed Baḫş Rafîḳî tarafından taşbasması olarak, Laknav'da, 1869'da ve Aḫund Darvîza Nangaḫârî tarafından da Lahor'da, 1891, 1900 tarihlerinde basılmıştır. Bu eserin *Naẓm al-laʿâlî* adıyla iki Farsça şerhi basıldı. Ayıntâbî Âsım Efendi'nin *Marâḥ al-maʿâlî* adıyla yazdığı Türkçe bir şerh 1304'te; ayrıca Mehmed Şükrü'nün Türkçe izahlı bir şerhi de 1305'te İstanbul'da basıldı.

Onun bir hadîs mecmuası olan *Ġurar al-aḫbâr va durar al-aṣʿâr*, *Nişâb al-aḫbâr va tazkirat al-aḫyâr* adıyla 100 bapta 1.000 kısa hadîs bulunan bir müntehabat şeklinde ihtisar edilip, nüshaları Berlin'de (Ahlwardt, *Katalog*, nr. 1300/1301), Münih'te (Aum. nr. 126), Kahire'de (*Fihrist*, I, 444) ve bir parçası da Musul'da (bk. Dâvûd, *al-Maḫṭûṭât al-Mavṣilîya*, s. 24, nr. 28) bulunmaktadır. Kâtib Çelebi (nr. 8767)'ye göre, 2 muharrem 569 (14 ağustos 1173) yılında Ûş'da bitirdiği fetva kitabı, *al-Fatâvâ al-Sirâcîya*, 1243'te Kalküte'de ve 1223—1225'te Laknav'da basılmıştır.

Bibliyografya: metinde gösterilmiştir.

(C. BROCKELMANN.)

UŞMUNAYN. [Bk. ÜŞMÛNEYN.]

UŞMU'İL. UŞMU'İL (SAMUEL), İsrâil-oğulları peygamberi olup, Filistin'e yerleştikten sonra, sık sık düşmanlarının taarruzlarına uğrayan İsrâil-oğullarını bir araya toplayarak dağılmalarını önlemiştir. *Tevrat*'a göre, ʿAmâlika (*Eski Ahid*'de Filistî'ler, bab. I/19—20) kavmi, onları cizye ödemeğe mecbur etmişti. *Tevrat*'ı ve Ahit Sandığı (tâbût)'nı alıp götürmüşlerdi.

Tevrat'ın ellerinden alınması ve tâbût'un düşman eline geçmesiyle başları belaya giren İsrâil-oğulları, Tanrı'dan kendilerine yeni bir peygamber göndermesini istediler. Rivâyete göre, peygamberler soyundan Alkana'nın karısı, Ḥannâ adında bir kadın, Tanrı'dan bir erkek çocuğu ister. Tanrı onun bu dileğini duyup, kabûl ettiği için çocuğa „tanrı duydu" mânasına Uşmu'il (Şem'un) adı verilir (Ṭabarî, *Milletler ve hükümdarlar tarihi*, trc. Zâkir Kadirî Urgan, I/11, 666—669; farklı isimleri için krş. *Eski Ahid*'de Samuel, *Kısas-ı Enbiya*'da İşmoil).

Uşmu'il, Kâhin Elî'nin hâkimliğinin 18. yılında doğdu ve 2 yıl sonra, *Tevrat*'ı okuması için Bayt al-Muḳaddes'e, bu kâhinin huzuruna getirildi. Bülûğa erince, Cebrâil tarafından, İsrâil-oğullarına peygamber olarak gönderildiği müjdelendi. Fakat kavmi onun peygamberliğini hemen kabûl etmedi ve Tanrı'nın kendilerine, düşmanlarıyla savaşmak üzere bir hükümdar göndermesi husûsunda bir mucize göstermesini istedi. Bunun üzerine Uşmu'il bir sırık getirerek, „size hükümdar olacak kimsenin boyunun bundan uzun olması gerek" dedi. Bütün İsrâil erkekleri arasında bu ölçüyü sâdece, Benyamin kabîlesinden olup, sakalık yapan ve bu sırada kaybettiği eşeğini aramak için yanlarına gelen Gibaalı Kiş'in oğlu Ṭâlût [b. bk.]'un

boyu tuttu. Böylece Ṭālūt, Gilgāl'da İsrâil-oğullarına hükümdar seçildi (M.ö. 1044).

Bâzıları böyle bir sakanın hükümdar olmasına itiraz ettiler. Uşmu'il'den yine mucize istediler. O da, Ṭālūt'un sekîne [b. bk.]'yi muhâfaza eden *ṭābūt*'u getireceğini haber verdi. Ertesi gün *ṭābūt* ve içindekiler Ṭālūt'un avlusunda bulundu. Ayrıca Ṭālūt'un kaybettiği eşeklerini aramak için Uşmu'il'in yanına geldiği zaman, tac giyme merâsimi için hazırlanan buhurdanlığın kaynaması, onun hükümdar olarak meşrûiyetinin alâmeti sayılmıştır (krş. mad. TÂLÛT).

Uşmu'il *ṭābūt*'un düşman eline geçmesinden 20 sene sonra, İsrâil-oğullarını Nisapa (Mitspaya)'da bir araya topladı ve Filistî'leri mağlûb etti. Bu galibiyet, İsrâil-oğullarını birleştirdi. Ṭālūt hükümdar olduktan sonra, Uşmu'il'in tavsiyelerine uyarak, bir ordu hazırladı. Filistin'e doğru ilerleyen ʿAmâlîḳa ordusu (Filistî'ler) ile karşılaştı. Cesur ve uzun boylu bir cengâver olan ʿAmâlîḳa reisi Câlût (İbrânice Golyat) meydana çıkarak, İsrâillilerden savaş için bir muharip istedi. Karşısına Yahûda soyundan olan Ṭālūt çıktı ve sapanı ile onu öldürdü (tafsilât için bk. madd. CÂLÛT, DÂ'ÛD). Bundan sonra ʿAmâlîḳa ordusu perişan edildi. İsrâil-oğulları kaçan düşmanı kovalayarak, eski topraklarının hepsini geri aldılar.

Uşmu'il, Elî'den sonra 20 yıl kâhinlik yaptı. Ṭālūt'un hükümdarlığının 35. yılında (M.ö. 1009) öldü ve kendi evine gömüldü (*Eski Ahid*, bab 25/1). *Polonyalı Simeon'un seyahatnamesi* (nşr. Hrand Andreasyan, İstanbul, 1956, s. 122)'nde, Remle'den Kudüs'e kadar uzanan yol üzerinde kayalık bir dağın eteğinde Peygamber Uşmu'il'in kabrinden bahsedilmektedir. Yahudiler her cumartesi günü burada toplanarak yüzlerini cenûba çevirir ve „İsrâil kıralı Mesih, gel" diye bağırırlarmış.

Bibliyografya: metinde zikredilenlerden başka bk. Ahmed Cevdet, *Kısas-ı Enbiyâ* (nşr. Mahir İz), İstanbul, 1972, I/1, 28 v.d.; Şemsettin Günaltay, *Yakın Şark III, Suriye ve Filistin* (Ankara, 1941), s. 313—315; Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac tarihi* (trc. Ömer Riza Doğrul), Ankara, 1945, I, 86; ayrıca bk. mad. AMÂLİK.

(VAHİT ÇABUK.)

UŞNÛ.]Bk. UŞNU.]

UŞNU. UŞNÛ (Uşnuh, Uşnûya), Azerbaycan'da bir bölge ve şehir olup, idârî bakımdan çok defa bağlı bulunduğu Urmiya'nın cenûbundadır. Bu bölge, Sulduz nâhiyesini geçtikten sonra cenûb-i garbî tarafından Urmiya gölüne dökülen Ḳadir (Gader)'in yukarı kısmı tarafından sulanır. Uşnû'nun cenûbunda Sāvuc-bulāḳ (bk. mad. SAVUÇ-BULAK)'a bağlı Lâhicân nâhiyesi bulunur. Uşnû şehri ([1930'larda] 710 haneli), Ḳādir'in sol tarafta bir kolu üzerindedir; bölgeyi Mergever ile birleştiren bu kol (Çom-i çilaş „40 değirmenli ırmak") Cilās vâdisinden gelmektedir.

Bu bölge şehir ve köylerinin halkı Zarzā aşîretinden olup, diğer 25 köy ise, Mamaş aşîreti (bu aşîret Lâhicân ile Sulduz'un bir kısmını da işgâl eder) ile meskûndur.

Uşini isminin Kalde (Van) kitâbelerindeki Uşnû'ya tekabül etmesi mümkündür. Rawlinson, Singān köyünü (Uşnû'nun 5 km. cenûb-i garbîsindedir), Ptolemaios (VI, 2) tarafından Mediya'da zikredilen Σίυζαρ ile birleştirmiştir. Uşnû, al-İṣṭaḫrî (s. 186)'den beri Arap kaynaklarında geçer. Bu müellife göre Uşnû, Dāḫarḳān ile Tabrîz (Nirîz?)'i de içine alan Banū Rudaynî aşîretine âitti; halbuki daha İbn Ḥavḳal (s. 240), bu kabîlenin kaybolduğunu kaydetmişti. Bu müellif (s. 239) Uşnû'nun çayırlık ve meyve bakımından zenginliğini metheder. Tabiat mahsulleri (bal, badem, ceviz) ve hayvan Musul ve Cazîra'ye ihrac edilirdi. „Bozkır" (*Bādiya*=Lâhicān?) yazı orada geçiren (*Yaṣīfūna*) Haẓbānîlere âitti. Bunların esas timarları Erbil'de idi; yk. bk. VI, 1094[a] (Haẓbānî, Haẓābānî adı, başlıca yeri Erbil olan Adiabene [Süryanice Haẓayyab] eyâleti ile birleştirilebilir).

Zarzā'ların Uşnû'ya ne zaman geldikleri bilinmemektedir (bunlar eski Haẓbānîlerin bir kolu olabilirler); fakat Zarzarî'ler daha 1235'lerde Şihāb al-Dīn al-ʿUmarî'nin Mısır'da yazdığı *Masālik al-abṣār*'da zikredilirler (krş. *NE* [1838], XIII, 300—329). Müellifin *Valad al-zi'b* olarak açıkladığı bu adı Quatremère, *Valad al-ẕahab* „altının çocuğu" şeklinde tashih etmiştir.

Ṣaraf-nāma'nin mukaddemesinde bildirilen Zarzā'larla ilgili bahis bütün yazmalarda atlanmıştır. Bunlar oldukça geniş toprakları işgal etmiş olmalıdırlar. Eserin bozuk bir yerinde (I, 280), Ṣaraf al-Dīn, galiba Lâhicān'ın, Bābān aşîretinin (XV. asır) birinci reisi Pîr Budaḳ tarafından Zarzā'lardan alındığını söylemek istemektedir. Müellif (1,278), bunların Sulaymān Bey Sohrān tarafından (Murad III. [982—1003=1574—1595]) zamanında mağlûb edildiklerini de zikreder.

Uşnû, Musul ile Urmiya gölü havzası (Musul-Ravānduz-Kela-Şîn geçidi [takrîben 3.250 m. irtifada] -Uşnû-Urmiya veya Marāġa) arasındaki yol üzerindedir. Kışın karla kapalı olan bu yol, Ravānduz'dan Garū Şinka geçidinin (Kela-Şîn'in cenûbunda) üzerinden Rāyāt'a doğru giden ve irtifaı 2.390 m. yi aşmayan yoldan çok daha az elverişlidir. Kela-Şîn geçidi, bilhassa iki dilde (Asurca-Kaldece) yazılmış olup, M. ö. 800 tarihlerinde Kalde kıralı İşpuini ve oğlu Menua zamanında dikilmiş olan taş kitâbe ile meşhurdur. *Masālik al-abṣār* (trc. Quatremère, s. 315)'da Ḥacarayn („iki taş", yâni Kela-Şîn ile bunun cenûb-i garbîsinde Topuzāva'da benzeri dikili taş) dağının mufassal bir tasviri vardır. Yemen kıralının (Rā'iş b. Ḳays)

Musul bölgesi seferlerine dâir Ṭabarî (I, 440)'nin verdiği efsânevî mâlûmat arasında, bu kıralın kumandanı Şavr b. al-ʿAttāf'ın kahramanlık vak'alarını „Azerbaycan'da mâruf iki taş" (Ḥacarayn') üzerine hakkettirdiği anlatılmıştır. Bu iki metin G. Hoffmann (*Auszüge*, s. 249 v. d.) tarafından neşredilmiştir.

Bu bölgenin yer adları (Aramice: Aṣnoḥ, Aṣna) bugün artık ortadan kalkmış olan hıristiyan unsurlarının mevcûdiyetini göstermektedir (krş. köy adları olarak: Sargis, Dinha, Bemzurta). Daha 958 senesinde Uşnûlu bir hıristiyan, Malatya civârında Sergius ve Bacchus kilisesini te'sis etmiştir. 1271 senesinde Nesturî başrahibi Denha, Moğul hükümdarlarından daha iyi korunabilmek için Asur piskoposluk makarrını Uşnû'ya nakletti (krş. Assemani, II, 350, 456). Dayr-i Ṣayḥ İbrāhîm (Singān civârında) harâbelerinin altında eski bir hıristiyan kilisesi, gerek müslüman gerekse hıristiyanlar tarafından ziyâret edilen bir yerdir. Rawlinson (s. 17), burada, 1281'de Nesturi başrahibi Yahballāhā III.'nın vaftizinde hazır bulunan Uşnû piskoposu Abraham'ın mezarının bulunduğu kanaâtindedir.

Bibliyografya: krş. mad. URMİYE; Rawlinson, *Notes on a Journey from Tabriz*, *JRGS* (1840), X, 15—24; Fraser, *Travels in Koordistan* (1834), London, 1840, I, 89—98; Bittner, *Der Kurdengau Uschnûje*, *SBAk. Wien*, Viyana, 1895, CXXXIII; Lehmann-Haupt, *Armenien*, I, 240, 260; De Morgan, *Mission scientifique en Perse, Recherches archéologiques*, 1896, I, 261—283 (Kela-Şhîn); ayrıca krş. *Etudes géographiques*, 1895, II, bk. *fihrist*.

Kela-Şîn hakkında bk. Lehmann-Haupt, *ayn. esr.*, bibliyografya ve tafsilât için bk. Minorsky, *Kela-Şîn*, *Zap.* (1917), XXIV, 146—193.

(V. MINORSKY.)

ʿUŞR. [Bk. ÖŞÜR.[

UŞŞĀḲÎZĀDE. [Bk. UŞŞÂKÎ-ZÂDE.]

UŞŞÂKÎ-ZÂDE, Osmanlı Türklerinde bir âile adı olup, Uşak şehri ile ilgilidir. Buna göre, Uşakî-zâde, Uşaklıoğlu mânasına gelir. Bu isim sonradan Arapça *ʿāşiḳ* kelimesinin cem'i olan uşşâk'la bağlantı kurularak Uşşâkî-zâde şeklinde kullanılmıştır.

Bu adla iki âile tanınmıştır:

I-a. Halvetiye tarikatinin bir kolu olan Uşşâkiye'nin kurucusu Şeyh Hüsâmeddin'in âilesi. Bu zat Buhârâlı bir tâcirin oğlu olup, gördüğü bir rüya üzerine Anadolu'ya göçmüş ve Uşak'ta Şeyh Emîr Efendi'nin mürîdi olmuştur. Sultan Murad III.'ın dâveti ile İstanbul'a gelip, Kasımpaşa semtinde bir tekke kurmuş ve Konya'da öldüğü (1001 = 1592) halde getirilip, bu tekkeye gömülmüştür. Kurduğu tarikat Uşşâkîye tesmiye olunmuş ve kendisinden sonra gelen âile efrâdı Uşşâkî-zâde adını, âile adı olarak muhâfaza etmiştir.

b. Halef olarak tarikatin şeyhliğine Hüsâmeddin Hasan'ın oğlu Mustafa (970—1037 = 1562—1628) getirildi; ancak bu zatın çocukları ve ilk iki kuşakta erkek torunları arasında erkek çocuk olmadığından şeyhliğe dâmatlar tevârüs etti.

Birçok şeyh âilelerinde olduğu gibi, Uşşâkî-zâdelerde de daha ilk kuşakta ilmiyeye karşı kuvvetli bir temâyül göze çarpar. Böylece Mustafa Efendi yalnız Uşşâkîye tarikatinin şeyhi değil, aynı zamanda İstanbul kadılığı ile birlikte ilmiyede bir rütbe olan Anadolu kazaskerliği pâyesini de almış bir bilgin idi. Kardeşi Abdülazîz (ölm. 1635) Halep kadısı olmuş, diğer kardeşi Abdürrahim (1001—1087=1592—1676) Edirne pâyesiyle Üsküdar kadılığı vazifesini yapmıştır. Bunların hepsi rütbece yüksek ulemâ sınıfından sayılırdı. Bir kız kardeşi, Gazî Evrenos [b. bk.] âilesinden olup, Basra kadılığına yükselmiş bulunan (bk. Majer, *Vorstudien*, I, 134) Vardarî-zâde Mehmed Efendi (1003—1055 = 1594—1645'ten önce) ile evlenmiştir. Böylece Uşşâkî-zâdelerin daha ilk kuşağı ilmiye rütbesi ve itibârını kazanmıştı. Âilenin geçim bakımından iyi olduğu, Abdürrahim Efendi'nin durumundan anlaşılmaktadır. O vefat edince, askerî *ḳassâm*, vârislerine Baklalı mahallesinde bir arsa ve Yeniköy'de bir yalı ile birlikte 226.296 akçe dağıtmıştı (Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, *İstanbul sicilleri*, 240, var. 175[a—b], 179[a b]).

c. Müteâkıp kuşakta Kudüs vâlisi olup, 1065 (1654)'te ölen Fasîhî Mehmed ve Mekke kadılığına yükselen Abdülbâkî (1039—1090 = 1629—1679) ile aynı zamanda edebiyat sâhasında ad yapmış olan iki yüksek rütbeli âlim vardır. Fasîhî Mehmed'in kardeşi Abdullah, Anadolu'da bir kaza kadısı olarak 1084 (1673)'te ölmüştür; bu kuşağa mensup diğer iki kişi hakkında birşey bilinmemektedir.

d. Abdülbâkî Efendi'nin ahfâdı, tarihî bakımdan âilenin en ehemmiyetli koludur. Abdülbâkî Efendi eski nakîbü'l-eşraf Seyrek-zâde Abdurrahman Efendi'nin kızı ile evlendi. Bu sûretle itibarlı, zengin bir seyyid âilesi ile yakınlık kuruldu. Böylece Uşşakî-zâdelerin bu kolu da seyyid oldu. Abdülbâkî'nin kızları olan Şerîfe Müslime, Şerîfe Hamîde ve Şerîfe Ümm-Gülsüm ulemâ ile evlendiler; yine şâir olan oğulları Seyyid Abdullah (1657—1726) ilmiyedeki yüksek bir mansıb ile, Seyyid İbrahim (1664—1724) de iki tarihî eserin müellifi olarak Osmanlı tarihinde Uşşâkî-zâde adını değerlendirmişlerdir.

Seyyid Abdullah'tan yedi yıl sonra Seyyid İbrahim, 1664'te dünyaya geldi. Önce babasından, onun ölümünden sonra kayınbirâderi Muttalip-zâde Mehmed Salih'le sonraki kazaskerlerden Ak Mahmud Efendi ve Abdülbâkî Ârif Efendi'den ders gördü. Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Efendi'nin yanında imtihanını verdikten sonra 11 cemâziyelevvel 1098 (25 nisan 1687)'de 23 yaşında İstanbul'da Muharrem Ağa medresesine müderris oldu. Müteâkıp

senelerde sırasıyla Ebu'l-Fazl medresesi (10 rebîülevvel 1101 = 22 şubat 1689) ile Hammamiye medresesinde (16 safer 1105 = 17 teşrin I. 1693) ders okuttu. Bundan sonra muhtemelen Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin memuriyete başlamasıyla ilgili olarak çabucak yüksek mansıblara ulaştı: Ûlâ-yı Husrev Kethüda medresesi (6 zilhicce 1106 = 18 temmuz 1695), musîla-i sahn mansıbı (11 şevval 1107 = 14 mayıs 1696), sahn medreselerinden biri (1 muharrem 1111 = 19 haziran 1699), Şeyhülislâm Zekeriya Efendi medresesi (22 safer 1112 = 8 ağustos 1700), Ayşe Sultan medresesinde müderris iken, Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi tarafından *Ẕayl-i Şaḳā'ik*'i yazmaya memur edildi. Şeyhülislâm, onu safer 1114 (temmuz 1702)'te Sultan Mustafa II.'nın bulunduğu Edirne'ye çağırdı. Uşşâkî-zâde bu şerefli vazifeyi alırken, ilk 8 ay içinde 700 krş. borçlandı. Ancak şevval 1114 (şubat 1703)'ten itibâren Evreşe kazası arpalık olarak kendisine verildi ve o buradan bir gelir sağladı. Böylece Seyyid İbrahim, *Zeyl* üzerindeki çalışmalarının yanı sıra Şeyhülislâm'la oğulları ve maiyeti ile birlikte bulundu. Parlak kabûl merâsimleri, şenlikler, edebî ve ilmî müsâhabelerin yapıldığı bu devir, Şeyhülislâm'ın memuriyet ve hayatı ile, pâdişâhın tahtından ferâgatine yol açan Edirne vak'ası ile sona erdi. Seyyid İbrahim, Uzunca-Ova'ya kaçtı; burada da kendisini tehlikede görünce Edirne'ye döndü. Arkadaşı Hâdî-zâde Feyzullah Efendi gibi, o da, meslekî yükselişinde kendi aleyhine yapılan ithamların netîcesini görmeye başladı. O zamanki derecesine tekabül etmekle berâber, Beşiktaş'ta Hayreddin Paşa medresesine getirilmesi bir rütbe tenzili sayıldı. 27 rebîülâhır 1115 (9 eylül 1703)'te Uşşâkî-zâde, Edirne'yi terk edip, İstanbul'da derslerine başladı. Bir yıl sonra Şeyhülislâm Paşmakçı-zâde Seyyid Ali Efendi, onu sâniye-i saray-ı İbrahim Paşa'ya tâyin etti. Bununla o musîla-i Süleymaniye mertebesine ulaşıp, kadılık mesleğine geçti.

Seyyid İbrahim, ilk kadılığa Medine'de başladı (1 muharrem 1119=4 nisan 1707). O zaman bu, çok defa musîla-i Süleymaniye müderrisi için ilk kadılık olup, henüz yüksek bir memuriyet sayılmıyordu. Seyyid İbrahim, hac kafilesi ile gidip, Medine'de ayrıca şeyhülharem oldu. Mûtâd olduğu gibi bir yıl sonra memuriyetten alındı. Bunu müteâkıp kendisinden 4 safer 1121 (15 nisan 1709)'de bahsedilir. Bu tarihte Mandaliyat ve Ayazmend kazaları ona arpalık olarak verilmiştir. Müteâkıp senelerini memuriyette bulunmadan İstanbul'da geçirdi; bu aralık mesleğinde yükselmiş olan kardeşi de tekrar buraya geldi.

Seyyid Abdullah müderris olarak Dârü'l-hadîs-i Süleymaniye mertebesine kadar yükselmiş, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin baş müsevvidi olarak onun yakın çevresine girmiştir. O Edirne vak'asının sahnelendiği yerden uzakta, Selânik kadısı olarak yaşamak şansına sâhip olmuştu. 1707'de Kahire kadısı idi; 12 zilhicce 1123 (21 şubat 1712)'te nakîbüleşraf olup, 7 yıl bu memuriyette kalmıştır. Arpalıkları ile geçinip, Mekke pâyesini almış, 27 rebîülâhır 1125 (23 mayıs 1713)'te İstanbul kadısı ve daha sonra Anadolu kazaskeri olmuştur. Sadrâzam Damad Ali Paşa [bk. mad. ALİ PAŞA], ıslâhât teşebbüsleri arasında ilmiyedeki suistimâlleri önlemek istiyordu. Seyyid Abdullah ile Seyyid İbrahim'in arkadaşı Sun'ullah Efendi ona yakın bir ulemâ grubuna dâhil görünmektedirler. Seyyid İbrahim'in İzmir kadılığına nasb edilmesi (zilhicce 1125 = kânun I. 1713) bir terfî olup, her halde bu durumla ilgilidir. Seyyid Abdullah mesleğinde yükselerek Rumeli kazaskeri oldu (1 zilkade 1131=15 eylül 1719); Seyyid İbrahim ise, Edirne pâyesini alarak muhtelif arpalıkla geçimini sağlamış ve gerek yaşı, gerekse kardeşi ile diğer arkadaşlarının yardımı sâyesinde başka memuriyetler elde etmesi mümkünken, buna yanaşmayarak münzevî bir şekilde yaşamaya çalışmıştır. Seyyid İbrahim 24 haziran 1724'te öldü. İnatçı ve acâyip tabiatlı bir kişi olan kardeşi, ondan iki yıl fazla yaşadı. İkinci defa Rumeli kazaskeri iken (şevval 1138 = haziran 1726), 27 muharrem 1139 (24 eylül 1726)'da vebadan öldü. Tabiatları ayrı olan bu iki kardeş, Keskin-dede mezarlığında medfûndurlar.

Eserleri: 1. *Ẕayl-i Şaḳā'ik*, *Ẕayl-i ʿAtā'î* veya *Ẕayl-i ẕayl*: Taşköprî-zâde [b. bk.]'nin *Şaḳā'ik al-Nuʿmāniya* adlı eserine, Nev'î-zâde Atâî [b. bk.]'nin *Ḥadā'iḳ al-ḥaḳā'ik fî takmilat al-Şaḳā'ik* adı ile yazdığı zeylin devamı olan bu kitap, Atâî tarafından sonuna kadar yazılmamış olan 17. tabaka'nın (Murad IV. zamanında) ulemâ ve şeyhlerinin hal tercümelerini ihtivâ eder ve 21. tabaka ile (Ahmed II. devri) sona erer. Yedisi İstanbul, biri Viyana, biri Sarajevo, biri de Kahire'de olmak üzere on yazma nüshası bilinmektedir. Süleymaniye kütüphanesi, Hafid Efendi bölümü nr. 242'deki yazma eserin, 3. son telifinin müellif hattı olduğu sâbittir. Viyana'da Millî kütüphâne H. O. 125'te kayıtlı yazma, bunun bir kopyası olup, Kissling'in tıpkı basımı buna dayanır. Uşşâkî-zâde, haklarında mâlûmat verdiği ulemâ ve meşâyihin ancak bir kısmını bizzat tanımış olabileceğinden, kaynak olma bakımından ihtiyatla kullanılmalıdır. Bu arada rivâyetler, şifâhî ve resmî kaynaklar tesbit edilebilmektedir. Menkûl kaynaklara şu müelliflerin eserleri girer; Abdi Halîfe, Abdi Paşa, Baldır-zâde Mehmed Selîsî, İsâ-zâde Abdullah, Kâtib Çelebi, Kara Çelebi-zâde Abdülaziz, Muhibbî Muhammed el-Emîn, Nazmi Efendi, Riyazî Mehmed, Seyyid Mehmed Riza ve Şârihü'l-Menâr-zâde Ahmed. Şifâhî bilgileri babasından, dedelerinden, meslektaşlarından, maiyetinde bulunanlardan ve hal-tercümesi yazılanların çağdaşlarından almıştır. Bunların dışında istifade ettiği, „defâtir-i müteaddide-i

kadîme"nin ne olduğunu tesbit etmek zordur. Müşahhas olarak *sicil* ve *rü'ûs*'u zikreder. Fakat siciller kaynak olarak nazarı itibara alınamaz; XVII. asrın sonlarına âit *rü'ûs* defterlerinin bugün bilinen tipleri için de aynı şey bahis konusudur. Uşşâkî-zâde'nin XVIII. asrın sonu ile XIX. asrın başı için bilinen tiplerdeki defterlerden istifade etmiş olması mümkündür. Ancak şimdiye kadar onun zamanına âit bir nüsha elde edilemediğinden bunu isbat zordur. Muhtemelen bu defterler şeyhülislâmlığın 1926'daki yangınında yokolmuştur. Uşşâkî-zâde'nin eseri Şeyhî tarafından tamamıyle buna muvazi olan eserine aktarılmış, bu arada bâzı düzeltmeler, genişletme veya tamamlamalar yapılmış ve ayrıca Uşşâkî-zâde'nin bütün şahsî mülâhazaları ile birlikte mevsuk ifâdeleri atlanmıştır (Majer, *ayn. esr.*, I, 61—100).

2. *Tarih-i Uşşâḳî-zâde:* Şimdiye kadar pek bilinmeyen bu eser, zaman bakımından doğrudan doğruya *Ẕayl-i Şaḳā'ik*'in devamıdır. ancak, bir hal tercümesi külliyatı olmaktan ziyâde, bir tarih eseri mâhiyetindedir. Süleymaniye kütüphanesi, Es'ad Efendi kısmı, nr. 2438'de kayıtlı yazma nüshanın istinsah tarihi okunamaz bir halde bulunmaktadır. Bu nüsha 1106—1124 (1695—1712) senelerine âit vekayii içine alır. Eserin ağırlık merkezi, kitabın takrîben beşte biri tutarında olup, Seyyid Feyzullah Efendi [bk. mad. FEYZULLAH EFENDİ]'nin himâye ettiği bir kişi olarak Uşşâkî-zâde'nin de şahsen zarar gördüğü 1115 (1703) senesi Edirne vak'asıdır. Her seneye âit vukuat, eserin bir bölümünü teşkil eder. 1115 (1703)'ten önceki senelere âit vukuata dâir verilen bilgiler bu tarihten sonrakilere nazaran daha tafsilâtlıdır. Her seneye âit bölümler ayrıca iki kısma ayrılmıştır: Doğrudan doğruya tarih kısmı ve her yıl ölen ulemâ ve şeyhlerin hal tercümelerini ihtivâ eden vefeyât kısmı. Tarih kısmında da, müellif kendi husûsî alâkasını ortaya koyarak ilmiyeye dâir haberlere çok geniş bir yer verir. Uşşâkî-zâde'nin Sadrâzam Çorlulu Ali Paşa [b. bk.]'nın teşviki ile başladığı eserinin hiç değilse bâzı bölümleri, günlük vekayii kaydeder. Bu arada 1118 (1706) senesinde, eserde âni olarak ikinci bir yazma ve 1119 (1707/1708) senesi bölümüne âit vekayii sonuna kadar devam ettiren ikinci bir müellif ortaya çıkmaktadır: Bu, Uşşâkî-zâde'nin Medine'de kadı olarak bulunduğu sürece, onun yerine takrîre devam ettiği anlaşılan *Vaḳāyiʿ al-fużalā'* müellifi Şeyhî Mehmed Efendi'dir (tafsilât için bk. Majer, *ayn. esr.*, I, 66 v. d., 96—99). Eserin ilmî bir neşri bu maddeyi yazan tarafından hazırlanmaktadır.

3. *Siyar al-Nabî*: Bursalı Mehmed Tahir (*Osmanlı müellifleri*, III, 17)'in Uşşâkî-zâde'ye izâfe ettiği bu eser hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Uşşâkî-zâde İbrahim Efendi'nin şiirleri divan hâlinde toplanmamış görünüyor.

Uşşâkî-zâde âilesine mensup kişiler, ulemâ olarak XIX. asra kadar tesbit edilebilmektedirler; ancak bunların arasındaki şecere bağları henüz yeterince aydınlatılamamıştır (bununla ilgili bâzı mâlûmat için bk. Mehmed Süreyya, *ayn. esr.*, II, 112 v.d. ve Majer, *ayn. esr.*, I, 145—149). Bundan maada tanınmış iki Uşşâkî-zâde âilesine mensubiyetleri kesin olmayan Uşşâkî-zâdeler vardır (krş. Majer, *ayn. esr.*, I, 145, not. 54, 150 v.d.).

Bibliyografya: a. *Ẕayl-i Şaḳā'ik* (nşr. Hans Joachim Kissling), Wiesbaden, 1965, s. 31—35; Ayvansarayî, *Ḥadîḳat al-cevāmiʿ* (İstanbul, 1281), II, 23; Ş. Sami, *Ḳāmûs al-aʿlām* (İstanbul, 1311), IV, 3156; Hoca-zâde Ahmed Hilmi, *Ḥadîḳat al-avliyā'* (İstanbul, 1318), s. 47; Bandırmalı-zâde Ahmed Münib, *Mir'āt al-ṭuruḳ* (İstanbul, 1306), s. 37; Sadık Vicdanî, *Ṭomar-ı ṭuruḳ-ı ʿaliye* (İstanbul, 1341), III, 103; Mehmed Sami, *Aşmār-ı asrār* (İstanbul, 1316), s. 38; Mehmed Süreyya, *Sicill-i ʿOsmânî* (stanbul, 1311), II, 112 IV; 167, 387, 698; M. H. Bayrı, *Mutasavvıf Halk Şairlerinden Husameddin Uşaḳî, Türk Folklor Araştırmaları* (haziran 1961), sayı 143, s. 2416 v.d.; *İ A*, mad. TARİKAT; Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, 1971), 2. tab, III, 555; Hans Joachim Kissling, *Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens*, *ZDMG* (Wiesbaden, 1953), CIII, 285; Hans Georg Majer, *Vorstudien zur Geschichte der İlmiye im Osmanischen Reich I. Zu Uşaḳî-zade, seiner Familie und seinem Zeyl-i Şakayık* (Münih, 1978), s. 54, 101—106, 125—127.

b. Mustafa: Nev'î-zâde Atâî, *Ḥadā'iḳ al-ḥaḳā'ik fî takmilat al-Şaḳā'ik* (İstanbul, 1268), s. 713; Uşşâkî-zâde, *Ẕayl*, s. 34 v.dd.; I. Ayvansarâyî, II[c] 23, v.d.; S. Vicdânî, ayn. *esr.*, III, 106; Kissling, *Chalvetijje*, s. 285; *S O*, IV, 387; Majer, I, 125, 127. 11. Abdülâziz: Uşşâkî-zâde, *Zeyl*, 31—36; Ayvansarâyî, II, 25; *S O*, III, 339; Majer, I, 125, 128. Şeyhî, *Vaḳā'iʿ al-fużalā'*, Avusturya Millî Kitaplığı, Viyana, H. O. 126 v.d., I, var. 13[a,b] 111. Abdürrahim: Uşşâkî-zâde, *Zeyl*, s. 432—434; Şeyhî, I, 219[b]—220[a]; *S. O*, III, 330; Majer, I, 81, 125, 128, 171, 181—185. Naîmâ, *Târîh* (İstanbul, 1283), IV, 245.

c. Fasihî Mehmed, Abdülbâkî, Abdullah, Abdülkerim ve Abdülkadir: Uşşâkî-zâde, *Zeyl*, s. 219 v.d., 477 v.dd., Şeyhî, I, 118[ab] 235[b] v.d.; *S O*, IV, 167, 111, 296; Majer, I, 81, 125, 128, 128, 171—180; Ayvansarâyî, II, 25; Rıza, *Tezkere* (İstanbul, 1316), s. 89; Murad Molla ktb. nr. 235'te kayıtlı yazmada Abdülbakî'nin bir eseri vardır.

d. Aynı zamanda Seyrek-zâde âilesinin şeceresine dâir bk. Majer, *ayn. esr.*, 157—166; Seyyid Abdullah Nesîb: Şeyhîzâde II, var. 321[b]—323[a]; Sâlim, *Tezkire* (İstanbul, 1314), s. 666—668; Hammer, *GOR*, IV, 140; Ahmed Rif'at, *Davḥat*

al-nuḳabā (İstanbul, 1283), s. 33 v.d.; *SO*, III, 373, 374; Majer, I, 125, 130; İbrahim Hasib: Şeyhî-zâde, II, 294b 295b; Salim, s. 218 v.dd. Hammer, IV, 131; *SO*, II, 180, *EI* mad. USHSAḲİZĀDE; Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen..*, s. 258 v.d.; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri* (İstanbul, 1343), III, 17; Orhan Şaik Gökyay, *Kâtib Çelebi'den Seçmeler* (İstanbul, 1968), s. 464; *İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları* (İstanbul, 1948), 664 v.d.; Uşşâkî-zâde'nin hal tercümesi için bk. *Ẕayl-i Şaḳā'iḳ*, nşr. *önsöz*, s. XII—XIV. Majer, I, 125, 131, 167, v.dd. Abdülbaki'nin kızları: Majer, *Vorstudien*, I, 125, 130, 139 v.d., 176, 181, 187.

II. XIX. asrın sonunda İzmir'e yerleşerek halı ticâretiyle zenginleşen ve İstanbul'a kadar yayılan bir tüccar âilesi vardı. Bu âilenin adı başlangıçta Helvacı-zâde iken, sonradan bunun İzmir kolu evvela Uşaklılar bilâhare Uşakî-zâde adını almıştır.

Bu âileye mensup tanınmış iki kişiden biri, meşhur romancı Halit Ziya [b. bk.] diğeri ise bir ara Atatürk'ün zevcesi olan Latife Hanım'dır. Cumhuriyet devrinde, büyük bir itibara sâhip olan bu âile, adını Türkçeleştirip Uşaklıgil'e çevirmiştir. Siyâset, ordu ve tıp âleminde de bu âileye mensup kişiler vardır.

Bibliyografya: *EI*, mad. °USHSHĀḲİZĀDE - 2.

(HANS GEORG MAJER.)

°UTAYBA. [Bk. UTEYBE.]

°UṬĀRİD. [Bk. UTARİD.]

UTARİD. °UṬĀRİD, Merkür gezegeni, Farsça *Tîr*. Şarktan gözlenme şartları garptaki bölgelere nispetle daha elverişli olduğundan, bu yıldız daha eski medeniyetlere mensup halklar tarafından bilinmekte idi. Âsur devrine âit gezegen listelerinde Merkür (*Nabâ*), Sümer dilindeki Kakkab LU. BAT. GÛ. UD adı ile yer almaktadır; Mısırlılarda „Apollon yıldızı" Grekler de de ὁ τοῦ °Ερμοῦ ἀστήρ yanı sıra Στίλβων (krş. Achille, Tatius, *Isagoge*, bölüm 17) ayrıca Aristoteles'de de ὁ τοῦ °Απόλλωνος adları verilmişti.

Nallino (al-Battānî, *Opus Astronomicum*, I, 291) 'ya göre Utarid ile aynı mânada *al-Kātib* adı sâdece İspanya ve Şimâl-i garbî Afrika Arapları tarafından kullanılmıştır; Nil'in şarkında yazılmış metin ve lügatlerde bu isme rastlanmamaktadır. *al-Kātib* adına bilhassa XII. asırda Cenubî İspanya'da yazılmış bir Latince-Arapça lügatte (*Glossarium Latino-arabicum*, nşr. C. F. Seybold, Berlin, 1900) rastlanmaktadır. Merkür'ün *al-Kātib* adı ile anıldığı al-Battānî'nin iki yazısı (III, 186 ve 222) herhalde ona âit değildir.

Arap astronomları, Pythagore ve Batlamyus gibi, Merkür küresini (*falak*) ikinci iç küre olarak yerleştirmektedir. Bu küre alt taraftan Ay'a âit kürenin dış yüzü ve üst taraftan da Venüs küresinin iç yüzü ile sınırlanmıştır.

Hadîd (*farîciyūn*)'de, yâni arza en yakın olduğu zaman, arzın merkezine olan uzaklığı al-Farġānî (*Compilatio*, bölüm 21), al-Battānî (bölüm 20) ve İbn Rusta (*Kitāb al-A°lāḳ*, nşr. de Goeje, s. 18—20) ye göre 64 $\frac{1}{6}$ arz yarıçapıdır; Abrâhâm Bar Ḥiyyā (*Sphaera mundi*, bölüm 9)'ya göre 64 arz yarıçapıdır.

Evc noktası (*afîciyūn*) 'nda, yâni arz merkezine en uzak olduğu zaman ise, uzaklığı al-Farġānî'ye göre 167 arz yarıçapı, diğer üç yazara göre ise, 166 arz yarıçapıdır. al-Battānî, ortalama uzaklığını 115 arz yarıçapı kabûl etmektedir. Burada arz yarıçapı al-Farġānî, al-Battānî ve Bar Ḥiyyā'ya göre, 3.250 ve İbn Rusta'ye göre, 3.818 Arap miline eşittir (1 Arap mili = 1.973 m.; krş. Nallino, *Il valore metrico del grado di meridiano*). Gökcisminin (*Cirm*) öz ebâdlarına dâir bilgiler de vardır. al-Ḳazvînî (*Kosmographie*, nşr. Wüstenfeld, I, 22), Merkür'ün çevresini (*davra*) 286 *farsaḫ* olarak hesaplamaktadır. Buna göre, çapı (*ḳuṭr*) 273 mil olur (1 *farsaḫ* = 3 mil); al-Battānî'ye göre, Merkür'ün çapının arzın çapına nisbeti 1/26 $\frac{1}{4}$'dür (bölüm 56); buna göre yarıçapı takrîben 250 mil kadardır; hacımların nisbeti için al-Battānî $\frac{1}{18087}\left(\left(26\frac{1}{4}\right)\right)$ değerini vermektedir. Hindlilerin bunlara tekabül eden ve al-Bîrûnî tarafından nakledilen değerleri (Ya°ḳūb b. Ṭārîḳ'ın 161 Hicrî senesindeki kıyaslamasına göre) Araplarınkinden farklıdır; en küçük uzaklık 64.000 fersah olup, 60 $\frac{20}{21}$ arz yarıçapına tekabül eder (1 arz yarıçapı = 1.050 fersah); ortalama uzaklık 164.000 fersah = 156 $\frac{4}{21}$ arz yarıçapı ve en büyük uzaklık 264.000 f = 251 $\frac{3}{7}$ arz yarıçapıdır. Çap ise, 5.000 f = 4 $\frac{16}{21}$ arz yarıçapıdır.

al-Battānî, Merkür'ün hareketinin etraflı bir nazariyesini vermiştir [bölüm 31 ve 45—48, ayrıca II paftaları, s. 24—28 (var. 168a—170a), s. 102—106 (var. 205b—207b), s. 132—137 (var. 220b—223a), s. 139, 141, 143 (var. 224a, 225a, 226a)]. Ortalama sinodal harekete tekabül eden günlük anomali (*ḥāṣṣa*) değişimi 3° 6' 24" dir; buna göre bir tam sinodal dolanımı süresi 115 gün 21 saat eder. Bu değerler, modern verilere şaşılacak derecede uymaktadır. al-Battānî'nin cedvellerinde Utarid'in ortalama ve gerçek anomalileri (*Ta°dîl al-ḥāṣṣa va 'l-markaz*) arasındaki farkın medar dairesinin (*al-falak al-ḥāmil*) yarıçapı cinsinden verilen değerleri: Yörünge dairesinin (*al-falak al-mu°āddil li'l-masîr*) eğimi = 0.05 ve ortalama uzaklıkta episiklin (*falak al-tadvîr*) yarıçapı = 0.375. Çapın ifadesinde şu husûsa dikkat edilmelidir (krş. *Almagest*, XIII). Medar dairesinin ekliptiğe göre, maksimum eğimi (1. eşitsizlik) cenupta 0° 45' 'ya varmaktadır; episiklin optikler çizgisinin maksimum eğimi ise, rasat yolu ile 6° 15' olarak hesaplanmıştır.

Astrolojide Utarid: Utarid *buyūt* al-°Azrā° (bakire) ve al-Cavzā° (ikizler) burçlarının ve ayrıca al-Cavzā°, al-Mîzān (terazi) ve al-Dalv (kova) burçlarından oluşan 3. *muṯallaṯa* (*triquetrum*)'nin gece hâkimi (*rabb*)'dir. *Şaraf*'ı (en etkini) al-°Azrā°'nın 15. derecesinde, *hubūṭ*'u (karşıtı) al-Ḥūt (balık)'un 15. derecesindedir.

Ḳazvînî (I, 22)'ye göre, astrologlar Utarid'e *munāfiḳ* yâni iki yüzlü adını vermişlerdi; zîrâ iyi bir gezegenle berâber olduğu zaman saadet, fena bir gezegenle berâber olduğu zaman felâket getirir. Diğer gezegenlerin *buyūt*'larında da yine oranın hâkimi niteliğini almaktadır; kendi öz *buyūt*'larında ise, gök gürlemesine ve zelzelelere sebep olur. al-Bîrûnî'ye göre, Hindliler Utarid'in yalnız olduğu zaman iyi bir yıldız ve fakat başka bir gezegenle aynı takım yıldızda olduğu zaman, Greklerde ve Araplarda olduğu gibi, o gezegenin iyi veya kötü etkilerini artırdığına inanırlar.

Abū Ma°şar, *bibl.*'da adı verilen eserlerinde, Merkür'ün Arap astrolojisindeki rolünü, Zodyak'taki yerinin mânasını, Ay ve diğer gezegenlerle kavuşumlarını en küçük teferruatına kadar anlatmaktadır.

Bibliyografya: al-Battānî, *Kitāb al-Zîc al-Ṣābî°*, nşr. C. A. Nallino, I—III (Milano, 1899, 1903, 1907); al-Farġānî, *Brevis ac perutilis compilatio Alfragani astronomorum peritissimi, totum id continens, quod ad rudimenta Astronomiae est opportunum*, Latin. trc. de Johannes Hispalensis (Nurnberg, 1537), İbn Rusta, nşr. de Goeje, *BGA*, Leyden, 1892, VII; Bar Ḥiyyā, *Sphaera mundi autore Rabbi Abrahamo Hispano filio R. Haijae*, Latin. trc. v. Oswald Schreckenfuchsius (Basel, 1546); al-Ḳazvînî, *Āṯār al-bilād va-aḫbār al-°ibād* (nşr. Wüstenfeld), Göttingen, 1849, I, 22; al-Bîrûnî, *Kitāb fi Taḥḳîḳ mā li'l-Hind*, nşr. Edward Sachau, London, 1887, metin, s. 234; Abū Ma°şar, *Introductorium in astronomiam Albumasaris Abalachi, octo continens libros partiales* (Augsburg, 1489); ayn. mll., *De magnis coniunctionibus annorum revolutionibus ac eorum profectionibus, octo continens tractatus* (Augsburg, 1489).

(WILLY HARTNER.)

UTBE B. GAZVÂN. °UTBA B. ĠAZVĀN B. CĀBİR B. VAHB (VUHAYB) B. NUSAYB AL-MĀZİNÎ (576?—638). Künyesi Abû Abdullah (°Ubayd Allāh) veya Abū Ġazvān'dır. Peygamber'in dedesi Şayba'nın amcası Navfal'in annesi Vāḳida ile aynı soydan yâni Māzin soyundan olup, Hâşimîlerle akrabalığı buradan gelir.

°Utba ilk müslümanlardan ve Peygamber'in sahâbesindendir. O, karısı Āzda Bint al-Ḥāriṯ b. Kaldat al-Şaḳafî ve kayınbiraderi Nāfi° b. al-Ḥāriṯ ile birlikte 616 yılında Mekke'den Habeşistan'a göç eden müslümanlar arasında idi. O, Habeşistan'dan Mekke'ye döndükten sonra Medine'ye gitti.

Peygamber'in 623 yılı kânun I. ayında °Abdullāh b. Cahş kumandasında Batn Naḫla'ye yolladığı ve haram aylarının ihlâl edilmiş bulunması dolayısıyla pek çok dedikoduya sebep olan askerî birlikte, °Utba b. Ġazvān da vardı. O, 624 martı ortalarında Mekkeli müşriklerle yapılan Bedir savaşına ve ondan sonrakilere katıldı. Kendisi ayrıca meşhur ok atıcılarından sayılırdı.

Halîfe Ömer 635 yılı nisanında °Utba b. Ġazvān'ı, üçyüz kadar savaşçı ile birlikte, o zaman Araplarca Arż al-Hind denilen, Basra bölgesine yolladı ve uğurlarken, ona, Ṭabarî'nin uzun uzun anlattığı öğütlerde bulunduğu gibi, harb edeceği yerler ile düşman hakkında bilgi verdi ve kendisine yardım etmeleri için öteki kumandanlara mektup yazdığını, gerektiğinde onlarla istişare etmesini söyledi.

°Utba b. Ġazvān, yolda kendisine katılanlarla birlikte beşyüz kişiye varan birliği ile ilerleyip, 635 mayısında Basra bölgesindeki Ḫurayba'yi ele geçirdi ve Halîfe Ömer'e mektup yazıp, kış bastığında askerlerin sığınmaları için bir kışlık gerektiğini bildirdi. Ömer'in tavsiyesi üzerine Ḫurayba civârında toprakları verimli, sulak ve otlak bir yeri seçti. Burada °Utba'nın kurduğu ve içinde Zubayr b. al-°Avvam ile Ṭalḥa b. °Ubayd Allāh'ın türbeleri bulunan şehir, bugünkü Basra'ya iki saatlik mesâfede olup, harâbe hâlindedir. °Utba, Basra'nın ilk kuruluş sıralarında şehirde „Raḥbat Banî Hâşim" denen mevkide bir vâlilik konağı yaptırdı.

°Utba b. Ġazvān, 635 sonbaharında Ubulla ve Maysān'ı zaptedip büyük bir ganimet elde etti. Yine bu sıralarda veya 636 yılı içinde Bahrayn vâlisi al-°Alā b. al-Ḥaḍramî, gemilerle karşıya Fars bölgesine geçerek yaptığı bir seferde sıkışık duruma düşünce, Halîfe Ömer, °Utba b. Ġazvān'a mektup yazıp, ona yardım etmesini bildirdi; onun yardımıyla İran Arap birlikleri kurtarıldı.

İran fethi ile vazifelendirilen Kûfe Vâlisi Sa°d b. Abî Vaḳḳāṣ'ın sık sık kendisine tâlimat vermesinden canı sıkılan °Utba b. Ġazvān, 637 yılı sonlarında, hacca gitmek niyetinden bahs ederek Halîfe Ömer'den izin alıp, Hicâz'a döndü. Irak'tan ayrılışında yerine, karısının hemşehrisini, yâni Tâifli Şaḳîf kabîlesinden Muġîra b. Şu°ba'yi bıraktı. Onun bu tercihinde, Muġîra'nın zekâ, kabiliyetinden başka Farsça bilişinin de te'siri olmalıdır.

°Utba, Medine'ye geldiğinde, Sa°d'ın tutumundan halîfeye şikâyet etti ve üçbuçuk yıldır Basra vâlisi olarak bulunduğu görevden affını istedi. Ömer, bir sahâbîye itâatin vâcip olduğunu ileri sürerek onu Basra'ya, vazifesinin başına dönmeye zorladı. °Utba, yola çıktı; Sulaym kabîlesinin bulunduğu bölgeden geçerken devesinden düşerek öldü. Onun, Batn Naḫla'de veya Rabaża'da öldüğü de rivâyet edilir.

°Utba b. Ġazvān, dört hadîs rivâyet etmiş olup „benim söylemediğimi söylemişim gibi rivâyet edenler cehennemde oturacakları yeri hazırlasınlar" hadîsinin râvîleri arasındadır.

°Utba, uzun boylu ve yakışıklı bir kimse idi. Yemen vâlisi olup Camal vak'asına katılan ve Peygamber'in karısı °Â°işa'ye, „Asker" adlı meşhur

deveyi hediye eden Ya'la b. Munya, 'Utba'nin halasının oğludur. 'Utba'nin Gazvân ve Abdullah adlarında iki oğlu vardı.

Bibliyografya: İbn Hişâm, *Sîra* (Kahire, 1936), I-IV, bk. *fihrist;* İbn Sa'd, *Ṭabaḳât* (nşr. E. Sachau), bk. *fihrist;* al-Ya'ḳûbî (nşr. Houtsma), II, 22, 71; al-Balâẕurî, *Futûḥ al-buldân* (nşr. M. J. de Goeje), bk. *fihrist;* Ṭabarî, *Annales* (nşr. M. J. de Goeje), bk. *fihrist;* İbn Ḳutayba, *Kitâb al-ma'ârif* (nşr. Wüstenfeld), bk. *fihrist;* al-Mas'ûdî, *Murûc al-zahab* (nşr. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille), bk. *fihrist;* Maḳrîzî, *İmtâ' al-asmâ'* ... (Kahire, 1941), s. 52, 57; İbn 'Abd al-Barr, *al-İstî'âb* (Kahire, 1939), III, 113—116; İbn Ḥacar al-'Asḳalânî, *Kitab al-İṣâba* (Kahire, 1328 h.), I, 453; L. Caetani, *Annali dell'islam,* bk. *fihrist;* Yâḳût, *Mu'cam al-buldân* (Beyrut, 1955), I, 431—433; Julius Wellhausen, *İslâmın en eski tarihine giriş* (trc. Fikret Işıltan), İstanbul, 1960, s. 39, 70, 90, 93—96; ayn. mll., *Arab devleti ve sukutu* (trc. F. Işıltan), Ankara, 1963, s. 55.

(NEŞET ÇAĞATAY.)

UTBE B. REBÎ'A. 'UTBA B. RABÎ'A B. 'ABD ŞAMS B. 'ABD MANÂF B. KUSAY (559 ? — 624), Mekke'nin ileri gelenlerinden olup, daha çok Abu'l-Valid künyesi ile tanınır. Ayrıca zenginliği, cömertliği ile meşhur idi. Kendisi Peygamber'in dedesi 'Abd al-Muṭṭalib'in amcası olan 'Abd Şams'in torunu olup, aynı zamanda şâir ve hatibdi. Her mühim işte ona başvurulur, her mühim teşebbüse katılması istenirdi. Nitekim, peygamberliğinden önce, Kâbe'nin tâmiri sırasında Hacer-i Esved'in yerine konmasında hakem tâyin edilen Peygamber'le birlikte, bu işin yerine getirilmesinde onun da yardımı olmuştur.

Peygamber'in, halkı islâm dinine davette bulunup putlar aleyhinde konuşmaya başladığı sırada, Kureyşlilerin, onu bundan vazgeçirmek için amcası Abû Ṭâlib'e gönderdiği hey'et arasında 'Utba de vardı.

Hamza ve Ömer'in müslüman oluşu ile kadınların da islâm dinini kabûle başlamaları üzerine, Peygamber'i düşüncesinden yumuşaklıkla caydırmak için de 'Utba memur edilmiş ise de, Peygamber'i fikrinden vazgeçirememiş, aksine onun sözlerinin te'sîri altında kaldığını kendisine gönderenlere bildirmiştir.

Kaynaklar, Kureyşlilerin Muhammed'e ve yanında büyüdüğü amcası Abû Ṭâlib'e birkaç defa hey'et gönderip onu müslümanlığa dâvetten vazgeçirmeye çalıştıklarını yazıyor.

615 veya 616 yılında Peygamber'in Kâbe'de, müşriklerin Lât, Manât ve 'Uzza adlarındaki putlarından söz ettiği Garânîḳ vak'asında, oradaki müslüman ve putperest Kureyşliler hep secdeye vardıkları halde, 'Utba b. Rabî'a, Ḫâlid'in babası Velîd b. Muğîra ve Umayya b. Ḫalaf secde etmemişler. 619'a doğru Muhammed, evlatlığı Ḥârişa b. Zayd ile Tâif'e gidip orada on ile otuz gün arasında bir müddet kalarak Sakîf kabîlesini ve şehrin diğer halkını islâma dâvet etti. Tâifliler islâmı kabûl etmedikleri gibi ayak takımını ardlarına düşürüp taşlattılar ve kovalattılar. Peygamber ile Zayd, Rabî'a oğlu 'Utba ve Şayba kardeşlerin Tâif dışındaki üzüm bağlarına sığındılar. O sırada bağda bulunan sâhipleri, köleleri 'Addâs ile Peygamber'e ve yoldaşına bir tabak taze üzüm yolladılar.

'Utba b. Rabî'a, puta tapıcılığa çok bağlı olduğundan, islâm dinine karşı olmakla birlikte, Peygamber'e düşmanlık ve eziyet eden yirmi üç Kureyşli arasında sayılmamaktadır. 624 martı ortalarında yapılan Bedir savaşı için bir karar vermek üzere Kâbe'deki Hübel putu önünde ok çeken (azlâm) altı Kureyş ileri geleninden biri de 'Utba b. Rabî'a idi. Bu altı kişinin çektiği okların hepsinde de „hayır" yâni "yapma„ yazılı idi ki Mekkeli müşrik Kureyşlilerin bu savaşta çekingenlik ve yılgınlık göstermelerinin bir sebebi de belki bu idi.

Dokuzyüzelli kişilik Mekkeli savaşçılar, Bedr'e giderken her konak yerinde Mekke ileri gelenlerinden biri askerleri doyurmak için on veya dokuz deve kesiyordu. Şam yönünden gelen hacıların mikat'ı olan ve Mekke'ye üç konak mesâfede bulunan Cuḥfa'ya vardıklarında 'Utba b. Rabî'a da on deve kesti.

On gün süren Mekke-Bedir yolculuğunda Mekkeli muhâripler, onbeş Mekke ileri geleninin kumandasında idiler ki bu onbeş kumandandan ikisi, Rabî'a'nın oğulları 'Utba ile Şayba idi.

Müşrik Mekkelilerden Ḥakîm b. Ḥizâm b. Ḫuvaylid, Bedir'de müslümanları ve Mekkelileri, birbirlerini öldürmeye kastetmiş bir durumda görünce savaşı önlemeye çalıştı. Bu hususta daha mülâyim gördüğü 'Utba b. Rabî'a'ya varıp „sen Kureyş'in ulularındansın. Kıyamete kadar hayırla anılmak istersen harbe mâni ol. Kureyşliler, daha önce Batn Naḫla'de, Peygamber'in 'Abd Allah b. Cahş kumandasında gönderdiği müslüman birliği tarafından öldürülen 'Amr b. al-Ḥaẕramî'nin öcünü almak için kışkırtılıyorlar; eğer onun diyetini verirsen bu iş yatışır" dedi. 'Utba „kabûl ettim ve diyeti vereyim; ama sen önce bunu Ebu Cehl'e kabûl ettir" cevabını verdi. Ḥakîm, Ebu Cehl'e vardığında çok ters karşılandı. Ebu Cehl, 'Utba'yi korkaklıkla ve dâvaya ihânetle ithâm etti. 'Utba, soyunu bu ithâmdan kurtarmak için, yanına kardeşi Şayba'yi ve oğlu Velîd'i alarak ileri atıldı; müslümanlardan er diledi. Karşılarına çıkan Medineli üç kişiye „bizim işimiz sizlerle değil, yeğenlerimizle, akrabalarımızladır; siz gidin onları bize yollayın" dedi. Gerçekten birçok yakın akrabaları, hattâ 'Utba'nin, sonra 633 mayısında Musaylima'ye karşı yapılan Yemâme savaşında şehid düşen öteki oğlu Abû Ḥuẕayfa Huşaym, o sırada karşıda müslümanlar safında bulunuyordu.

'Utba'nin böyle meydan okuması üzerine Hz. Muhammed, Ubeydullah b. el-Ḥâris b. el-Muṭṭalib'i 'Utba'ye, Hamza'yı Şayba b. Rabî'a'ya ve Ali b. Abi Ṭâlib'i de 'Utba'nin oğlu Velîd'e gönderdi. Yapılan çarpışmada 'Utba, kardeşi Şayba ve oğlu Velîd öldürüldü. Hamza ve Ali sağ sâlim geri döndüler; Ubeydullah ise yaralandı ve bunun te'siri ile, birkaç gün sonra Medine'ye dönerken yolda öldü.

Yüzü çiçek bozuğu olan 'Utba, şişmandı. Kendisinin onbir oğlu ve birçok kızı vardı. Oğullarından, Bedir'de babasının yanında çarpışırken ölen Velîd ile, Yemâme'de şehid düşen Ebu Ḥuẕayfa, kızlarından Abû Sufyân'ın karısı ve Muâviya'nin anası Hind, Umm Aban, Umm Kalsûm tanınmış kişilerdir.

Bibliyografya: İbn Hişâm, *Sîra,* I-IV, Kahire, 1936, *fihrist;* İbn Sa'd, *Ṭabaḳât* (nşr. E. Sachau), *fihrist;* İbn Vaẕıḥ al-Ya'ḳûbî, *Historicae, fihrist;* Ṭabarî, *Annales* (nşr. J. M. de Goeje), *fihrist;* İbn Kutayba, *Kitâb al-ma'ârif* (nşr. Wüstenfeld), *fihrist;* al-Mas'udi, *Murûc al-zahab* (nşr. C. Barbier ve Meynard ve Pavet de Courteille), *fihrist;* Makrîzî, *İmta al-aşmâ,* Kahire, 1941, I, 23, 67—69, 83, 85; İbn Ḥazm, *Camhara,* Mısır, 1962, s. 76—77, 80, 111; L. Caetani, *Annali dell'islâm, fihrist;* al-Balâẕurî, *Futuḥ al-buldân* (nşr. M. J. de Goeje), *fihrist.*

(NEŞET ÇAĞATAY.)

AL-'UTBÎ. [bk. UTBÎ.]

UTBÎ, AL-'UTBÎ, ABÛ NAŞR MUḤAMMED B. 'ABD AL-CABBÂR, *Kitâb al-Yamînî* 'nin müellifi olup, 350 (961) senesinde Rey'de doğmuştur. Çok genç yaşta âilesini terkeden al-'Utbî, Sâmânîler devrinde önemli bir vazifede bulunan dayısı Abû Naşr ile birlikte yaşamak üzere Horasan'a geldi. Abû Naşr'ın (988—993) ölümünden sonra, 378—383 arasında ilk defa Horasan ordusu kumandanı Abû 'Alî Muḥammed b. Muḥammed Sîmcûrî'ye kâtiplik etti. Bundan sonra Horasan'da sürgün yaşayan *Sams Ḥurâsan* 'a, son olarak kısa bir süre için Gazneli hükümdârı Sebüktegin'e hizmet etti. 'Utbî bundan sonraki görevini, Gazne'li Mahmud'a teslim etmesi için ikna ettiğini öne sürdüğü İsmail Sebüktegin'in hizmetinde geçirdi.

389 (999)'da Gazneli Sultan Mahmud, al-'Utbî'yi Gürcistan hükümdârını kendisine tâbi olmaya ikna etmesi için husûsî elçi olarak buraya gönderdi. al-'Utbî, 412 (1021) senesine doğru meşhur eseri *Kitâb al-Yamînî* 'yi tamamlayarak Sultan Mahmud'un veziri olan Şams al-Kufât Aḥmed b. Ḥasan al-Maymandi'ye sundu; mükâfat olarak, önemli bir vazife olan Kanc Rustâḳ Barîd müdürlüğüne tâyin olundu. Bu vazifede iken Vâli Abu'l-Ḥasan al-Bağavî ile geçinemeyerek kavga etti ve onun aleyhinde Vezîr Aḥmed al-Maymandi'ye şikâyette bulundu. Ancak bu konuda açılan soruşturmaların sonucunda 413 (1022)'te işten atıldı. Bundan sonra Sultan Mahmud'un oğlu Emîr Mes'ûd'un hizmetine girdi; daha sonrası hakkında hiçbir mâlûmat yoktur. 427 (1036)'de, diğer bir kayda göre de 431 (1040)'de öldü.

al-'Utbî birçok eserin müellifi olup, *Kitâb al-Yamînî* elimizde kalan yegâne eseridir. Eser, Emîr Sebüktegin, oğlu Sultan Mahmud ve çağdaşı hükümdarların saltanatları tarihine âittir. Bu eserin üslûbu çok süslü ve gereksiz sözlerle doludur. Şarkta devamlı olarak takdir edilmiştir. Corci-Zaydân, *Târîḫ Âdâb al-luġat al-'Arabîya* 'sinde bu eserin üslûbunu al-Ṣa'âlibî'nin *Yatîma* 'sinden üstün tutar ve Hilâl al-Ṣâbî'nin *Ta'rîḫ al-Vuzarâ* 'sı ile mukayese ederek 'Utbî'nin lehine hüküm verir.

[Muhtelif tabları bulunan (bk. Storey, I, 250) Arapça aslı, 602 (1205/1206)'de Abu'l-Şaraf Nâṣiḥ b. Ẓafar b. Sa'd al-Munşî al-Carbadaḳânî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir. 1272 (1856)'de Tahran'da basılan bu tercüme J. Raynolds tarafından, *The Kitab-i Yamini, historical memoirs of the Amir Sabaktagun and the Sultan Mahmud of Ghazne* adıyla hatâlı bir şekilde İngilizce'ye tercüme edilip basılmıştır (London, 1858). al-Carbadaḳânî'den sonra eser, biri Muḥammed Karâmat 'Alî b. Ḥayât 'Alî-i Dihlavî tarafından *Tarcama-i Amînî,* diğeri Mavlavî Muḥammed Faẕl-i İmâm Ḫayrâbâd tarafından *Tarcama-i Târîḫ-i Yamînî* adıyla iki defa Farsça'ya çevrildi.]

Bibliyografya: al-'Utbî, *Târîḫ-i Yamînî* ve daha çok *al-Manînî* (Kahire, 1286) diye tanınan *Fatḥ al-Vahbî* adlı şerhi; al-Ṣa'âlibî, *Yatîma al-dahr;* C. A. Storey, *Persian literature, a bio bibliographical survey,* London, 1970, I, 250 v.dd.; Ẕabîḥ Allâh Ṣafâ, *Târîḫ-i adabîyât dar Îrân,* Tahran,? hş., I; Brockelmann, *GAL, Suppl.,* I, 547 v.d.

(M. NAZIM.)

[Bu madde TAHSİN YAZICI tarafından ikmâl edilmiştir.]

UTEYBE. 'UTAYBA ('Uteybah, 'Utêbah, 'Oteybe, 'Otêba), aynı zamanda Öttêba; şimdi en çok 'Ataybe, 'Ateyba [*nisba:* 'Ataybî, 'Atabî; cem'al-ḳilla şekli: el-'Ateybân, 'Atabân] v.s. şeklinde yazılır; kendilerine has telaffuza göre. 'Ötâbe, *nisba:* 'Ötebî, Cem'al-ḳilla: 'Ötbân [J. J. Hess]), şimdiki Merkezî Arabistan Bedevîlerinin en büyük ve kuvvetli kabîlesi olup, yarımadada ehemmiyet bakımından 'Anaza [b. bk.]'den geri kalmaz.

'Utayba adı (şekil bakımından, 'Utba'nin tasgîri), eski edebiyatta (münferid bir şekilde yalnız İbn 'Abd Rabbihi, *al-'Iḳd,* Kahire, 1316, III, 61'de Yarbû' b. Ḥanẓala'lere mensup olarak 'Uyayna'nin yanında Banû 'Utayba şeklinde birçok yerde geçmektedir) herhangibir kabîleye değil, ancak şu üçü kısaca zikre değer şahıslara delâlet etmektedir: Câhiliye devrinde, Tamîm'lerin Bakr'lere karşı sa-

vaşlarındaki en meşhur kahramanlarından biri olan ve *Şayyād al-Favāris* lekabiyle tanınan ʿUtayba b. al-Ḥāriş b. Şihāb al-Yarbūʿī; diğer zaferleri arasında Siffîn'de Taglibleri yenen al-Muşannā b. Ḥārişa'nin kumandan ve temsilcisi olan ʿUtayba b. al-Nahhās al-ʿİclī; nihâyet, Peygamber'in kızı Umm Kulşūm ile evlenen (krş. F. Wüstenfeld, *Register*, s. 366—367; İbn Durayd, *Kitāb al-iştiḳāḳ*, nşr. Wüstenfeld, s. 42, 138, 208, 215; İbn Ḳutayba, *Kitāb al-Maʿārif*, nşr. Wüstenfeld, s. 37, 60 v.d., 70; Ṭabarī, I, 2206 v.dd.; İbn al-Aşīr, II, 343 v.d.) ʿUtayba b. Abī Lahab.

ʿUtayba'ler şecerelerini Mużar'a çıkartmakta olup, kendilerini Kays-Aylân [b. bk.] 'ın bir kısmı saymaktadırlar (Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, II, 355, 367; Ālūsī, *Tārīḫ Nacd*, Kahire, 1343, s. 88 'deki kayıt; burada Banī ʿUtba veya ʿAtīb 'lerle karıştırma neticesi olarak ʿUtayba'ler Ḳaḥṭān 'lara mensup gösterilmiştir; krş. Ḳalḳaşandī, *Nihāyat al-Arab*, Bağdad, 1332, s. 285; Suvaydī, *Sabāʾik al-Ḏahab*, Bombay, 1296, s. 45). ʿUtayba'ler başlıca iki zümreye ayrılır: Ruvaḳa'lar (Ruvala [b. bk.] gibi söylenir; bk. Nöldeke, *ZDMG*, XL [1886], 182; kenarda Ravaḳah [nisba: Ravḳī ve Ruḳah]) ve Barḳa 'lar (Barakah [nisba: Barḳāvī], keza Barḳā). Muahhar tâli taksimler hakkındaki kayıtlar çok muhtelif şekilde verilmiştir: Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 197'de Ravaḳah 'lar 6, Baraḳah 'lar ise, 10 kabîleye bölünmüş, *Handbook*, I, 69 'da 11 veya 18'e; halbuki F. Hamza, *Ḳalb Cazīrat al-ʿArab*, s. 179—182, *ʿaşīra* ve *ʿāʾila* topluluğu ile birlikte 3 veya 4 faḫz; isimleri teferruatta büyük farklılıklar gösteren bütün bu zümreler arasında, yalnız Ruvaḳa'ların bir kısmını teşkil eden ve şeyhlerinin hayatına göre, te'sir bakımından „Ruʿuḳa'lar ile Barḳa'lar" (Philby, *The Heart of Arabia*, I, 205, krş. 181, 194) 'dan üstün olan Şibata (Ẓavī Şubayt) 'leri belirtmek yerinde olur. 1818 'de yapılan bir istatistikte, Hicâz 'daki ʿUtayba 'lerin muharip kuvvetleri, 100 süvâri ve 10.000 piyâde, Nacd ʿUtayba 'lerininki ise takrîben 800 süvâri ve 2.000 piyâde olarak gösterilmiştir (A. Sprenger, *ZDMG*, XVII [1863], 218, 222). Palgrave, *Narrative of a Year's Journey...*, II, 84 'te ʿUtayba 'nin nüfûsu 12.000 kabûl edilmiş ise de, Doughty, II, 367 'de bu sayı sâdece 6.000 'dir. En yüksek rakam 20.000 olarak al-Batanūnī (*al-Riḥla al-Ḥicāziya*, Kahire, 1329; mukaddime, s. 52) tarafından verilmiştir; *Handbook*, I, 60 'da Rūḳah 'ların 2.500, Barḳah 'ların ise, 3.000 çadır olduğu kaydedilmiştir.

ʿUtayba'lerin bulundukları yer, *ḥacc* yolları ile Merkezî Arabistan arasındaki *ḥarra* volkanik bölgesi ile birlikte Hicâz 'ın şark kısmını içine alır. Otlakları, şarkta, Medine ve Mekke 'den 100 fersah mesâfeden al-Ḳaşīm ve al-Vaşm'e kadar, cenupta, Ḳaḥṭān *dīra*'leri olan Buḳūm, Şalāva ve Subaiʿ 'lere kadar uzanır. Garp ve şimâlde, komşuları olarak, bâzan Burayda-Mekke kervan yoluna kadar nüfuz eden Ḥarb'ler vardır. Geniş hareket sâhalarında sâdece şu yerleşme yeri vardır: Şarkta yerleşik Barḳa 'lar kolundan ʿUtayba'lere al-ʿĀriż, al-Sudayr, al-Ḳaşīm ve diğer kabîlelerle birlikte yaşadıkları al-Muznib (al-Miznab) 'de rastlanır. Garpta, Ruvaḳa'lar, al-Ṭāʾif halkının bir kısmını teşkil ederler. ʿUtayba *dīra*'si ise, su kaynakları bakımından zengin olup, buraya kışın ve sonbahar başlarında ehemmiyetli olmasa bile yağmur yağar; bu sebeple, bu bölgede, yer yer çok iyi otlaklar vardır; koyun ve deve (husûsiyle siyah deve) yetiştirme, ʿUtayba'lerin kendilerine şöhret ve servet te'min eden başlıca faâliyet şekillerinden biridir. Meselâ, al-Ṭāʾif 'teki et, münhasıran onların koyunlarından elde edilir. Onların bölgesi av hayvanı bakımından da zengindir (*Handbook*, I, 64, 67 v.d., 70, 604 [onların en önemli yerleşme yerleri]; Doughty, II, 367, 426, 525; Philby, I, 122, 280).

ʿUtayba'lerin, XIX. asırdan önceki tarihi ile ilgili en mühim hâdiseler hakkında pek bir şey bilinmemektedir. Burckhardt (*Travels in Arabia*, II, 106)'a göre, XVII. asırda muhtemelen Ḥarb'ler tarafından çıkarıldıkları Vādī Fāṭima'da kalıyorlardı. C. Niebuhr (*Beschreibung von Arabien*, s. 388), muhtemelen Hicâz 'da Muntafiḳ bölgesine gelmiş olup, bu büyük kabîleye tâbi olan bir kısım ʿUtayba 'den bahsetmektedir. Son yüzyıllar içindeki ʿUtayba 'lerin tarihi, bu kuvvetli kabîleyi, kendi siyâsî menfaatlerine kazanmaya çalışan Nacd ve Hicâz iktidarlarının birbirini takîbeden başarı ve başarısızlıklarla dolu mücâdelelerinin bir inikâsıdır. Vehhâbî devletinin Mısırlılar tarafından zaptı sırasında, Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrahim, 1816 'da tehdit ve rüşvetle muhtelif ʿAnaza kabîleleri ile birlikte, ʿAbd Allāh b. Saʿūd'a karşı ʿUtayba'lerin kendisine yardım etmelerini sağladı. Faysal b. Saʿūd, Mısırlılara karşı hürriyet savaşını sürdürdüğü sırada, oğlu ʿAbd Allāh, 1850 'de, al-Acrāb su kaynağı civârında Şark ʿUtayba 'lerini yenerken, Mekke büyük şerîfi olan Muḥammed b. ʿAvn, Muṭayr al-ʿAlviyîn kabîleleri gibi garptaki ʿUtayba'leri himâyesi altına alıyordu. Nolde (*Reise nach Innerarabien*, s. 66), 1842 ile 1872 arasındaki, sayıları dokuzdan aşağı olmayan ve kendi aralarında daimî savaş hâlinde bulunan kabîleler arasında ʿUtayba 'lere daha az yer verir. 1872 'de ʿUtayba'lerin büyük reîsi Muslit b. Rubayʿān, al-Riyāż 'ın garbindeki meskûn sâhalarını yağmaladı, Saʿūd b. Faysal da mukabeleten onların sâhasına te'dîb seferine girişti ise de, mağlûb ve ağır bir şekilde yaralı olarak, çekilmek mecburiyetinde kaldı. ʿUtayba 'ler 1881 ve 1882 yıllarında, İbn Raşīd 'e tâbi olan Ḥarb kabîlesinin birçok karargâhlarını yağma ettikten sonra, bu kabîle mensupları da 1882 yazında, onlara saldırdılar ise de, hepsi, al-ʿArva 'da kat'î olarak yenildiler. Buna benzer bir mağlûbiyete de, ʿAbd Allāh b. Saʿūd 'un müt-

tefikleri ollarak 1884 yılında uğradılar. 1897 'de İbn Saʿūd âilesinin birçok âzası, Mekke büyük şerifi ʿAvn al-Rafîḳ ile birleşip Ḥarb ve ʿUtayba'lerin yardımı ile, ʿAbd al-ʿAzīz b. Raşīd 'in arâzisine karşı askerî seferler tertip ettiler; 1903 sonbaharında, ʿAbd al-ʿAzīz b. Raşīd, ʿUtayba ve Ḳaḥṭān'a yeniden savaş açtı ise de, 1907 'de İbn Saʿūd ile adı geçen kabîlelerin savaşçıları tarafından mağlûb edildi. Bu tarihten itibâren, çoğu bu Saʿūd kabîleler birliğine dâhil olmuşlar ise de, büyük şerife karşı gittikçe artan bir sempati taşımışlardır. Ḥusayn b. ʿAlī, 1910—1911 yıllarında, ʿUtayba, Ḥarb ve Muṭayr kuvvetleriyle birlikte, İbn Saʿūd 'un *İḫvān* 'ı tarafından desteklenen Muḥammed b. ʿAlī al-İdrīsī 'ye ve aynı sıralarda, sözde ʿAbd al-ʿAzīz b. Saʿūd tarafından terk edilmiş bulunan ʿUtayba'lerin haklarını müdâfaa etmek için Şarîf ʿAbd Allāh 'ın, al-Ḳaşīm'de gözüken oğluna karşı harekete geçti. ʿAbd al-ʿAzīz b. Saʿūd, Şarîf 'e yıllık 4.000 İngiliz lirası ödemeye mecbur kaldı ve ʿUtayba'leri vergiden muaf tutmayı taahhüt etti ise de, bu vaadini yerine getirmedi. ʿAbd Allāh, Hicâz 'dan henüz dönmüş idi ki, ʿAbd al-ʿAzīz, İbn Saʿūd 'dan kaçan âsîlere melce sağladıkları bahânesiyle anlaşmayı bozup, ʿUtayba'lere savaş açtı. 1915 'te ʿAbd Allāh yeniden ona saldırarak Nacd'de al-Sudayr eyâletine kadar ilerledi. Muṭayr'lerin müttefiki ve İbn Saʿūd'un tebaası olan şarktaki ʿUtayba 'leri vergi vermeye zorladı ve bunları Barrīya 'de yendi. Bir ʿUtayba çetesinin, ibâdet hâlindeki *İḫvān* 'a karşı hücûmunun sebeb olduğu 1918 'deki Ġaṭġaṭ hâdisesi, Şarîf ve İbn Saʿūd arasındaki bağları gerginleştirdi (Philby, I, 313 v.d.). Vehhâbî devletinin bir teşebbüsünün tarihi, ʿUtayba'lerin reîsi olan Sulṭān b. Bicād 'ın ismi ile sıkı sıkıya ilgilidir. Bu sonuncunun kuvvetlerinden bir kısmı tarafından Ṭāʾif 'in işgali (1924) ve Mekke 'nin teslim alınması garpta İbn Saʿūd devletinin büyümesini intâc etti. Kuvvetli İbn Saʿūd, ansızın Muṭayr'lerin reîsi olan Faysal al-Devīş'le irtibat kurup, *İḫvān*'ın reîsi olarak Sulṭan b. Bicād 'ın meş'um rolüne son verdi; nihâyet İbn Saʿūd 'un kardeşi olan ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān, 1929 'da al-Ġaṭġaṭ 'taki mühim *İḫvān* muhacir topluluğunu tamamıyle ortadan kaldırdı ve İbn Bicād taraftarları olan ʿUtayba 'nin arta kalanını dağıttı. İbn Saʿūd kırallığında sükûnet ve nizamın yeniden te'sisinden beri, bu kabîle, şimdiye kadar görmediği bir sulhtan faydalandı.

Doughty (II, 24, 367, 426), ʿAtaybān'ları, kanunlara saygılı, nâzik, misâfirperver ve iyi askerler olarak tavsif eder; onlar, Ḳaḥṭān'lardan daha iyi savaşçı olup, daha az hıyânet ederler; mizac itibâriyle, Bedevîlerin çoğundan daha mustakarrdırlar; din bakımından ise, mutaassıp olmaktan ziyâde müsâmaha sâhibidirler. Bununla berâber Philby (II, 220) 'ye göre, onlar hırsız olarak, diğer bütün Arap kabîlelerini geçerler. ʿUtayba 'lerin komşuları ile olan münâsebetlerine gelince, onlar kuvvetli Ḥarb'lerin irsî düşmanlarıdırlar; cenupta bulunan Buḳūm ve Şalāva adlı iki küçük kabîle ile umûmiyetle barış içinde bulunurlar; buna mukabil, Ḳaḥṭān ile sık sık savaş hâlinde idiler. J. J. Hess'e göre, ʿÖtâbeh 'in dili, Ḳaḥṭān'larınkinden hemen hemen farksız olup, eski hususiyet olarak, *tanvīn* 'i tamamıyle muhâfaza etmiş olması ile, meçhul (hal son eklerinde değil) gösterilir (şifahî bilgi).

Bibliyografya : Metinde, zikredilen eserler dışında bk: W.G. Palgrave, *Narrative of a Year's Journey...* (*1862—1863*), London, 1865, I, 31, 171 v.d.; II, 54, 72, 84; C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge, 1888, I.—II, bk. *fihrist*, *ʿAteyba;* J. Euting, *Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien*, Leyden, 1896, I, 64 v.d.; Leyden, 1914, II, 226 v.d.; E. Nolde, *Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien, 1892*, Brunswick, 1895, s. 47, 54, 66—69, 74; T. E. Lawrence, *Revolt in the Desert*, London, 1927, s. 26, 43, 84, 287; ayn. mll., *Seven Pillars of Wisdom*, London, 1935, s. 137, 197 v.d., 204, 490—494; H. St. J.B. Philby, *The Heart of Arabia*, London, 1922, bk. *fihrist*, bilhassa I, 122, 147, 155 v.d., 180 v.d., 194, 205, 313 v.d.; II, 213, 220, 297; ayn. mll., *Arabia of the Wahhabis*, London, 1928, bk. *fihrist*, mad. *ʿAtaiba;* ʿUtayba 'nin 1880 'den itibâren tarihi için bilhassa bk. H. St. J. B. Philby, *Arabia*, London, 1930; kezâ A. Musil, *Northern Negd*, New York, 1928, s. 268—288; kezâ, krş. A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, New York, 1928, s. 264, 298,364. — Ayrıca bk. Amīn al-Rayḥānī, *Taʾrīḫ Nacd wa-mulḥaḳātihi*, Beyrut, 1928; Fuʾād Ḥamza, *Ḳalb Cazīrat al-ʿArab*, Mekke, 1352; Ḥāfiẓ Vahba, *Cazīrat al-ʿArab fi 'l-ḳarn al-ʿishrīn*, Kahire, 1354.—Seyahatnâmeler için umûmiyetle bk. A. Zehme, *Arabien und die Araber seit hundert Jahren*, Halle, 1875, s. 39, 292, 298, 305, 311; D. G. Hogarth, *The Penetration of Arabia*, London, 1905, s. 109, 267, 274, 291, 296, 325; ayrıca bk. *A Handbook of Arabia, compiled by the Geogr. Section of the Naval Intelligence Division*, I (London, ts.), bk. *fihrist*, *Ateibah*; kezâ, krş. J. G. Wetzstein, *Zeitschrift für allgem. Erdkunde*, yeni seri (1865), XVIII, 494 v.d., krş. 419 ve 547; nihâyet J. J. Hess, *Beduinennamen aus Zentralarabien, Sb. Ak. Wiss. Heidelberg*, felsefe-tarih Klasse, III (1912), bölüm 19 (ʿUtayba 'nin en büyük kısmı için isimler külliyatı) [şahsî ifâdesine göre, Hess 'de ʿOtâbeh kabîlelerinin taksimine dâir bir liste vardır.]

(H. KINDERMANN.)

AL-UṬRŪŞ. [bk. UTRÛŞ.]

UTRÛŞ. AL-UṬRŪŞ, ABŪ MUḤAMMED AL-ḤASAN B. ʿALĪ AL-ḤASAN B. ʿALĪ B. ʿOMAR AL-AŞRAF B. ʿALĪ ZAYN AL-ʿĀBIDĪN [krş. ʿALĪ B.

AL-ḤUSAYN] 230 (844) civârında bir Horasanlı cariyeden Medine'de doğup, Taberistân hükümdârı olarak şaban 304 (917 başı)'te Âmül'de öldü. Kendisi Zaydî'ler ve aynı zamanda Yemenliler tarafından al-Nāṣir al-Kabîr adı altında imam olarak tanınmıştır.

al-Uṭrūş, vaktiyle, Alevî al-Dāʿî al-Kabîr al-Ḥasan b. Zayd [krş. AL-ḤASAN B. ZAYD B. MUḤAMMED]'in hükümdarlığı zamanında Taberistân'a geldi. al-Ḥasan b. Zayd'in kardeşi ve halefi olan al-Kāʾim bi'l-Ḥaḳḳ Muḥammed b. Zayd'e şüpheli göründüğü için, bizzat kendisi şarkta bir hâkimiyet kurmaya çalıştı. O, önceleri, Nişâpûr vâlisi olup, Cürcân'ı Ḳāʾim'den alan Muḥammed b. ʿAbd Allāh al-Ḥucistānî'den yardım gördü. Ancak Uṭrūş hakkında Muḥammed b. ʿAbd Allāh al-Ḥucistānî şüpheye düşürüldü ve bu zat onu Nişâpûr veya Cürcân'da hapsedip kırbaçlattı. Bu yüzden kendisine „sağır" lekabı verdiren işitme zayıflığı geldi. Serbest bırakıldıktan sonra Ḳāʾim Muḥammed'in yanına geldi ve 287 veya 288 yahut da (Abu'l-Farac al-İsfahānî, *Maḳātil al-Ṭālibiyîn*, Tahran, 1307, s. 229, 14'e göre) 289 (900/901)'dan önce o sırada Sâmânîler [b. bk.]'den İsmāʿîl b. Ahmed taraftarı olan Muḥammed b. Hārûn tarafından Cürcân civârında Ḳāʾim ile birlikte mağlûb edildi. Ḳāʾim bir yara alarak öldü; Uṭrūş kaçıp, önce Damgan'a sonra da Rey'e kadar gitti. Halîfe al-Muʿtażid'in 289 (902)'da ölümü üzerine o sırada Sâmânîlerle bozuşmuş bulunan Muḥammed b. Hārûn kendisini koruduğu için tekrar ortaya çıkmaya cesaret etti. Uṭrūş, Deylemli Castān (veya Vahsūdān'in oğlunun yanında, krş. Vasmer, *Islamica*, III, 165 v.d.)'ın yanında iyi kabûl gördü.

Castānî'lerin, Ḳāʾim'in ikâmetgâhında al-Uṭrūş ile bulundukları zamanla tarihlenen dostluk, cedleri Marzbān'ın daha yüz sene önce kabûl ettiği islâmiyet hakkındaki tutumu kadar kararsızdı. Böylece birkaç teşebbüs başarısız kaldı; Uṭrūş, her şeyden önce, kendisine Castānî'lerin ittifakını te'mînat altına alacak bir taraftar zümrenin yaratılması ihtiyacını duydu. Havsam'dan, Hazer denizi sâhilinde henüz müslüman olmamış Deylem kabîleleri ile Gîlân kabîleleri arasında bir islâm propagandasını idâre etti ve onları Aleviler lehine çevirmeye çalıştı. Câmiler de inşâ ettirdi.

Sâmânîlerden Aḥmed b. İsmāʿîl, 298 (910)'de yeni bir devletin kurulmasına engel olması emriyle Taberistân'a Muḥammed b. Şaʿlūḳ'u gönderdi; ancak sayıca daha üstün ve bilhassa Deylemlilerinkinden daha iyi techiz edilmiş olan Horasan ordusu, cemâziyelevvel 301 (kânun I, 913)'de Uṭrūş'un kumandası altında bulunan Deylemliler tarafından Şālūs civârında yenilip, yok edildi; birçok kaçaklar denize döküldüler. Ordunun bir kısmı, Abu'l-Vafāʾ Ḫalîfa b. Nūḥ'un kumandası altında, Şālūs kalesine sığınarak kurtuldu ve eman vermesi vaadine karşı Uṭrūş'a teslim oldu ise de, bu ordu az sonra, Uṭrūş'un kumandanı ve damadı olan al-Ḥasan b. al-Ḳāsim b. al-Ḥasan b. ʿAlî b. ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḳāsim b. al-Ḥasan b. Zayd b. al-Ḥasan b. ʿAlî b. Abî Ṭālib tarafından kılıçtan geçirildi. Dehşete kapılmış olan sâkinlerin isteği üzerine bizzat Uṭrūş, ordunun arta kalan kısmı ile Âmül'e gelmiş ve Ḳāʾim Muḥammed'in eski sarayında yerleşmiş idi. Sâmânîler tarafından rahatsız edilmeksizin, Şālūs'dan Sāriya'ya kadar me'murlarını yerleştirdi; zîrâ Aḥmed b. İsmāʿîl tam o sırada katledilmiş ve oğlu Naṣr'ın önce âilesine sonra da büyüklere kabûl ettirilme mecburiyeti hâsıl olmuştu. O sırada Ali taraftarlarına karşı tehlikeli olan Bâvend âilesinden İspahbed Şarvîn b. Rustam, Uṭrūş'la sulh yaptı.

Ancak Alevî devletlerinin kuruluşlarında dâima olduğu gibi, Uṭrūş için de en güç olan akrabası ile anlaşmak oldu. Âmül'e girdiği vakit en az 70 yaşında olduğundan ve çocukları kudretsiz gözüktükleri için, Ḳāʾim Muḥammed ile Uṭrūş arasında mevcut olan gerginlik, Uṭrūş'la bahsedilen kumandan al-Ḥasan b. al-Ḳāsim arasında da sürdü. al-Ḥasan da bir süre için Uṭrūş'la bozuştu ve hattâ onu bir fırsatını bularak hapsetti ise de, o, umûmî isyândan önce Deylem'e kaçtı. Bununla berâber ileri gelenlerin hepsi ölmek üzere olan Uṭrūş'a, kendine halef olarak bizzat bu al-Ḥasan'ı göstermesi için baskı yaptılar ve Uṭrūş'un ölümünden itibâren de hemen ona bi'at ettiler.

Uṭrūş, yükselmesini sâdece, Hazer denizi kıyıları üzerindeki siyâsî anlaşmazlıklardan mâhir bir şekilde faydalanmasına değil, daha çok üstün zekâsına borçludur. O, aynı zamanda şâirdi (krş. British Museum, *Suppl.*, 1259, IV ve diğer örnekler için *ifāda*, bk. *bibliyografya*), ancak o bilhassa akaid, hadîs ve fıkıh ilimlerinde geniş bilgi sâhibi idi (ayrıca krş. Ibn al-Nadîm, *Fihrist*, s. 183, 11 v.d.). Onun *İbāna*'si dolaylı yoldan günümüze kadar muhâfaza edilmiştir (krş. Bibl.). Onun, ölü gömme merasimi ile veraset hukukunun tâlî mes'elelerinin Yemen'dekilerden ayrıldığı görülür. Diğer taraftan o, üç defa sözle söylenen talâkın, fiilî üç ayrılma ile bir değerde olduğunu kabûl ediyordu. Böylece o, şimâlde kendisini kuvvetli bir şekilde hissettiren on iki imama inanan şiîleri takviye ediyordu, hattâ oğullarından birisi olan Abu'l-Ḥasan ʿAlî, bu şiîlere iltihak etti ve umûmiyetle şiîler gibi ayakkabı üzerinden meshi reddederek ayaklarını yıkayanların âdetini uyguladı. Aynı zamanda siyâsî propaganda sebebiyle sünnet ehli akidesine ters düşenlere karşı aşırı bir sertlik göstermiştir. Nitekim, husûsî bir Zaydî fırkası, onun ismine izafeten Nāṣirîya adını almıştır; bu fırka, sâdece yukarıda bahsedilmiş bulunan al-Ḥasan b. al-Ḳāsim'in oğlu İmam al-Mahdî Abū ʿAbd Allāh Muḥammed'in tesiri altında bulunan Yemen'de hâkim olan Ḳāsimiya ile kaynaştırıldı.

al-Dāʿî al-Ṣaġîr adı verilen ve Uṭrūş'un halefi olan bu al-Ḥasan, selefinin eski bir kumandanı olan, Zaylâ b. Nuʿmān vâsıtasıyla 308 (920)'de bir süre için Nişâpûr'u zaptettirdi ve hattâ Tûs'a bile saldırdı. al-Ḥasan, Rey'den Asfār b. Şîrvayh al-Daylamî ve Abu'l-Ḥaccāc Merdāvîc b. Ziyār tarafından işgal edilmiş bulunan Âmül'ü kurtarmaya giderken öldürüldü. Onun hükümdarlığı dâima Uṭrūş'un oğulları tarafından tehdit edilmişti: Önce o sırada Rey vâlisi olan Muḥammed b. Şaʿlūḳ tarafından desteklenen Abu'l-Ḳāsim Caʿfar b. al-Uṭrūş 306 (918)'da Âmül'ü zaptetmiş ise de, 312 (925)'den sonra her defasında şehri ancak kısa bir süre için elinde tutmuş idi; 311 (924)'de kardeşi Abu'l-Ḥusayn Aḥmed şehire girmişti; bunun oğlu olan Abū ʿAlî Ḥusayn ile kardeşi ve halefi olan Abū Caʿfar, bu defa kendilerine muhalif imam olarak 319'da zehirlenen Caʿfar'in oğlu İsmāʿîl'e karşı savaştılar. Bu arada Uṭrūş'un diğer bir akrabası Abu'l-Faḍl Caʿfar, Ṣāʾir Fi'llāh adıyla ortaya çıkıp 320 (932)'den az sonra Ziyârîlerden Vaşmgîr ile ikbâli parlamaya başlayan Büveyhîler arasındaki savaşta değişik bir ittifak siyâseti uygulamak sûretiyle geçici olarak Âmül'ü ele geçirebildi; Bunun yanısıra ayrıca, Fîrūzānî'lerden al-Ḥasan ve Bādūs(e)-pānîlerden vaktiyle al-Dāʿî al-Kabîr al-Ḥasan b. Zayd'in yendiği bir Ustundār da bu savaşa katıldı.

Bu küçük şimâl Alevî devleti, Fîrūzānî, bilhassa Mākān b. Kālî, Castānî'ler, Ziyārî'ler, Bāvend hânedânının Ispahbadleri; Büveyhîler, Sâmânîler gibi ufak yerli emîrler arasında ve ayrıca iç mücâdelelere rağmen kendine âit toprakları değişik arâzî ve ölçüde de olsa sürekli olarak elinde tutabildi; Zîrâ bu Alevî devleti, Deylem'de Haşaşilere karşı muvaffak olamayan Abū Ṭālib al-Ṣaġîr Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Buṭḥānî b. al-Muʾayyad'in ölüm yılı olan takrîben 520 (1126)'ye kadar sürdü. Bu safhada Gîlân'da VIII. (XIV.) asır sonu ile IX. (XV.) asır sonuna kadar hüküm süren ve Alevî olduğu söylenen Kiyā-Ḥusaynî hânedânını buraya idhal etmek güçtür. Abū Ṭālib al-Ṣaġir, imâm al-Nāṭiḳ Abū Ṭālib (krş. bibl.)'in yeğeninin çocuğu olup, 340 (951)'ta doğmuştur. Bu zat, daha çok babası gibi görgü şahitlerinin ifâdelerine göre Uṭrūş hakkında en mühim bilgileri vermiştir.

Bibliyografya: al-Nāṭiḳ bi'l-Ḥaḳḳ Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārûn al-Buṭḥānî, *al-Ifāda fî taʾrîḫ al-aʾimma al-sāda*, el yazması, Berlin, nr. 9664, s. 61—68 ve nr. 9665, var. 34b—40b; Abū Caʿfar Muḥammed b. Yaʿḳūb al-Hāvsamî, *Şarḥ al-Ibāna ʿala mazhab al-Nāṣir li'l-Ḥaḳḳ*, el yazması, Münih, Glaser, var. 85, tür. yer.; Aḥmed b. ʿAlî b. Muhannā, *ʿUmdat al-Ṭālib fî ansāb al-Abî Ṭālib* (Bombay, 1318), s. 274—276; Ṭabarî, 1523, III, 13 v.dd. (krş. *index*); ʿArîb, Ṭabarî continuatus, s. 47; Abu'l-Maḥāsin b. Taġrîbirdî, *al-Nuǧūm al-zāhira* (nşr. Juynboll), II, 194; Masʿūdî, *Murūǧ al-ẕahab* (nşr. Barbier de Meynard), VII, 343; Ḥamza al-Işfahānî, *Taʾrîḫ sinî mulūḳ al-ʿard wa'l-anbiyāʾ* (nşr. Kaviani), Berlin, 1340, s. 152 v.dd.; İbn Miskawaih, *Taǧārib* (nşr. Caetani), *GMS*, VII, 5; V, 102; İbn al-Aşîr, *al-Kāmil* (nşr. Tornberg), VIII, 60 v.dd.; Ẓahîr al-Dîn b. Naşîr al-Dîn al-Marʿaşî, *Taʾrîḫ Ṭabaristān va-Rūyān va-Māzandarān* (nşr. Dorn), Petersbourg, 1850, s. 300 v.dd.; İbn Isfandiyār, *History of Ṭabaristān* (trc. Browne), *GMS*, II, 49, 195 v.dd. (krş. *Index*.); Weil, *Geschichte der Chalifen* (Münih, 1846—1851), II, 613 v.dd.; Bowen, *The Life and Times of ʿAlî Ibn ʿÎsā* (Cambridge, 1928), s. 306 v.dd.; Strothmann, *Staatsrecht der Zaiditen* (Strasbourg, 1912), s. 52 v.dd.; ayn. mll., *Isl.*, II, 60 v.dd.; XIII, 31 v.dd.

(R. STROTHMANN.)

UVAYS. [bk. ÜVEYS.]

ʿUZAYR. [bk. UZEYR.]

UZBEK. [bk. ÖZBEK.]

UZEYR. UZAYR, İsrâiloğullarına gönderilen bir peygamber. İsmi üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Durayd (ölm. 321 = 933; *Camharat al-luġa*, Haydarâbâd, 1345, II, 321), onu Arapça'ya uygun İbrânice bir isim olarak kabûl eder; al-Cavharî (ölm. 401 = 1009, *al-Ṣiḥāḥ*, nşr. Aḥmed ʿAbd al-Ġafūr ʿAṭṭār, Kahire, 1376—1377, II, 744), yabancı bir dilden de gelmiş olsa, Lūṭ ve Nūḥ gibi hiffeti dolayısıyla munsarif kabûl edilmiş bir isim olduğunu söylemektedir. Daha sonraki büyük lügatçılardan İbn Manżūr ve al-Zabîdî de aynı görüştedir. al-Cavâlîḳî (540 = 1145, *al-Muʿarrab*, nşr. Aḥmed Muḥammed Şākir, Kahire, 1361, s. 230), Uzayr'i Arapçalaştırılmış yabancı bir isim olarak düşünmekte, İbn Durayd gibi ve Arapça'ya uygun bir şekli olmasına rağmen, İbrânice olduğunu kaydetmektedir. Abu'l-Baḳā al-ʿUkbarî (616 = 1219, *İmlā mā manna bihi'r-Raḥmān min vuǧūh al-iʿrāb va'l-Ḳirāʾāt*, Haleb, 1321, II, 7) ise, bunun çoğu dilciler tarafından Arapça kabûl edildiğini söylemekte, munsarif sayılıp, tenvinli okunuşunu buna bağlamaktadır.

Kırâat âlimlerinden ʿÂṣim (ölm. 127 = 745) ve al-Kisāʾî (ölm. 189 = 804), *Kur'ân* (IX, 30)'da geçen Uzayr kelimesini tenvinli olarak okumuşlardır. Ancak bunun, yabancı dilden gelmiş olup da munsarif addedilen mahdut sayıdaki kelimelerden biri olduğu da gözönünde bulundurulmalıdır. Bu iki zât, âyette geçen Uzayr kelimesinin, yabancı bir kelime de olsa, mübteda olarak tenvinli okunması gerektiğini belirtirken, İbn Kasîr (120 = 783), Nāfiʿ (169 = 785), Abū ʿAmr (154=770) ve İbn ʿÂbir (118 = 736) ise, iki sessizin yanyana gelmesinin (: *ictimāʿ al-sākinaya*) uygun olmayacağını düşünerek tenvinsiz okunması taraftarıdırlar (*Tafsîr al-Ḳurṭubî*, VIII, 116; ayrıca bk. *Anvār al-tanzîl*, I, 497).

Uzayr, dilcilerin çoğunun kabûl ettikleri gibi İbranca 'dır. Bu dildeki karşılığı olan Azra (: עזרא), *Tevrat* 'ın bu dildeki nüshasında (bk. msl. *Esra*, VII, 1; *Nehemia*, VIII, 13 (*Biblia Hebraica*, nşr. Rud. Kittel, Stuttgart, 1952) geçmektedir. Bu isim *Ahd-i atîḳ* 'in Grek ve Latince tercümelerinde Esdras olarak görülüp, Fransızca ve İngilizce tercümelerinde de bu şekil muhâfaza edilmiştir (Casanova, Ezra 'nın, İdris 'in ve Uzayl-Azael-Azazel 'in; Muhammed Mahdi ise, Osiris 'in karşılığı olduğunu ileri sürmüşlerdir; bk. Heller, *REJ*, LX, 202—212; Jung, *JQR*, 1925—1926, yeni seri, XVI, 202—205, 287).

Uzayr, *Tevrat* 'taki mûtena yerine rağmen, hakkında pek az bilgiye sâhip olunulan Peygamberlerden biridir. Mevcut *Ahd-i atîḳ* içinde kendisine izâfe edilen ve mevsûkiyeti üzerinde itirazlar bulunan (bk. *The Jewish Encyclopedia*, V, 219—222 [Books of Esdra], V, 321 v.dd. [Ezra the Scribe]; Raḥmat Allāh al-Dihlavî, *İẓhār al-Ḥaḳḳ*) kitaplardan öğrenilenler, onun faâliyetleri hakkında umûmî bilgilerden ibarettir. Anlaşıldığına göre, o, Artaxerxès 'in izni ile Bâbil 'den Kudüs 'e gelmişti. Bâbil 'deki esâret hayatları, İranlıların burayı almaları ile son bulan Yahudiler, daha sonraki yıllarda gruplar hâlinde Kudüs 'e dönecekler ve fakat Buhtunnassar 'ın harâbeye çevirdiği bu eski yurtlarında büyük zorluklarla karşılaşacaklardır. Uzayr (muhtemelen M.ö. 370—360 yılları arasında vuku bulan ölümüne kadar), onların yeniden *Tevrat* 'ın emirlerine bağlı bir cemâat hâlini almaları için çalışmış ve muvaffak da olmuştur. Onun *Tevrat* 'ın yeniden ihyâsı husûsundaki bu samîmi faâliyetleri islâmî rivâyetlere de aksetmiştir (aş. bk.).

Uzayr kelime olarak *Kur'ân* 'da bir defa, *al-Tavba* sûresinde geçmektedir: Yahudiler „Uzayr Allah 'ın oğludur" dedi; hıristiyanlar da „al-Masîh (İsa) Allah 'ın oğludur" dedi. Bu, onların ağızlarıyla geveledikleri sözlerdir ki (gûya) daha evvel küfredenlerin sözlerini taklit ediyorlar... (IX, 30). Bir önceki âyette yahudi ve hıristiyanların Allah 'a inanmayışlarına temas edilmekte burada da bir nevî açıklama yapılmaktadır (bk. *Mafâtîḥ al-ġayb*, IV, 620; al-Ḫāzin, II, 257).

Uzayr 'in Allah 'ın oğlu olduğuna dâir, Yahudi görüşü ile ilgili iki rivâyet vardır: İbn ʿAbbās 'a dayanan birinci rivâyete göre, Uzayr bilgili bir zâttı. Mensubu bulunduğu İsrâiloğulları önceleri *Tevrat* 'a bağlı kalmışlar, fakat nedense sonraları kendi isteklerine göre yaşamağa başlamışlardır. Bunun üzerine ilâhî bir cezaya çarptırılmışlardır: *Tevrat*, hâfızalarından silinmiş ve Tevrat 'ın sandığı olan *al-Tābūt* da ellerinden alınmıştı. Uzayr son derece müteessirdi. Kendisine *Tevrat* 'ı yeniden öğretmesi için Allah 'tan dilekte bulunuyordu. Böyle bir dua esnasında Tanrı onun hâfızasına *Tevrat* 'ı tekrar yerleştirdi ve arkasından *al-Tābūt* da indi. Daha sonra kavmine de *Tevrat* 'ı öğreten Uzayr, onların bu *Tevrat* ile *al-Tābūt* arasında herhangi bir fark bulunmayışını öğrenmeleri üzerine ehemmiyet kazandı ve „Bu Uzayr Allah 'ın oğludur" sözlerine muhâtab oldu (*Tafsîr al-Ṭabarî*, XIV, 202; al-Ḫāzin, II, 257).

al-Suddî (ölm. 128 = 745; bk. *G A S*, I, 32 v.d.) 'den gelen ve al-Ṭabarî 'den değil Muḥammed b. al-Sāʾib al-Kalbî (146 = 763; bk. *G A S*, I, 34 v.d.) 'den nakledilen ikinci rivâyete göre (bk. msl. *Mafâtîḥ al-ġayb*, IV, 621; al-Ḫāzin, II, 257), al-ʿAmâlika kavmi, Yahudilere hücum ederek bir kısmını öldürmüş, ellerinden de *Tevrat* 'ı almıştır. Geride kalan âlimler *Tevrat* 'ın kitaplarını dağlara gömmüşler ve diğer ülkelere gitmişlerdi. Uzayr bu sıralarda henüz genç idi; dağlarda ibâdet etmekte ve sâdece bayramlarda şehre inmekteydi. Kavminin başına gelen bu hal, onu fazlasıyla üzmüştü. Bayram dolayısıyla indiği şehirden dönerken, dağda bir mezar başında ağlayan bir kadınla karşılaştı. Aralarında geçen konuşmalar sonunda Uzayr 'in *Tevrat* 'ı en iyi bilen kimse olduğu anlaşıldı ve nihayet her parmağına bir kalem bağlıyarak *Tevrat* 'ı yazdı. Başka yerlere gitmiş olup geri dönen âlimler, gömdükleri *Tevrat* kitaplarını çıkarıp Uzayr 'inki ile karşılaştırdılar ve aralarında hiçbir fark bulamayınca, „Allah bunu sana ancak onun oğlu olduğun için verdi" dediler (bk. *Tafsîr al-Ṭabarî*, XIV, 202 v.d.; ayrıca bk. *ʿArâʾis al-macâlis*, s. 272; krş. *Tafsîr al-Ḳurṭubî*, VIII, 117; *Anvār al-tanzîl*, I, 497).

Kaynaklarda, Uzayr ile ilgili bu sözün bütün Yahudiler tarafından benimsenmiş olmayıp, içlerinden ancak bir cemâat tarafından ifâde edildiği, hattâ bir kişi tarafından söylendiğine dâir rivâyetler de vardır (bk. *Tafsîr al-Ḳurṭubî*, VIII, 116 v.d.; ayrıca bk. *Mafâtîḥ*, IV, 621). Hicrî IV. asrın büyük *Kur'ân* âlimlerinden al-Naḳḳāş (ölm. 351=962) da bu görüşü benimsemiştir (*Tafsîr al-Ḳurṭubî*, VIII, 117; *al-Baḥr al-muḥîṭ*, V, 32). Daha sonraki müfessirler de aynı husûsa temas ihtiyacını duymuşlardır (bk. Faḫr al-Dîn al-Rāzî [ölm.606=1209], *Mafâtîḥ al-ġayb*, IV, 621). al-Bayżāvî (ölm. 685=1296), bu sözün ilk Yahudilerden bâzıları veya Medine 'de bulunan bir grup Yahudi tarafından söylendiğini kaydeder (*Anvār al-tanzîl*, I, 497; ayrıca bk. *al-Baḥr al-muḥîṭ*, V, 31).

Nitekim ʿAbdullāh b. ʿUbayd 'e dayanan bir rivâyette mezkûr sözü Finḥāş b. ʿĀzūrā adlı birinin söylediği (bk. *Tafsîr al-Ṭabarî*, XIV, 201; *Mafâtîḥ al-ġayb* IV, 620; al-Ḫāzin, II, 257) kaydedilmekte, İbn Abbâs 'a dayanan diğer rivâyette ise, Sallām b. Mişkam, Nuʿmān b. Avfā, Şās b. Ḳays ve Mālik b. al-Ṣayf 'ten müteşekkil bir grubun Peygamber ile yaptıkları konuşmada aynı husûsa temas edilmektedir. Bu da aynı zamanda âyetin nüzûl sebebi olarak ifâde edilmiştir (bk. *Tafsîr al-Ṭabarî*, XIV, 201; ayrıca *Tafsîr al-Ḳurṭubî*, göst. yer.; al-Ḫāzin, göst. yer.).

Müfessirler, *al-Baḳara* sûresinin 259. âyetinde geçen kişinin Uzayr olabileceğini de düşünmüşlerdir. al-Ṭabarî, bunun Uzayr olduğunu belirten 9, Yeremya olduğuna dâir de 6 rivâyet nakleder (*Tafsîr al-Ṭabarî*, V, 439 v.d.; *Tafsîr al-Ḳurṭubî*, II, 288 v.d.; *al-Baḥr al-muḥîṭ*, II, 290). Aynı âyette zikri geçen harap yerin neresi olduğu hakkında bk. (*Tafsîr al-Ṭabarî*, V, 443; *ʿArâʾis al-macâlis*, 1295 baskısı, s. 270).

Bibliyografya: *Tafsîr al-Bayżāvî* (İstanbul, 1314), I—II; al-Ḫāzin, *Lubāb al-taʾvîl fî maʿānî'al-tanzîl* (İstanbul, 1317), I, IV; al-Rāzî, *Mafâtîḥ al-ġayb* (İstanbul, 1307), I—VIII; Abū Ḥayyān al-Andalusî, *al-Baḥr al-muḥîṭ*, *Riyāż*, ts., I—VIII.

(AHMET SUBHİ FURAT.)

ʿUZRĀ. [Bk. UZRE.]

UZRE. ʿUZRĀ, cenup zümresinden bir Arap kabîlesi olup, Kużāʿa 'ların büyük alt koluna mensuptur. Şeceresi: ʿUzra b. Saʿd Huzaym b. Zayd b. Layṯ b. Aslam b. al-Ḥāf b. Kużāʿa (Wüstenfeld, *Geneal. Tabellen*, I, 18). En eski devirlerdeki tarihlerine dâir bir şey bilinmemektedir; zîrâ Sprenger (*Die alte Geographie Arabiens*, s. 205, § 333) 'in, onların Batlamyus 'taki Ἀθριται (farklı şekli: Ἀθροιται) 'larla aynı oldukları hakkındaki görüşü gerçek olmaktan uzaktır; tarihî devirde ʿUzra 'nin, Hicâz 'ın şimâlindeki diğer Kużāʿa kabîlelerinin civârında yerleştikleri görülmekte olup, onların arâzisi Ġaṭafān 'ların şimâl kabîlesininki ile hemhudutdur. Başlıca merkezleri olarak Vādi'l-Ḳurā ve Tabūk zikredilmiştir ve onlar Kızıldeniz üzerindeki Ayla 'ya kadar uzanmakta idiler. ʿUzra 'ler Arabistan 'ın şimâlindeki bölgeye yerleşmelerini, Kużāʿa kabîlesinin, Himyerîlerle yaptıkları savaştan sonra vuku bulan büyük göçlerine borçlu (bilhassa bk. al-Bakrî, *Muʿcām*, s. 18, 22, 27, 29 v.d. = Wüstenfeld, *Die Wohnsitze u. Wanderungen d. arab. Stämme*, s. 25, 31, 37, 41; krş. *Aġānî*, XVI, 161) olup, Vādi'l-Ḳurā 'da oturan Yahudilerle, hurmalık ve bahçelerini korumak şartıyla, bölgelerinde konup göçmelerine müsâade eden bir anlaşma yaptılar. ʿUzra 'ler dâima Saʿd Huzaym 'den çıkan diğer kabîlelerle (bilhassa, ʿUzra 'nin tâli bir kolunun adı olan Banî Żinna ve Banî Salāmān) birleşmiş ve onlarla birlikte Şuḥār (bu kelimenin şüpheli iştikak ıı̧çin bk. Yāḳūt, *Muʿcām*, III, 368) umûmî adını taşımışlardı. ʿUzra 'ler bâzı kaynakların aynı şekilde Şuḥār adı ile zikrettikleri Cuhayna 'lerle de birleşmişlerdi. Bu birleşme, Yemen 'den ayrıldıktan sonra, onları, yerleştikleri Tihāma 'den çıkaran ve Kużāʿa 'ları ayıran „al-Ḳāriż savaşı" nın bir netîcesi olarak gösterilmişti. Bilindiği üzere yeni tarihî tenkid, şecere ile ilgili rivâyetlere hemen hemen hiç değer vermemektedir. Gerçekten, ʿUzra 'ler, aynı rivâyetin, msl. Bakr b. Vāʾil 'ler ile Fazāra 'ler gibi, şimâl zümresinden gösterdiği kabîlelerle birleşmiş görünmektedirler. al-Ḥamdānî (*Cazîrat al-Arab*, nşr. Müller, I, 116, str. 17), ʿUzra 'lerin bir kısmını Cenûbî Arabistan 'da göstermekte ise de, şecere listeleri hemen her yerde ʿUzra adını taşıyan (Muhammed b. Ḥabib, *Muḥtalif al-Ḳabāʾil*, nşr. Wüstenfeld, s. 37 'de onlardan dördünü zikreder. İbn al-Kalbî, *Camharat al-ansāb* 'da, buna daha beş tanesini ilâve eder) diğer kavmî zümreleri gösterdiği için, bununla aynı ʿUzra 'lerin mi yoksa aynı adı taşıyan bir kabîlenin mi bahis konusu olduğunu kestirmek imkânsızdır.

Rivâyete göre, sıkı bir bağ, ʿUzra 'leri, Mekkeli Kureyşlilerle birleştirir. Kureyşlilerin ceddi olup, annesi bir ʿUzra 'li ile evlenen Ḳuṣayy [b. bk.] bu kabîlede yetişmiş ve onun üvey kardeşi Rizāḥ (Wüstenfeld, *Geneal-Tab.*, I, 24 'te yanlış olarak Darrāc) b. Rabîʿa b. Ḥarām, Ḥuzāʿa 'lara karşı Mekke 'yi müdâfaa ederken Kureyşlilerin yanında savaşmış olmalıdır. Diğer taraftan, Yaşrib 'in iki kabîlesine, al-Avs ve al-Ḫazrac 'a adını verenlerin annesi de, Ḳayla bint Kāhil (veya bint Hālik) b. ʿUzra adında bir ʿUzra 'li idi. Kureyşliler gibi, Anṣār da ʿUzra 'ye anne tarafından bağlanmış olmalıdırlar.

ʿUzra 'lere, ancak başka tafsilât verilmeden, bir Şams (güneş) ilâhesine tapma atfedilir (al-Yaḳūbî, I, 296, s. 3). Kabîlenin başlıca alt kolları (İbn Durayd, *Kitāb al-iştiḳāḳ*, s. 320) Banî Żinna, Banî Culhuma, Banî Zaḳzaḳa, Banî 'l-calḥāʾ, Banî Ḥardaş, Banî Ḥunn 'dur. İbn al-Kalbî (*Camharat al-anṣāb*), bunların yanında, kalabalık ve kuvvetli olmaları gereken Banî Mudlic 'i (Wüstenfeld, *Geneal-Tab.* 'de zikredilmememiştir) sayar.

ʿUzra 'nin islâm öncesi, tarihi savaş menkıbeleri bakımından fakirdir: Bu da muhtemelen bu devrin ʿUzra 'li şâirlerinin azlığı ile izah edilir; gerçekten de kabîlelerin savaş hâtıraları, hemen hemen münhasıran zikredildikleri şiirlere bağlıdır: Ancak, belirsiz bir devirde, ʿUzra 'ler ile Banî Aşçāʿ (Yāḳūt, *Muʿcām*, I, 170) 'nın bir boyu olan Banî Marra b. Naṣr arasında vuku bulması gereken bir savaştan bahsedilir. ʿAbslar tarafından uğratılan bir mağlûbiyete diğer bir telmih, bu sonuncu kabîleye mensup bir şâirin bir şiirinde bulunmaktadır (*Mufażżaliyāt*, nşr. Lyall, s. 826, str. 2). Ancak şüphesiz, ʿUzra 'ler, Hicâz 'la Suriye arasındaki yolu kontrol etmek sûretiyle sağladıkları kuvvet ve kudret dolayısıyla oldukça mühim bir yer tutmakta idiler. Bu, durum al-Nābiġa hakkında Havza b. ʿAmr (İbn Durayd, *Kitāb al-iştiḳāḳ*, s. 320) daha doğrusu Havza b. Abî ʿAmr 'ın kasidesinde (bk. Dérenbourg, *Nābiġa Dhobyânî inédit*, s. 48, n. XLVII [= *JA*, 1869] de *Żabba* yerine *Żinna* okunmalıdır) kullandığı „Hicâz 'ın sâhibi (*rabb*)" unvânını açıklar. Bu Havza, yarı efsanevî *muʿammar* şâir ʿUss veya ʿİṣyar (diğer farklarla) b. Labîd (krş. Goldziher, *Abhandl. z. arab. Phil.*, I, 42 ve notlar, s. 30³; Nöldeke, *ZDMG*,

LVI, 168)'in neslindendir. al-Nābiġa, al-Ḥīra kralı al-Nuʿmān III.'ın, kendilerine karşı harekete geçilmesini istediği ʿUẕra'nin diğer bir boyu olan Banī Ḫunn hakkında kaside söylemişti (n. XIII. Ahlwardt; krş. Yāḳūt, *Muʿcām*, I, 583).

ʿUẕra'nin tarihî rolü, ancak islâmdan sonra iyice bilinmektedir: Şüphesiz, Peygamber'in kendileriyle dostane münâsebetler kurmasına sebep, onların Vādi'l-Ḳurā'daki hâkim durumlarıdır; hicretin 2. yılından itibâren Peygamber onlara netice vermeyen bir mektup (İbn Saʿd, I/II, 33) gönderir ve 7. yılda, yukarıda ismi geçen Havẕa'nın soyundan birine iḳtāʿ (*ḳaṭiʿa*)'da bulunmuş olduğu söylenir, zîrâ, bu kabîle, Peygamber'e *ṣadaḳa* getirenlerin ilki idi (al-Balāẕurī, *Futūḥ*, s. 35); ertesi yıl, Muʾta'da Bizanslılara karşı çarpıştılar (İbn Hişām, *Sīra*, s. 793; Ṭabarī, I, 1612). Bu hâdiseler, ʿUẕra'lerin, erkenden müslümanlığı kabûl ettikleri intibaını vermektedir; diğer taraftan onların Medine'ye gönderilen resmî elçilerinden birinin ilk zikri ancak hicretin 9. yılında geçmektedir (İbn Saʿd, I/II, 66 v.d.). Bu, daha önceki kayıtların mevsuk olmadığını ve hattâ ʿUẕra'lerin, ancak Peygamber'in ölümünden sonra islâmiyeti kabûl ettiklerini akla getirmektedir (krş. Caetani, *Annali dell' Islām*, II, 50, 229, 444, 1126).

ʿUẕra'ler, ʿAmr b. ʿĀṣ kumandasında Hicrî 12. yılda, Suriye seferine katıldılar ve Emevîler devrinde başka yerler arasında Kûfe'ye (*Aġānī*, XVI, 7, 37) olduğu gibi Suriye'ye de yerleşmiş bulunuyorlar (krş. Ṭabarī, II, 1792, 1818); ancak husûsî bir faâliyetle temayüz etmiş görünmüyorlar; Yukarı Mısır'da bulunduklarına işâret edilmekte (al-Hamdānī, *Cazīrat al-ʿArab*, s. 130, str. 4—6; al-Maḳrīzī, *al-Bayān vaʾl-iʿrāb ʿammā bi-arż Miṣr min al-Aʿrāb*, nşr. Wüstenfeld, s. 16, str. 2) ise de, burada hiç bir siyâsî rol oynamadıkları gibi, başka yerlerde de islâm tarihinde kayda değer bir şahsiyet vermediler.

Fransız ve Alman (Heine) romantizmine kadar ʿUẕra'lere, hattâ Arap dünyası dışında, bir şöhret sağlayan, onların şiir sevgileri ve bir kadına tutkunlukları netîcesinde ölen birkaç şâirin (bilhassa „aşk kurbanı" [*ḳatīl al-ḥubb*] şâiri ʿUrva b. Ḥizām bu tipin temsilcisidir; krş. İbn Ḳutayba, *al-Šiʿr vaʾl-šuʿarā*, nşr. de Goeje, s. 394—399; *Aġānī*, XX, 152—158 v.b.) dokunaklı hikâyesidir. Aşk şiiri çağdaş diğer nevîlerin gelişmesini bir tarafa atmadı; bu da, Camîl [bk. I, 1055]'in Buṣnā (Buṣayna) ile meşhur aşklarının, onu övücü ve siyâsî hiciv şiirleri yazmadan alıkoymadığı örneğinden de açıkça anlaşılmaktadır. Ayrıca, aşkın romantik anlayışı diğer kabîlelerde de bulunmaktadır; bu husus bir ʿUẕra'linin, kendi kabîlesinin bütün Arabistan'da en ince duygulu olup olmadığı sualine verdiği şu cevaptan bellidir (*Aġānī*, I, 179): „Öyle idi, ancak Banū ʿĀmir (b. Ṣaʿṣaʿa), şâirleri olan Macnūn (Ḳays b. Muʿāẕ veya b. al-Mulavvaḥ [*Aġānī*, III, 102]) ile bizi yendi." ʿUẕra'ler hatiplikleri ile de meşhurdurlar (krş. *Aġānī*, VII, 54).

Kabîleler arasında çokça yaygın olan yamyamlık ithamı (krş. Cāḥiẓ, *Kitāb al-buḫalāʾ*, nşr. van Vloten, s. 260 v.d.; *Kitāb al-ḥayavān*, I, 129 v.d.) esir bir kadını yedikleri rivâyet edilen (İbn al-Kalbī, *Camharat al-ansāb*, British Museum yazmaları, Add., 23 297, var. 184b) ʿUẕra'lere de atfedilir; bu gibi ifâdelerin, sâdece umûmiyetle şu veya bu kabîlenin fakirliğini gösterme dışında bir değeri olmadığı bilinmektedir; gerçekte, haklarında elde bulunan oldukça zayıf mûtâlara göre, ʿUẕra'ler, bilhassa islâmiyetten önce, vâhalardaki Yahudilerin kendilerine vergi ödedikleri, göçebe bir kabile olarak görünmektedirler; şüphesiz vâhaların islâmlar tarafından işgali Bedevîlerin geçim kaynaklarını azaltmıştır.

Bibliyografya: Metin içinde zikredilenlerden başka bk. Wüstenfeld, *Register d. Geneal. Tabellen*, s. 349; İbn Ḳutayba, *Kitāb al-Maʿārif* (nşr. Wüstenfeld), s. 51; İbn al-Kalbī, *Camharat al-ansāb*, yazma, Escorial, 1698, var. 260a—262a; al-Nuvayrī, *Nihāyat al-arab* (Kahire, 1342), II, 297; M. Grünebaum, *Neue Beitr. z. semit. Sagenkunde* (Leyden, 1893), s. 2 not 1.

(G. Levi Della Vida.)

ʿUẔRÎ. [Bk. UZRÎ.]

UZRÎ. ʿUẕRÎ, Arap Banī ʿUẕra kabîlesine mensubiyeti gösteren Uẕrī, muhtemelen Ḳaḥṭānī (krş. *Aġānī*, VII, 72 v. d.) menşe'li ve kalıntısı bugün Yenbu (Hicâz'da) civârında ve Mısır Sûdan'ında bulunan Cuhayna'lerle kaynaşmış küçük bir Hicâz kabîlesidir.

Ḥubb ʿuẕrī „uzrî aşkı" islâm düşünce tarihinde edebî ve felsefî bir konu olup, Greklerin platonik aşkından neş'et etmiştir. Sismondi (1813), Fauriel (1846), Von Schack (1865), Burdach ve Singer (1918), Adin (1919), J. Hell (1926) ile Nykl (1931)'e göre, hıristiyan Orta-çağ'ındaki „saray aşkı" na te'sir etmiştir.

Kûfe cundündeki Yemenli koloniler arasında zuhûr etmiş olan bu efsânevî mevzu, hissî zarafet ve tamamen katıksız iffet duygusu ile şefkat içinde en son haddine ulaşmış inceliği temsil eden bir ideal Bedevî kabîlesini canlandırır.

Orada âşıklar sevgiliye „el kaldırmak" 'tan ise aşk yüzünden ölürler. İdeal uzrî aşkını bu şekilde canlandıran, Buṣayna'nin aşkından ölen Camîl'dir.

Bu görüşten mülhem olan çok meşhur bir hadîste Peygamber: „kim âşık olur da iffetli kalır ve aşkını gizlerse, şehid olarak ölür (*man ʿašiḳa va ḳatama ʿašḳaha, māta šahīdā*)" demiştir.

Bu mevzû sâdece Aşmaʿī'de (İbn Ḳutayba, *Taʾvīl*, s. 410 v.dd.) görülür. Aynî konu Zâhirî fakihlerinden İbn Dāvūd al-Işfahānī (ölm. 297=910)'nin nefis bir kitap olan, *Kitāb al-Zahra* adlı eserinde en parlak noktasına ulaşır. İbn Dāvūd al-Işfahānī'yi örnek alan diğer Zâhirî fakihler, platonik aşkı, uğruna ölünceye kadar ıztırap çekilecek ideal güzellik olarak terennüm ettiler. Bunlar arasında *Ṭavḳ*'ı ile İbn Ḥazm, *Ẕaḫāʾir*'de şerh edilmiş olup, Asin Palacios tarafından Dante'nin *Vita Nuova* ve *Convito*'su ile mukayese edilen *Tarcumān al-aşvāḳ* adlı eseri ile İbn ʿArabī başta gelir.

al-Sarrāc'ın, *Maṣāriʿ al-ʿuššāḳ*'ı ve İbn al-Ḳayim-'in *Raużat al-Muḥibbīn*, İbn Abî Ḥacala'nin *Dīvān al-ṣabāba* ve Anṭākī'nin *Tazyīn al-asvāḳ*'ı gibi klasik eserlerde şekillendirilmiş olan düşünce, bunu bir hüzünlü haz şeklinde alarak, çelişkili bir riyazet temrini hâline getiren Abū Hamza al-Baġdadī (ölm. 269=882) ile, lânetlemeyi iblisin saf aşkı ile terennüm eden A. Gazālī ve ʿAyn al-Ḳużāt al-Hamaẕānī tarafından tasavvufa intikal ettirilmiş, aynı zamanda, aslında çok nefsanî aşk taraftarları olan Arapça'da Ṣafadī, Farsça'da Ḥāfiz (*ġazal*), Hilālī (*Ṣāḥ u gadā*), Türkçe'de Mesîhî (*Şehrengiz*) (ve ayrıca Ordu ve Cava dillerinde) gibi şâirlerce de şehevî düşkünlükleri örtmek maksadıyla tebcil edilmiştir.

ʿAbd al-Ġanī al-Nābulusī, Zayd b. Ḥārişa'ye bağlılığı (*Ġāyat al-maṭlūb*) sebebiyle Peygamber'i, uzrî âşığının ideal bir tipi hâline getirdi.

Bibliyografya: İbn Dāvūd al-Işfahānī al-Ẓāhirī, *Kitāb al-Zahra*, el yazm., Kahire, IV, 260, Massignon (*Hallaj*, Paris, 1922, s. 170—179) tarafından tahlil edilmiş, bâzı kısımlar için bk. İbn Faḍl Allāh, *Masālik* ve Massignon, *Textes inédits*, 1929, s. 232—240; Abu'l-Farac al-Işfahānī, *Kitāb al-Aġānī, Index*, bu kelimeye bk. (Stendhal, *Del'Amour*, nşr. C. Lévy, s. 177—182'de buna telmihte bulunmuştur); İbn Ḥazm, *Ṭavḳ al-Ḥamāma* (nşr. D. Petrof), Leyden, 1914; İng. trc. A. R. Nykl, *The Dove's Neck-ring*, 1931, „Romania" ile münâsebetler hakkında bol vesîkalı bir önsözle birlikte; al-Sarrāc, *Maṣāriʿ al-ʿuššāḳ*, İstanbul, 1301 (krş. Rudi Paret, *Früharabische Liebesgeschichte*, 1927); İbn al-Cavzī, *Ḥubb Yūsufī*, elyazm., Paris, 1296; İbn ʿArabī, *Tarcumān al-aşvāḳ*, trc. Nicholson, London, 1911 (*G M S*, XX); İbn Abî Ḥacala, *Dīvān al-Ṣabāba*, Kahire 1921; ʿAbd al-Karīm al-Cīlī, *İnsān kāmil*, Kahire, 1304, I, 53; ʿAbd al-Ġanī al-Nābulusī, *Ġayāt al-maṭlūb* (veya *Maḫrac al-muttaḳī*, Massignon'da bulunan el yazması); Massignon, *Hallaj*, Paris, 1922, s. 167—182, 691, 796—799; ayn. mll., *Essai*, 1922, s. 87 v.d.; ayn. mll., *Introspection et rétrospection, Oostersch. Genootschap in Nederland*, 1925, IV, 22 v.d.; Asin Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919, s. 339—349 (krş. Massignon'un *R M M*, 1919, XXXVI, 27—62'deki tanıtma yazısı).

(Louis Massignon.)

UZUN HASAN, Ak-Koyunlu Türkmen hânedânının (hânedânın kurucusu Bayındır'dır) hükümdârı olup, 858'den itibâren emîr olarak Diyarbekir'i ve sonradan (872—882)da Ermenîye, Elcezîre ve İran'ı içine alan güçlü bir devleti idare etmiştir. Ḥasan Bey b. ʿAlī Bey b. Ḳara ʿOsmān (= Kara Yülük)'a bu lekab uzun boyu sebebiyle verilmiştir. Uzun Hasan'ın saltanat devri, çok mühim olmasına rağmen, pek iyi bilinmemektedir.

Türkmen kabîleleri arasındaki mücâdeleler: Bayındır hânedânı ve Ak-Koyunlu kabilesinin reislerinin asıl iktâ'ı (Timur'dan önceki devreden itibâren) Diyarbekir'de idi. Buradan garba, şimâle ve şarka yayılmışlardır. Önceleri Ak-Koyunluların esas rakipleri Kara-Koyunlu Türkmenleri idi ve bu rekabetin Ak-Koyunluların sünnî, Kara-Koyunluların ise şîî (ve hattâ aşırı şîî) olduklarından doğduğu husûsu sağlam bir temele dayanmamaktadır.

Mâcerâperest ve kudretli bir şahsiyet olan Kara Osman, 838 (1434/1435)'de öldü. Oğlu Ali Bey, saltanatını, kardeşi Hamza'ya karşı savaşmakla geçirdi. Bunun için Osmanlı sultanı Murad II. ve Mısır Memlûklu sultanı Çaḳmaḳ'ın desteğini elde etmeye çalıştı. İki kardeşinin ölümünden sonra Ali 'nin oğlu Cihangir, Kara-Koyunlularla yeniden mücâdeleye girişti ise de, kardeşi Uzun Hasan'ı (von Hammer'in Hasan adını verdiği, I, 506), amcası Kasım Bey'i ve Erzincan vâlisi Kılıç Arslan b. Pîr ʿAlī'yi gücendirdi. Cihangir'le olan anlaşmazlığına rağmen Uzun Hasan, iki rakibini mağlûb etti ve sonra „Şarkî Anadolu beylerinin çoğunu" kendine tâbi kıldı. Cihangir'in Aladağ'daki (bu isim muhtemelen Diyarbekir ve Mardin arasındaki eski bir dağ olan Masius'a delâlet etmektedir) yaylaya hareket ettiğini öğrendikten sonra, Uzun Hasan, gizlice Diyarbekir (Āmid) kalesine girdi. Bu arada Cihangir, Mardin kalesine sığınmak zorunda kaldı. Bu hâdise 858 (1454)'de vuku buldu ve Hasan derhal Urfa (Ruhā)'yı işgal edip, Mardin'i kuşattı (krş. Âşık Paşa-zâde, s. 247—249; Müneccim-başı, III, 157).

Sonraki hâdiselerde, siyâsî bakımdan büyük bir rol oynayan annesinin müdâhalesi ile Uzun Hasan, Diyarbekir'e dönmeye mecbur oldu. Uzun Hasan Kara-Koyunlu ülkesi (Erzurum, Avnik, Bayburt) üzerine bir baskın yapmak sûretiyle bunu telâfi etmeyi denediyse de, Erzincan'ı alamaması üzerine Diyarbekir'e döndü.

Uzun Hasan, Erzincan'ı yeniden kuşatması esnâsında attan düşerek ağır surette yaralandı. Cihangir, Āmid havâlisini yağma etme fırsatını elde etti ise de, Uzun Hasan'ın dönmesi üzerine, Kara-Koyunlu Cihan-Şah'a sığınmaya çalıştı. Annesi, Hasan'ı tekrar Diyarbekir'e, Cihangir'i ise, Mardin'e yerleştirdi. Mücâdele çok geçmeden daha büyük çapta yeniden başladı. Uzun Hasan, Erzincan üzerine yürüyüp kardeşinin temsilcisi Arab-Şah'ı Tercan'dan uzaklaştırdı, arkasından Horasan ve

Karacadağ (Diyarbekir'in cenûb-i garbîsinde)'a hücum etti. Kara-Koyunlu Cihan-Şah, emîrlerini Cihangir'e yardıma gönderdi ise de, Uzun Hasan onları 861 ortalarında mağlûb etti (mayıs 1457 ; krş. İbn Taġrîbirdî, nşr. Popper, VII, 485). Cihangir, oğlunu Uzun Hasan'a rehine olarak gönderdi. Urfa'daki diğer kardeşi Üveys de Uzun Hasan'a tâbi oldu. Uzun Hasan, Emîr Hurşid Bey'i (belki amcazâdesi; krş. Müneccim-başı, III, 376) Erzincan'a tâyin etti. Bu kale Şarkî Anadolu'nun anahtarıydı. Bu sıralarda, Hasan, babası Cihan-Şah'a isyan etmiş olan Hasan °Alî'yi himâyesine aldı ise de, kısa zamanda râfızî fikirleri yüzünden onu kovmak zorunda kaldı. Bu hâdiseler, 858—861 yılları arasında vuku bulur. Bu yıllardan sonra Hasan, sür'atle yükselmeye ve komşu topraklarda te'sirini kuvvetle hissettirmeye başlamıştır.

Şarkî Anadolu'daki harekât: Uzun Hasan, Fırat nehri üzerindeki Hısn Keyfâ'yı, Eyyûbî (bk. *Şaraf-nāma*, II, 149-155) soyundan gelen meliklerden alıp, burayı oğlu Halîl'e verdi; bunu müteâkıp Siird ve (Bohtân'daki) Haysem işgal edildi (bk. *Şaraf-nāma*, , II).

Uzun Hasan, Karaman ve Trabzon arasında: Uzun Hasan'ın başarıları onu, garpta Fâtih'in idâresinde Anadolu'daki beylikleri henüz yeni hâkimiyeti altına alan Osmanlılarla ihtilâfa sürükledi. Osmanlılar tarafından ciddî bir şekilde tehdit edilen Karaman [b. bk.] emîrleri şark komşuları Uzun Hasan'la bir ittifaka teşebbüs ettiler. Uzun Hasan ise, o sırada son günlerini yaşayan Trabzon İmparatorluğunun işleri ile meşguldü. 1458'de Trabzon'un son imparatoru Davîd, kardeşi ve selefi Kalo-Ioannes'in Katerina adındaki kızını (Avrupa'da daha ziyade Despina Hatun adıyla bilinir; krş. Venedikli seyyahlar) Uzun Hasan'a verdi. Trabzon'un Gürcistan'la yakın irtibatı vardı ve bu arada Roma ve Venedik, bu iki hıristiyan devletiyle yakından alâkalanmakta idi. İslâm kaynakları, bu milletlerarası siyâsî menfaatler ortaklığını tamamen ihmâl ederler (krş. W. Miller, *Trebizond, the Last Greek Empire*, London, 1926; Uspensky, *Očerki po istorii Trapez. imperii*, Leningrad, 1929).

1457 ve 1460'ta Uzun Hasan tarafından İstanbul'a gönderilen elçiler, rakibinin ihtiraslarını pâdişahdan gizliyemediler (krş. v. Hammer, I, 464—466). Hemen faâliyete geçen Uzun Hasan ansızın Koyul-Hisar kalesini (veya Niksar'ın yukarısındaki Kelkit-suyu'ndaki Koyul-Hisar) zaptedip, Amasya ve Tokat civarlarını yağma etti (krş. Müneccim-başı, III, 376).

Fâtih, Sinop hâkimi İsfendiyâr-oğlu'nu bertaraf ettikten sonra dikkatini Trabzon ve hepsinden önce Koyul-Hisar'a yöneltti. Uzun Hasan kuvvetlerini Kemah yakınında topladı; ancak [Fâtih, onunla savaşmak üzere Erzincan'da Yassı-Çemen'e yürüyüp Uzun Hasan'ın amcazâdesi Hurşid Bey'i mağlûp ve Koyul-Hisar'ı zapt etti. Fâtih'in bu havâlide bulunduğu sırada Uzun Hasan, Çemişkezek Beyi Şeyh Hasan ile annesi Sara Hatun'u elçi göndererek, Trabzon imparatorluğuna hiçbir yardımda bulunmayacağına dâir söz verdi (bk. Chalkokondyles, *Hist. des Turcs*, trc. B. de Vigenere Bourbonnois, Paris, 1620, I, 278; Dursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-feth*, *TOEM*, ilâve, 1330, s. 100; krş. Fallmerayer, *ayn. esr.*, s. 266). Fâtih bir ihtiyat tedbiri olmak üzere, kendisine „vâlide" diye hitab ettiği Sara Hatun'u, Trabzon'un fethine kadar rehine olarak alıkoydu.] Trabzon, buranın gelinine âit olduğunu söyleyen Sara Hatun'un müteaddit ricâlarına rağmen, 865 (15 ağustos 1461)'te alındı ve ülkeleri zaptedilen Komnenoslar, sürgün edildi. Trabzon'da bulunan hazinelerinden bir kısmı, [Ak-Koyunlularla Trabzon imparatorları arasındaki akrabalığı göz önünde tutularak,] Sara Hatun'a verildi (Âşık Paşa-zâde, s. 159 v.d.; Sa'deddin ve Müneccim-başı, III, 376).

Kısa bir duraklamadan sonra, Müneccim-başı (III, 160 v.d.)'ya göre, Uzun Hasan Koyul-Hisar'ı geri alıp, Sıvas civârına kadar ilerledi ise de, Osmanlılar Anadolu'ya girmiş olan bu kuvvetleri mağlûb etti. Uzun Hasan, Türkmen esirleri Osmanlılar elindeki esirlerle değiştirmek ve pâdişah Trabzon'a tasarrufdan vazgeçmesini ricâ etmek üzere, Hurşid Bey'i İstanbul'a gönderdi ise de, bundan bir netice çıkmadı.

Cihan-Şah'ın ve Timurlulardan Ebû Sa'îd'in ölümü: Uzun Hasan çok kısa zamanda iki parlak zafer elde etti. Bu dönemde, Uzun Hasan'ın bütün İran'ı elinde tutan rakibi Kara-Koyunlulardan Cihan-Şah, 871 (1466—1467)'de Diyarbekir üzerine yürüdü (niyetleri için bk. Ferîdûn Bey, I, 273'teki Fâtih'e mektubu). Uzun Hasan kuvvetlerini topladı ve Mardin'den takviye aldı.

1 rebîülâhır 872'de Cihan-Şah, Muş ve Çapakçur'a vardı. Burada öncüleri Uzun Hasan'ın oğlu Halil tarafından mağlûb edildi. Cihan-Şah, aşırı soğuk yüzünden askerinin çoğunu serbest bıraktı ve kendisi Kiği'ya döndü. Buradan Erzincan ve Bâlâ-rûd (Kelkit ?) vâdisine varmak istedi (13 rebîülâhır 872=2 teşrin II. 1467). Uzun Hasan beklenmedik bir şekilde ona saldırdı ve Cihan-Şah kaçmağa çalışırken hayatını kaybetti. Şarktaki sâha artık müdâfaasız kaldığından Uzun Hasan sâhipsiz bırakılmış olan bu toprakları zaptetmeye başladı. Musul üzerinden, 40 gün kuşattığı Bağdad'a gitti ise de, Azerbaycan'da Cihan-Şah'ın oğlu Hasan Ali büyük bir ordu topladı (*Ḥabîb al-siyar*, III, 234: 180.000 ?) ve yardımını istediği Timurlu Ebû Sa'îd ise, şâban 872 (mart 1468)'de Horasan'dan yola çıkarak, bütün Irak-ı Acem'e vâliler tâyin etti. Hasan Ali'nin bâzı emîrlerinin hıyaneti yüzünden Marand'de toplanan ordusu dağıldı ve Uzun Hasan, Karabağ [b. bk.]'a kadar ilerleme fırsatını buldu. Bu arada Ak-Koyunluların Timurlulara sadâkatini bildiren Uzun Hasan'ın muhâlefetine rağmen, Ebû Sa'îd, Miyâna'ye ulaştı ise de burada kış bastırdı. O, Uzun Hasan'ın çekilmeğe mecbur olduğu Karabağ'da kışı geçirmeyi düşündü; ancak Aras'a ilerleyişi felâketli oldu ve Mahmudâbâd'da Uzun Hasan'ın muhâsarası altına düştü. Ebû Sa'îd'in annesi tarafından yürütülen müzâkereler bir netice vermedi. Ebû Sa'îd kaçtı ise de, 16 recep 873 (11 şubat 1469)'te yakalandı. İki gün sonra tahta oturmasını te'yîd için Uzun Hasan, esirini nazik bir şekilde karşıladı; fakat Ebû Sa'îd, 22 recepte rakibi Emîr Yâdigâr Muḥammed b. Sulṭân Muḥammed b. Baysungur'a teslim edildi, o da Ebû Sa'îd'i öldürdü. Ebû Sa'îd'in emîrleri, Uzun Hasan'ın yardımı ile Hüseyn-i Baykara'ya karşı mücâdele eden Yâdigâr'ın kumandası altına verildi. Hüseyn-i Baykara geçici olarak Herat'tan sürüldü (6 muharrem 875) ise de, Uzun Hasan'ın oğulları (Öleng Rādkān'daki Halîl ve Kuhistan'da Zeynel)'nın tazyiki, Yâdigâr'a karşı bir isyan çıkmasını tahrîk etti ve Yâdigâr, Sultan Hüseyn-i Baykara tarafından tahttan indirilip idâm edildi.

Ebû Sa'îd'in ölümünden sonra, Horasan Timurluları tamamıyle mahallî bir hânedan olarak kaldı. Diğer taraftan Uzun Hasan'ın nâibleri, Kirman, Fars, Luristan, Hûzistan ve Kürdistan dâhil olmak üzere İran'ın geri kalan kısmını işgal ettiler (Uzun Hasan'ın Fâtih'e gönderdiği mektuplarındaki iktâ tevzii ile ilgili mühim teferruat için bk. Ferîdûn Bey, I, 275 ve 276; *Ḥabîb al-siyar*, III, 330). Kara-Koyunlu Hasan Ali, Hemedan'a çekildi ise de, burada baskına uğradı ve Uzun Hasan'ın kuvvetleri tarafından öldürüldü (873 = 1468, bk. *Ḳuṭb-Şāhlar tarihi*, Bibl. Nat., Fars. yazmalar nr. 174, var. 16b). Bu sırada Bağdad, Musul vâlisi büyük emîr Halil Bey tarafından zaptedildi (krş. Ferîdûn Bey, II, 276).

Bu büyük başarılardan sonra, Asya'da sâdece Uzun Hasan'ın, Osmanlıların ilerleyişini durduracak güçte olduğuna kimsenin şüphesi kalmamıştı. Osmanlıların düşmanları olarak Karaman beyleri ile aralarında bilhassa Venedikliler olmak üzere hıristiyanlar, bu yeni kuvvetten faydalanma yolunu aradılar.

Venedik siyâseti: Venedik senatosu, 2 kânun I. 1463'te teklif olunan Uzun Hasan'la ittifak planını kabûl etti. L. Quirini bu maksatla İran'a gönderildi. 13 mart 1464'te Uzun Hasan'ın gönderdiği ilk elçi Azimamet (Hacı Mahmat) Venedik'e gelerek 6 ay kaldı. 1465'te Kasım Hasan (?), Uzun Hasan'dan bir mektupla geldi. Müzâkereler bir müddet kesilmişken, 264 sene Venediklilerin elinde kalmış olan Eğriboz'un Osmanlılar tarafından 1469-1470'te fethi, Venedik hükûmetini telâşa düşürdü. Şubat 1471'de Quirini, Uzun Hasan'ın elçisi Mirath (Murad), Nicolo ve Chefarsa adlı kimselerle birlikte İran'dan döndü [(gelen elçiler Venedik'ten sonra Papalık ve Napoli kırallıkları nezdinde de teşebbüslerde bulunarak ittifak akd etmek istemişlerdir; bk. E. Cornet, *Le guerre dei Veneti...*, Viyana, 1856, s. 23; Vertot, *Histoire des Chev. de Malthe*, Paris, 1777, III, 41 v.d. Krş. G. Berchet, *ayn. esr.*, s. 1 v.d., 116 v.d.)] Venedik'in, Uzun Hasan'ın karısı Despina Katerina'nın anne tarafından yeğeni olan asîl Caterino Zeno'yu İran'a göndermesi de bu zamana rastlar. 20 nisan 1471'de Zeno, Tebriz'e vardı. Aynı yıl Hacı Mahmat (Azimamet), silâh ve cephane istemek üzere Venedik'e geldi. Bu defa Giosafa Barbaro, Uzun Hasan için 6 büyük havan topu (*bombarde*), 600 arkebus (*spingarde*), tüfekler (*schioppetti*) ve cephane götürmek üzere İran'a gönderildi. Zabitleriyle birlikte 200 piyade, bu nakliyata refakat etti. Barbaro'ya verilen gizli tâlimâtta (11 şubat 1473) İran'ın lehine, Venedik'in, Boğazlara kadar bütün Anadolu'daki haklarından vazgeçmeye mecbur bırakılıncaya kadar, Osmanlılarla hiçbir sulh yapmayacağı ifâde edilmişti. Barbaro, Kıbrıs'a varınca, burada Karaman beylerinin ricası üzerine Silifke ve sâhildeki diğer iki noktayı işgal için P. Mocenigo'nun kumandasındaki Venedik donanmasının hârekâtına katıldı.

Zeno'nun İran'da büyük bir faâliyet gösterdiği bu sırada, Avrupa kaynaklarına (Jorga, *GOR*, II, 164) göre, daha 1472'de Uzun Hasan'ın himâyesine sığınmış olan, son Komnenos imparatorunun yeğeni, Trabzon bölgesini istilâ etmişti (bk. Avalov).

Anadolu seferi: Venediklilere muvâzi olarak Karamanlılar da Uzun Hasan'ı vaziyet almağa zorluyorlardı. Ishak'ın halefi Pîr Ahmed'in talebi üzerine [Uzun Hasan, 1471'de Karaman-ili'ne Zeynel Bey kumandasında kuvvetler sevk etti. Ertesi sene Ak-Koyunlu beylerinden (İdris'de: Vezirlerinden) Bektaş-oğlu Ömer Bey Musullu'yu (Zeno'da: Amarbei Coiusultan Nichenizza) göndererek, Osmanlıların ipek gümrüğü ihdâs ettikleri Tokat'ı yağma ve tahrip ettiren, Uzun Hasan'ın yeğeni Yusufça Bey, yanında Karaman beyleri Pir Ahmed ve Kasım bey olduğu halde Orta Anadolu'da ilerlemeye başladı (bk. Âşık Paşa-zâde, s. 177; Dursun Bey, s. 146; Sâdeddin, I, 523; Angiolello, *Historia Turchesca*, s. 47, 50)]. Caterino Zeno (s. 18 v.d.), bu harekâtın bir kısmına bizzat şâhit olmuştur (Mısırlıların elinden Bîra [Birecik]'yi alma teşebbüsü belki bu sefere rastlar). Bir müddet sonra Yûsufça Mîrza, Karaman ve Hamîd-elleri üzerine yürürken, Ömer Bey, Diyarbekir'e döndü. [Fakat Karaman vâlisi Şehzâde Mustafa ile lalası Gedik Ahmed Paşa ve Anadolu Beylerbeyi Davud Paşa, Ak-Koyunlu hücumlarını durdurup, Yusufça Mîrza'yı Konya civârındaki Eflâtun Pınarı'nda esir etmeğe muvaffak oldular.]

Osmanlılarla savaşın yeniden başlaması: Fâtih bu hâdiseleri ve şüphesiz haberdar olduğu siyâsî faâliyetleri dikkatle tâkip ediyordu (bk. Feridûn Bey, s. 285 ve İbn İyās, II, 145). Uzun Hasan'ın miektupları gittikçe ağır bir ifâdeye büründü (bk. Feridûn Bey, I, 278'de sultanı küçük düşürücü *İmārat maʾāb* ünvânı verilmiştir; Fâtih verdiği cevabında, ona samîmâne *Sardār-ı ʿacam* diye hitab etmektedir). Fâtih 877 (1472) sonbaharında İstanbul'dan Anadolu yakasına geçti, ancak soğuk kış onun burada ilerlemesini önledi. Fakat, 14 rebîülevvel (19 ağustos 1472)'e kadar, Şehzâde Mustafa ve emrindeki 60.000 kişilik ordusu ile Anadolu Beylerbeyi Davud Paşa, Konya'nın garbındaki Kır-eli mıntıkasında Türkmenleri imhâ etmişti.

Pâdişah, şevval 877 (mart 1473)'de yola çıktı. Ordusunun bütün mevcûdu 100.000 kişi idi (bk. Hoca Sa'deddin, I, 529; bu rakam Osmanlı ordusunun içinde imiş gibi yazan Angiolello tarafından da te'yid edilmiştir, s. 79-80). Öncülerle birlikte gönderilen meşhur akıncı [b. bk.] Mihal-oğlu Ali-Bey [b. bk.], Kemah'ı yağma etti ve bu bölgedeki Ermenileri esir aldı.

1473 temmuzunun sonunda Erzincan bölgesine varan Uzun Hasan, Fırat'ın sol kıyısındaki tepeleri karargâh edindi ve Hâs Murad Paşa tedbirsizce nehri geçtiği zaman, Uzun Hasan onu kuşatıp mağlûb etti. Hâs Murad, Fırat'ta boğuldu ve Osmanlıların kaybı 12.000 kişiyi buldu (Angiolello). Uzun Hasan'ın maiyetindeki Caterino Zeno, bu ilk karşılaşmanın tarihini 1 ağustos 1473 olarak verir. Savaş meydanı Tercan bölgesinde idi. Hâs Murad'ın yararlanmak istediği Fırat civârındaki ovalar Pekeriç düzlüğünde başlar. Hoca Sa'deddin (I, 535) fazla tafsilât vermez, ancak Angiolello (ve Zeno)'ya göre seferden vazgeçme temâyülünde olan Osmanlılar, Fırat vâdisinden ayrılıp, Bayburt'u sağda bırakarak açıkça garba dönmek niyetiyle şimâlden Trabzon'a giden yolu tuttular. Ancak Osmanlı ordusu, Uçağızlı bölgesinde (muhtemelen Erzincan'ı Kelkit-suyu havzasından ayıran dağların şimâlinde) bulunduğu sırada, Uzun Hasan kuvvetleri Osmanlıların sağ kanadındaki Otlukbeli (Fırat vâdisini Çoruh kaynaklarından ayıran bir dağ) tepelerinde göründü. Osmanlılar savaşı kabûl etti ve 16 rebîülevvel 878 (12 ağustos 1473; Zeno'ya göre 10 ağustos 1473)'de Ak-Koyunlular bozguna uğradı. Uzun Hasan'ın serdârı Kâfir Ishak (hıristiyan?; Zeno'ya göre Ak-Koyunlu ordusunda Gürcüler vardı) da Uzun Hasan'ın oğlu olan Zeynel gibi, muhârebe meydanında öldü. Uzun Hasan kaçtı; ancak firar Sa'deddin'in iddia ettiği kadar sür'atli değildi; zîrâ Zeno'nun 18 ağustos 1473 günkü raporu, Uzun Hasan'ın karargâhının bu tarihte Erzincan'dan 4 günlük mesâfede bulunduğunu gösterir. Her ne olursa olsun Osmanlılar, ateşli silâhları sâyesinde parlak bir zafer kazandılar. Esir alınan san'atkâr ve ustalar İstanbul'a getirildi. Uzun Hasan'ın savaşa sürüklediği Kara-Koyunlular hürriyetlerine kavuştular; arta kalan Türkmenler, pâdişahın emri üzerine ölüme mahkûm oldular (*ḳatl-i ʿāmm*). Koyul-Hisar'ın yukarısında Kelkit-suyu üzerindeki [Şebin-] Kara-Hisar kumandanı olan Dârâb Bey, Uzun Hasan'ın mağlûbiyetini öğrenince, kaleyi Osmanlılara teslim etti. O sırada işgal edilecek bölgeleri elde tutmanın güçlüklerini izah eden Veziriâzam Mahmud Paşa'nın tavsiyesi üzerine, Pâdişah, Uzun Hasan'ı tâkib etmekten vazgeçti; fakat sonradan bu kararından ötürü pişman oldu ve veziriâzam, mevkiini kaybetti (bk. Hoca Sa'deddin, I, 521-544).

Uzun Hasan bu mağlûbiyetiyle kayda değer bir arâzi kaybetmedi, ancak hatırı sayılır manevî bir darbe yemişti. Uzun Hasan, savaştan sonra yeniden Osmanlılara hücûma geçeceğini („cavalcheremo adosso") Venedik'e bir yazı ile bildirdi (Berchet, s. 137) ve aynı zamanda Caterino Zeno'yu, kendisini iltizam etmelerini sağlama vazifesiyle Avrupa devletleri nezdine gönderdi. Zeno, Polonya ve Macar elçileri ile birlikte geri döndü.

İttifaka büyük ehemmiyet veren Venedik hükûmeti, sekreter P. Ognibene'yi İran'a gönderdi. Müteâkiben, Papa ve Sicilya kralının temsilcilerini Rodos'ta bırakan Barbaro, yola çıktı ve 12 nisan 1474'te Tebriz'e vardı. Son olarak da yeni bir elçi olan A. Contarini 13 şubat 1474'te Venedik'ten ayrılıp, 4 ağustos 1474'te Tebriz'e, 4 teşrin II. 1474'te İsfahan'a ulaştı. Burgonya dükünü temsil ettiğini söyleyen Bolonya'lı Papaz Lodovico'nun da İran'da olduğu bilinmektedir. Ancak bu defa elçiler, Uzun Hasan'dan kesin birşey elde edemediler.

Bu arada Uzun Hasan, oğlu Uğurlu Mehmed'in isyanını bastırmak üzere Şîrâz'a gitmişti. Tebriz'e dönüşünde kendi kuvvetlerine (25.000 ?) önünde geçit resmi yaptırdığı ve Osmanlılara karşı seferin ilerdeki bir tarihe bıraktığını söylediği Contarini'ye, dönmesi için izin verdi (26 nisan 1475). 880'de İran'daki veba salgını büyük bir felâkete sebep oldu ve Uzun Hasan'ın kuvvetleri kardeşi Üveys'e karşı harekâta geçmek zorunda kaldılar. Üveys mağlûb edilip, Urfa'da öldürüldü (İbn İyās, II, 160). Kısa zamanda ümitlerinin sağlam bir temele dayanmadığını gören Venedikliler, Uzun Hasan'ın ölümünden bir yıl geçmeden Osmanlılarla sulh imzâladılar (kânun I. 1478).

Gürcistan'la ilgili hâdiseler: Müneccim-başı'ya göre, Uzun Hasan 871 (1466), 877 (1472 yazı ?)'de ve Osmanlılar tarafından mağlûbiyetinden sonra olmak üzere 3 defa Gürcistan'ı istilâ etti. *Cihān-ārā*'ya göre, son sefer, 881 (1476/1477)'de vuku buldu. Gürcülerle yapılan müzâkerelerde, Barbaro (s. 90), görgü şâhidi olarak hazır bulundu. XV. asır Gürcü kaynakları çok karışıktır (Brosset, *Histoire de la Géorgie*, II/1, 12, 249). Kartli kıralı Konstantine III. (1469-1505)'in, rakipleri olan İmereti Bagrat'ı ile Akıska Atabeyine (Ḳware > Ḳorḳora) karşı Ak-Koyunluların desteğinden faydalanmış olduğu görülür.

Mısır'la ilgili hâdiseler: Uzun Hasan'ın esas iktâ'ı (Diyarbekir) ile Mısır sultanlarının toprakları arasındaki sınırı, umûmiyetle Fırat'ın dirseğini tâkip eder. Yalnız (Weil tarafından faydalanılmış, *Geschichte d. Chalifen*, V) Mısırlı tarihçiler Ak-Koyunlular ve Burcî Memlûkler arasındaki sıkı münâsebetlerden bahsederler. Osmanlılarla olan rekabet, Uzun Hasan'ı Kahire hükümdarı hakkında çok mültefitâne bir şekilde davranmaya zorladı (861=1456'dan itibâren bunlara dâir kayıtlar var); diğer taraftan o, Venediklilerle irtibat sağlamak için Akdeniz'e bir çıkış aramak zorunda iken, Mısır ve Suriye hükümdarlarına âit olan Fırat'ın sağ kıyısındaki topraklar ona bir engel teşkil ediyor, bu sebeble Uzun Hasan, Memlûklerin aleyhine, topraklarını genişletmeye gayret gösteriyordu.

868'de (Fırat'ın sağ kıyısında, Malatya'nın cenûb-i şarkîsindeki) Gerger kalesini ele geçiren yerliler, anahtarlarını Uzun Hasan'a verdiler. O da, kaleyi, 869 (1465)'da Haleb vâlisine iâde etti; ancak buna karşılık, o tarihte Dulkadırlı Arslan'ın işgalinde bulunan Harput'u aldı ve Elbistan'ı yağmaladı [bk. madd. ELBİSTAN ve DULKADIRLILAR].

877 (1471)'de Uzun Hasan'ın kuvvetleri Kâhta [b. bk.] ve Gerger'i işgal etti; ancak Kayıtbay [b. bk.] tarafından gönderilen Emîr Yeşbek al-Davâdâr, Ak-Koyunluları Birecik (Bîrā; bk. İbn Iyās, II, 140-144 ve Behnsch, *Sub anno* 1783 [1471])'den uzaklaştırdı. Kahire'ye gönderilen Osmanlı elçisi, hıristiyanların müttefiki olan Uzun Hasan'a karşı duyulan hıncı tahrîk etti ise de, Kayıtbay ihtiyatlı davrandı. 877 (1473)'de Irak hac emîrleri olan Emîr Rustam ve Kadı Aḥmed b. Vacîn, Medine'de hutbenin *al-Malik al-ʿÂdil Ḥasan al-Ṭavil Ḫādim al-ḥaramayn* adına okunmasını istedi, fakat Mekke emîri Muḥammed b. Barakāt (bk. mad. MEKKE, s. 639), Rustam ve arkadaşını tevkif ederek Kayıtbay'a gönderdi; Kayıtbay, Uzun Hasan'ı memnun etmek için (İbn İyās, II, 145-146) birkaç ay sonra onları serbest bıraktı. 880'de, babasından kaçan Uğurlu Mehmed, Haleb kuvvetleri tarafından desteklendi ise de, bu kuvvetler ağır bir mağlûbiyete uğradı (*ayn. esr.*, II, 152). 882'de Kayıtbay, Fırat sınırına gitti ve durumu eski haline getirdi (*ayn. esr.*, II, 176).

Uzun Hasan'ın ölümü: Uzun Hasan, Tiflis'den döndükten sonra hastalandı ve 54 yaşında olduğu halde 882 yılının ramazan bayramı arifesinde Tebriz'de öldü (5-6 teşrin II. 1478 gecesi; 6 kânun II. deki hıristiyan yortu gecesine rastlayan bu tarih, Barbaro'nun [s. 93] ifâdesine tamamen uymaktadır).

Tarihçiler (*Ḥabīb al-Siyar*, III, 330; *Cihān-ārā*; Müneccim-başı, III, 165) onun adâlet ve dindarlığından takdirle bahsederler. O birçok hayır müesseseleri (*ḫayrāt va-ḥasanāt*) vücuda getirdi (Tebriz'deki câmii için bk. mad. TEBRİZ). Davvānī'nin *Aḫlāḳ-i Calālī* adlı eseri Uzun Hasan'a ithaf edilmiştir (krş. Rieu, *Catalogue*, s. 443ᵃ). Hey'et âlimi Ali Kuşçu, Uzun Hasan'ın sarayında yaşamış ve elçi olarak İstanbul sarayına gönderilmiştir (Rieu, *ayn. esr.*, s. 456ᵇ; Müneccim-başı, III, 164).

Âilesi: Ak-Koyunlu hükümdar âilesinin kanı oldukça karışıktır. Kara Osman'ın annesi bile Trabzon prensesi Maria idi (bk. Michael Panaretos, *Veḳayiʿâme*, nşr. Fallmerayer).

Uzun Hasan'ın 34 yaşında iken evlendiği Despina'nın onun ilk karısı olmadığı muhakkaktır; Despina'nın yeğeni Caterino Zeno, kendisini 1471'de ziyâret ettiği zaman, Despina, saraydan uzakta Harput'ta yaşamaktaydı. Despina hıristiyan olarak kalmış olup, Diyarbekir'deki bir kilisede gömülmüştür (Barbaro, s. 84). Angiolello (s. 73)'ya göre, Uzun Hasan'ın ondan bir oğlu ve 3 kızı olmuştur. Despina'dan dünyaya gelen oğlu (Jacob ?) babasının ölümünden sonra (?) erkek kardeşleri tarafından boğulmuş olmalıdır. Despina'nın kızı Martha (*Silsilat al-nasab-i Ṣafavīya*, Berlin baskısı, Begi-Ākā; *Ḥabīb al-siyar*: Ḥalîma Begi Ākā ve Müneccim-başı: ʿÂlam-Şāh Begüm), Erdebil şeyhi Haydar'la evlendirilmiş olup Safevîlerden Şah İsmail I.'in annesidir (Şeyh Haydar'ın annesi, Hadîce Begüm ise, Uzun Hasan'ın kız kardeşidir).

Uzun Hasan'ın en büyük oğlu olan Uğurlu Mehmed bir câriyeden doğmuş (bk. İbn İyās, II, 160; Caterino Zeno, s. 36; Contarini, s. 173), 879 (1474)'da Şîraz'daki bir ayaklanmadan sonra Sultan Bayezid'e sığınmış ise de, babasının emri üzerine nihâyet İran'da öldürülmüştür (İbn İyās, II, 59).

Uzun Hasan'ın baş zevcesi (*Mahd ʿulya*), hükûmette çok tesirli bir rol oynayan Selçuk-Şâh Begüm'dür (bk. *Taʾrīḫ-i Amīnī*, var. 198ᵇ). Bunun oğulları Sultan Halîl, Yakub ve Yusuf (ve muhtemelen Mesîh)idi. Zeynel'in annesinin ismi bilinmemektedir.

Uzun Hasan'ın vezirleri: Şams al-Dīn Muḥammed b. Sayyid Aḥmed, Burhān al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd Kirmānī ve Macd al-Dīn Şirāzī (*Ḥabīb al-siyar*, III, 330) idi.

Bibliyografya: [Uzun Hasan'ın Rodos şövalyelerine, Kıbrıs kıralına gönderdiği Arapça mektuplar için bk. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi E. nr. 8344, 9662, 7076, 11485 (Uzun Hasan, bu mektubunda, kendini Kisrâların halefi olarak görüyordu); Farsça mektupları, ayn. arş. E. nr. 3127, 9522, bu mektuplarda Ak-Koyunlu damgasını ⟋□ kullanmaktadır (bu damga paralarında da görülmektedir, bk. A. Tevhid, *MKIK*, IV,

475); Uzun Hasan 'ın gönderdiği mektuplardan bir kısmı da Münşeât mecmualarında yer almaktadır, msl. bk. Ayasofya kütüp., nr. 3986, 46b]. Abū Bakr Ṭihrānī, *Kitāb-i Diyarbakriyya* [nşr. Necati Lugal-Faruk Sümer, 1962, I-II]; Müneccim-başı 'nda bu eser, *Tārīh-i Bayānduriya* adıyla geçmektedir; ʿAbd al-Razzāḳ, *Maṭlaʿ al-saʿdayn*, nşr. M. Şafiʿ-i Lāhūrī, Lahor, 1365 (1946); Faẓl Allāh b. Rūzbihān, *Tārīh-i ʿālām-ārāy-i Amīnī*; Ḫvândmīr, *Ḥabīb al-siyar* (Tahran, 1271), III, 330 (kısa bir bahis), 233—237, 251 v.d., 389 (devrin meşhurları); İbn İyās, *Badāʾiʿ al-ẓuhūr fī vaḳāʾiʿ al-duhūr* (Kahire, 1311), II; Aḥmed al-Gaffārī, *Cihān-ārā* [(Tahran, 1342 hş.), s. 252 v.d.]; Âşık Paşa-zâde, *Tārīḫ* (İstanbul, 1332); Hoca Sa'deddin, *Tāc al-tavārīḫ* (İstanbul, 1279), I, 476—484 (Trabzon 'un zaptı), 521—544 (Uzun Hasan 'la savaşlar); Cannābī [*al-ʿAylam al-ẓāhir*, Arap. yazm., Nuruosmaniye kütüp., nr. 3100, II; Muâlî, *Hünkâr-nâme*, Hazine kütüp. nr. 1417, 12a v.d.; Neşrî, *Cihân-nümâ*, nşr. F. Taeschner, I, 207 v.d.; İbn Kemal, *Tevârîh-i âl-i Osman*, nşr. Ş. Turan, VII, 320 v.d.; İdris-i Bitlisî, *Haşt Bahişt*, Nuruosmaniye kütüp., nr. 3029, 457a v.d.]; Müneccim-başı, *Ṣaḥāʾif al-aḫbār*, III, 154—167, 377, 387; Feridûn bey, *Munşaʾāt al-salāṭīn*, İstanbul, 1274, I, 274—288; Chalcocondylas, Bonn tab'ı, 1843, s. 166 v.dd. (Ak-Koyunluların komşuları ile olan münâsebetlerine dâir çok müphem bilgiler), 461—497 ve tür. yer. (Despina ile Komnenosların aralarında cereyan edip, İstanbul 'a götürülen Komnenosların idamına bahâne teşkil eden muhâbere); Ducas, s. 339 (1457 sefâreti hakkında tafsilât); Behnsch, *Rerum seculo XV in Mesopotamia Gestarum liber*, Breslau, 1838 (ilgi çekici tafsilât).

Fallmerayer, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt* (Münih, 1827), s. 258 v.dd.; Hammer, *G O R*, I, 464—468, 499—512; E. Cornet, *Lettere al Senato Veneto de Giosafatte Barbaro, ambasciadore ad Usunhasan di Persia* (Viyana, 1852); ayn. mll., *Le guerre dei Veneti nell' Asia 1470—1474* (Viyana, 1856); G. Berchet, *La Repubblica di Venezia e la Persia*, Torino, 1865 (mükemmel bir araştırma olup, aynı ad altındaki zeyli *Raccolta Veneta*, seri I (Venedik, 1866), I, 5—62); Weil, *Geschichte d. Chalifen* (1862), V, 275, 296 v.d., 307 v.d., 311 v.d., 337 v.dd., 340 v.d. (Mısır 'la münâsebetler hakkında); *Works issued by the Hakluyt Society* 'nin XL. cildi (1873): Barbaro, *Contarini* (Uzun Hasan 'ın toprakları hakkında bir zeyille birlikte), Zeno 'nun seyahatlerinin ve aynı zamanda Angiolello 'nun hâtıralarının İngilizce tercümesini ihtivâ eder (Bu maddede Venedikli seyyahların bu tab 'ından faydalanılmıştır.); Jorga, *G O R* (Gotha, 1909), II, 95—104, 160—168; Browne, *A Literary History of Persia*, III, 404—414; Avalov, *Iz istorii vostoçnago voprosa v XV stol., Sbornik v čest Struwe* (Prag, 1925), s. 241—252; [W. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Güneyd*, trc. T. Bıyıklıoğlu; Şehabeddin Tekindağ, *Son Osmanlı Karaman münasebetleri*, *T D*, 17-18 (1963), s. 53 v.d.; *İ A*, mad. TRABZON.]

(V. MINORSKY.)

[Bu madde M. C. ŞEHABEDDİN TEKİNDAĞ tarafından ikmâl olunmuştur.]

UZZÂ. AL-ʿUZZĀ, Eski Arap ilâhesi olup adı „kuvvetli, kudretli" mânasınadır. Bu ilâhenin bilhassa Ġaṭafān (krş. Yāḳūt, I, 296) 'larla alâkası vardı. Ancak asıl mâbedi, Ḥassān b. Şābit (nşr. Hirschfeld, XCI, 3) 'in işâret ettiği gibi, Tâif'ten Mekke 'ye giden yol üzerinde (Yāḳūt, IV, 765 v.dd.) Naḫla vâdisinde bulunuyordu. Bu mâbet, birinde dişi tanrının tecelli ettiği üç samura (yayvan akasya) ağacının içindeydi. Ayrıca mukaddes taşı (Vāḳidī, trc. Wellhausen, s. 35, 6) ile kurban kanlarının akıtıldığı Ġabġab denilen mağara da buraya dâhildi (İbn Hişām, s. 55, 6). Bunun yanında birkaç yerde (meselâ İbn Hişām, s. 839) zikredilen ve Wellhausen 'a göre, diğer bir ʿUzzā mâbedi ile karıştırılan bir „ev" den bahsedilir. Mâbet muhâfızları Sulaym 'li Banū Şayba 'lerdi; ʿUzzā 'ya ibâdet âdeti, Bedevî kabileleri Ḫuzāʿa, Ġanm, Kināna, Balī, Ṣaḳīf, bilhassa ilâheye mümtaz bir yer veren Kureyşliler arasına bu merkezlerden yayılmıştı. Bu ilâhe, Kureyşlilerde al-Lāt [b. bk.] ve Manāt [b. bk.] ile birlikte bir teslis teşkil edip, bu hey'et içinde en genç mâbut iken sonradan hepsinin başına geçmiştir. Mekkelilerin bu üç ilâheyi „Allah 'ın kızları" diye zikretmesi Muhammed 'i, onlarla yaptığı bir anlaşmayı bozarak [bk. mad. MUḤAMMED] şiddetli bir münâkaşaya sürüklemişti. *Kur'ân*, LIII, 19 v.d. 'da bu üçünün zikr ediliş tarzı, Manāt 'ın diğer ikisinden daha aşağı bir derecede olduğunu göstermektedir; al-ʿUzzā ile al-Lāt-'ın çok defa ayrı ayrı zikr edilmeleri (Ṭabarī, I, 851; İbn Hişām, s. 145, 7, 206, 2, 871, 6, burada ayrıca Vadd zikredilmektedir) buna uygun düşer. Abū Sufyān, hicretin 3. yılında Muhammed 'e saldırmak üzere sefere çıktığı zaman al-ʿUzzā ile al-Lāt 'ın timsallerini yanına almıştı (Ṭabarī, I, 1395). Bunlardan al-ʿUzzā 'nın Mekke 'nin koruyucu ilâhesi olarak esas rol oynadığı, Abū Sufyān 'ın şu hitabından anlaşılmaktadır: „al-ʿUzzā sizinle değil bizimledir" (Ṭabarī, I, 1418; krş. buna mukabil: İbn Hişām, s. 582 'de: Ayağa kalk Hubal); aynı şey İbn Hişām s. 145 'te Zayd b. ʿAmr 'ın „ʿUzzā ile iki kızı" 'ndan bahsettiği bir şiirinden de anlaşılmaktadır, bununla al-Lāt ile Manāt 'ın kasdedilmiş olması mümkündür.

Asıl Arabistan 'ın dışında, ʿUzzā 'ya, Ḥīra 'daki Laḫmī 'ler tapmıştır. Munẕir IV. onun adına yemin eder (*Kitāb al-Aġānī*, II, 21, aşağıdan 5) ve *Ḥamāsa*, s. 116 'ya göre Laḫmī 'lerin emîri Nuʿmān, bir kavgayı bastırmak üzere adamlarını onun yanına gönderir. Burada ona tapma korkunç bir şekil arzeder. Munẕir IV., ona 400 esir rahibeyi ve başka bir vesîle ile esir aldığı Cafnī 'li Ḥāriş 'in bir oğlunu kurban etmiştir.

Ayrıca ʿUzzā adı nâdir de olsa Süryânîlerde de geçer. Nilus 'un bildirdiğine göre, umûmiyetle bunlar ʿUzzā 'nın yerine Sinai manastırını basan Yahudiler gibi, *Kavḳabtā* „dişi yıldız" tâbirini kullanır ve bununla bilhassa sabah yıldızını kasdederler. Arapların genç Theodulos 'u sabah yıldızına kurban etmek istemeleri bu görüşe uygun düşmektedir. Bununla ʿUzzā 'nın mâhiyeti ortaya konmuş sayılabilir. Ancak bu arada mühim olan, bu sûretle bu ilâhe hakkında saf Arap görüşünün mü, yoksa hem-hudut memleketlerde iki ayrı görüşü uzlaştırmak gibi bir tutumun mu bahis konusu olduğu husûsudur. Aynı sual ʿUzzā 'nın „Göğün kıraliçesi" ile aynîleştirilmesinde de ortaya çıkmaktadır. (Jer. [Eremia ?], VII, 18; XLIV, 17—19; Antakyalı İsḥāḳ, *Opera*, nşr. Bickell, I, 210, 220, 244). Bu ad Süryânîlerde geçmektedir; aynı şekilde Eremia 'da kadınların damlarda kurban edilmesine dâir verilen bilgilerle, İsḥāḳ 'da Araplar hakkında zikr edildiği gibi, bu ilâhe adına Araplarda çörek yapıldığı sâbit olmaktadır (ayrıca bk. Wellhausen, *Reste*, s. 41). Fakat bütün bunların yabancı bir yerden alınmış olması mümkündür (nitekim Eremia 'da geçen *Kavvānîm* tâbiri, Âsurca İstar 'a tapmakla ilgili *Kamanu* 'ya bağlanabilir). Bu sebeple, ʿUzzā 'nın Arapça 'da ifâde ettiği kesin mânanın çözülmemiş olması tabiîdir.

Mekke 'nin zaptından sonra Peygamber ʿUzzā mâbedini tahrib etmek üzere Ḫālid b. al-Valīd 'i gönderdi. Burada son râhip olarak, Vāḳidī 'ye göre, Aflaḥ b. Naṣr al-Şaybānī; İbn al-Kalbī 'ye göre ise, Dubayya b. Ḥarma bulunuyordu. Bundan sonra bu ilâheye tapmak ortadan kalktığı gibi ʿUzzā ile teşkil edilen has adlar da kullanılmaz oldu. Fakat ʿAzīz, Allah 'ın isimlerinden biri olduğu için buna tekabül eden ʿAbd al-ʿAzīz erkek adı olarak devam etmiştir.

Bibliyografya: İbn al-Kalbī, trc. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, s. 34—45; İbn Hişām (nşr. Wüstenfeld), s. 55, 145, 7, 206, 2, 839, 871, 6 (krş. II, 46); Vāḳidī (trc. Wellhausen), s. 350 v.d.; İbn Saʿd (nşr. Sachau), I, 5, 99; Ṭabarī (nşr. de Goeje), I, 1648 v.d.; Yāḳūt, *Muʿcam* (nşr. Wüstenfeld), I, 296; III, 664, 5; IV, 769 v.d.; Land, *Anecdota Syriaca*, III, 24, 247; Prokopius, *De bello Pers.*, II, 28; Rothstein, *Die Dynastie der Laḫmiden in Ḥira*, s. 81 v.d., 141 v.d.

(FR. BUHL.)

Ü.

ÜCDE. UCDA, Fas'ın şarkında, Cezayir sınırına 8 mil uzaklıkta, büyük Angad ovasının cenûbunda bir şehir olup, Mağrāva [b. bk.] Berberî kabîleleri topluluğunun büyük Zenāta kabîlesi reisi Zîrî b. ʿAṭîya tarafından 384 (994) senesinde kurulmuştur. Şehrin kurulmasına yol açan hâdiseleri şöylece hulâsa edebiliriz. Şanhāca ile Zenāta arasındaki savaş sırasında, Zenāta, Maġrib al-Aḳṣā sınırına kadar püskürtüldü. Kurtuba Emevîlerinin taraftarları, husûsiyle Veziriâzam İbn Abî ʿĀmir al-Manṣūr devrinde Berberistan'da imparatorluğun siyâsetini hâlisâne müdâfaa ettiler. Bilhassa faydalı bir müttefik olduğunu iddia eden Zîrî b. ʿAṭîya al-Maġrāvî'nin, kabîlesiyle Fas şehri civârını işgal etmesine göz yumuldu. O da, fırsatı değerlendirerek Zenāta'nın başka bir kolu olan Banū Ifran'ı, yerleşmiş bulunduğu Fas şehrinden çıkarmaya muvaffak oldu. Zîrî b. ʿAṭîya al-Maġrāvî, siyâsetini beğenmediği, Endülüs Emevî vezirine tam bir güveni olmadığı, aynı zamanda Fas çevresinde ve şehrinde kendisini emniyette hissetmediği cihetle, kabîlesinin gerçek sâhası olan Merkezî Magrib'e yaklaşmak arzusuyla, 384 (994)'te Ucda'yi inşâ ederek orasını askerî bir garnizon hâline getirdi; servetini oraya taşıyarak, akrabalarından birini buraya vâli olarak tâyin etti. 424 (1033)'te Banū Ifran'ın, Fas şehrini yeniden işgal etmesi sebebiyle Zîrî'nin haleflerinden biri olan Amîr Hammāma'nın Ucda'ye sığınmasıyla şehrin kurucusunun uzak görüşlülükteki isâbeti ortaya çıktı. al-Bakrî'ye göre, XI. asrın ortalarına doğru (440 = 1048'den sonra) Urtaġnîm (?) reislerinden biri tarafından duvarla çevrili yeni bir mahalle esas şehre katılmıştır. Ulu-câmii ise bu iki kasabanın dışında idi.

Murâbıtların genişleme devrinde, Yūsuf b. Tāşfîn 472 (1079)'de Ucda'yi zaptetmiş, XII. asrın ortalarında ise burası bir Muvahhid şehri hâline gelmiştir. Muvahhidî al-Nāṣir'ın hükümdarlığı sırasında Banū Ġāniya, Murâbıtların nüfûzunu tekrar te'sis etmek gayesiyle Cenûbî Tunus'tan gelip tahribâtını Tlemsen mıntıkasına kadar sürdürünce Ucda'nin istihkâmları da tâmir ve takviye edilmiştir (*Kirṭās*, s. 203; trc. s. 194).

Bununla berâber, ancak „Merkezî Magrib'i Uzak Magrib'den ayıran sınır kalesi" (İbn Ḫaldūn) Ucda, husûsiyle ʿAbd al-Vādid (ler)'in Tlemsen [b. bk.]'de yerleşmelerinden sonra, sevkülceyşî mühim bir rol oynadı. Tlemsen hükümdarlığına bağlı bir şehir olarak Ucda, Fas Merînîlerinin, ırsî düşmanlarının topraklarını işgalleri sırasında onların hücumlarına ilk mâruz kalan yer oldu. 670 (1271)'te Merînî Abū Yūsuf, Ucda yakınlarında Tlemsen hükümdârı Yaġmorāsan'ı yenerek şehri yerle bir etti; Merînî Abū Yaʿḳūb 695 (1296)'te kendi sınır şehri olan Taūrirt'i tahkîm ederek Ucda'yi ele geçirip istihkâmlarını yıktırdı. Ertesi sene de, müstakbel seferlerinin bir üssü hâline getirmek istediği anlaşılan Ucda'yi yeniden inşâ edip, burada bir saray, bir kale ve (ihtimâl ki hâlâ mevcud olan) büyük bir câmi yaptırarak 8 sene süren Tlemsen kuşatmasına başlamıştır. 714 (1314)'te Merînî Abū Saʿîd, mukavemet gösteren Ucda'ye karşı şiddetli bir hücûma geçerek, şüphesiz garnizonu hareketsiz hâle getirmek maksadıyla, şehrin karşısında bir müfreze bırakıp kendisi Tlemsen'e doğru ilerlemiştir. Abu'l-Ḥasan, Ucda'yi 735 (1335)'te kuşatıp ele geçirerek istihkâmlarını yıkmıştır. Tlemsen 772 (1371)'de Merînîler tarafından zaptedilip, Ucda de onların eline geçince, mıntıkadaki Arap kabîleleri, malına mülküne el konmuş olan ʿAbd al-Vādid'lerin tarafını tutarak şehri kuşatmışlardır.

Büyük Maʿḳil kabîlesinden olan bu Ẕavî ʿUbayd Allāh Arapları, bu durumda Tlemsenlilerin dâvalarını destekleselerdi durum böyle olmayacaktı. Çünkü onlar uzun bir süre Merînîlerin tarafını tutmuşlar ve bu devletin sınırlarında ʿAbd al-Vādid'ler için ciddî bir tehlike olmuşlardır.

Mıntıkadaki Arap ve Berberî kabîleleri Cezayir'deki Türklerle Fas sultanları arasında XVI. asırdan başlayıp XIX. asrın sonlarına kadar süren savaşlara tamamen katıldılar. Şehrin içinde de her iki tarafı destekleyen kabîleler vardı. Bu arada, hâkimiyet bir elden diğerine geçmiş, ancak bunlar sâdece istikrarsız ve fâsılalı nisbî iktidarlar olmuştur. „Magrib'de âsâyiş hüküm sürerken ve sultanın fermanları tamamıyle icrâ edilirken, Ucda, imparatorluğun bir parçasını teşkil etmiştir. Memleket, eğer aksine karışmış ve hükümdarların gücü zayıflamış ise Ucda, Tlemsen eyâletine bağlanır ve Türklere itâat ederdi." (Voinot). Bu uzak eyâlette şerif sultasının ciddiyetle te'sis edildiği nâdir devrelerden birisi, Arapları Fas'ın cenûbundan Ucda'ye getiren, onları cîş [bk. mad. CEYŞ] hâlinde tanzîm eden, şehrin müdâfaa unsurlarını kuvvetlendiren ve çevresinde birçok *ḳaṣba*'lar inşâ eden ve ova kabîlelerini teşkilâtlandıran Mūlāy İsmāʿîl'in hükümdârlığı zamanıdır (1082 — 1139 = 1672 — 1727). Onun ölümünden sonra ülkede emniyetsizlik ve anarşi yeniden baş göstermiştir. Türkler tekrar zuhûr etmişlerdir. Nihâyet 1795'te Ucda'yi Fas idâresi altında bırakacak olan şerîfin bir müfrezesi şehri hâkimiyeti altına almış ve orada bir *ʿāmil* (vâli), sultanı temsil etmiştir.

1844'te Isly savaşından sonra şehir, sultanın ʿAbd al-Ḳādir'e yaptığı yardım yüzünden cezâ olarak kısa bir süre için Fransızlar tarafından işgal edilmiş, 1859'da da Fransız askerleri tekrar ortaya çıkmış ve şehri 1907'de zaptetmişlerdir.

Eski Fas şehirlerinden biri olan Ucda, mahallî idarenin yokluğundan dolayı gümrük kaçakçılarının ve Cezayir kanunlarından kaçanların sık sık uğradığı bir yer hâline gelmiş iken, şüpheli bütün unsurlardan temizlenmiştir. Kendi surları içinde sıkışmış olan Ucda, ancak 1896'dan bu yana etrafına yeni mahalleler ve güzel bahçeler inşâ edilerek geliştirilmiştir. Şehrin nüfûsu mülhakatıyla birlikte 1971 sayımına göre, 634.000 civârındadır.

Bibliyografya: al-Bakrî, *Description de l'Afrique septentrionale* (nşr. de Slane), Cezayir, 1911, s. 77 v.d.; trc. *JA*, 1859, II, 160; İbn Ḫaldūn, *Histoire des Berbères* (nşr. de Slane), II, 44; trc., III, 243 ve tür. yer.; İbn Abî Zarʿ, *Kirṭās* (nşr. Tornberg), s. 65; trc. s. 89 ve tür. yer.; Aug. Bernard, *Les confins algéro-marocains* (Paris, 1911); L. Voinot, *Oudjda et l'amalat* (Oran, 1912); H. Saladin, Beaulaincourt'un *Bulletin archéologique*, 1910, s. 224 v.dd.'deki *Les monuments d'Oudjda* makalesine dayanmaktadır; G. Marçais, *Manuel d'art musulman*, II, 481, 558 v.d.; P. Ricard, *Le Maroc* (*Les guides bleus*).

(G. MARÇAIS.)

ÜMEYYE. UMAYYA, B. ʿABD ŞAMS, Mekke'de Kureyş'in en mühim kolu olan Emevîlerin ceddi. Şeceresi (Umayya b. ʿAbd Şams b. Manāf b. Ḳuṣay) ve nesli Wüstenfeld'in *Geneal. Tabellen*, U, V'inde gösterilmiştir. İsmi kendi kabîlesine alem olmuş diğer bütün Arap kabîle ve aşîretlerinin mühim cedleri gibi, onun da hakîkî hüviyeti yahut hal tercümesine dâir nakledilen teferruat ihtiyatla karşılanmalıdır. Bununla berâber rivâyetlere karşı çok şüpheci bir tavır takınmak, bunlara olduğu gibi inanmak kadar yanlış olur. Emevîler, islâmiyetin başlangıcında yaşadıklarına göre, cedleri Umayya'den üç batın sonra gelmişlerdir (msl. Abū Sufyān b. Ḥarb b. Umayya). Bu itibarla Umayya'nin tarihî bir şahsiyet olması ihtimâlini reddeden hiçbir delil olmadığı gibi, rivâyetlerde onun efsânevî bir kimse olduğuna yahut böyle bir ismin sonradan uydurulduğuna dâir inandırıcı herhangi bir husus da yoktur. Umayya ismi, Arap ad koyma an'anesinde sık rastlanılan ve hem şimâl hem de cenup kabîlelerinde kullanılan bir isimdir. Emevîlere muhalif çevreler bu kelimeyi (câriye mânasına gelen „*ama*" kelimesinin ism-i tasgîri) bir lekab saymışlardır. Kelimenin aslî şekli olan „Banū Ama" yi bir kabîlenin adı olarak da görmekteyiz (bk. İbn Durayd, *Kitāb al-iştiḳāḳ*, s. 34).

Umayya, Hāşim b. ʿAbd al-Muṭṭalib'in amcazâdesi idi ve rivâyette nakledildiğine göre Hāşim'in nüfûzunu kıskandığından onu, hakemliğini Ḫuzāʿa kabîlesinden bir kâhinin yaptığı *munāfara* [(haseb, neseb ve şeref husûsunda atışma)]'ye dâvet etti. Yenilen Umayya [önceden kararlaştırılan *munāfara* şartlarına göre, elli deve vermek ve] on sene müddetle Mekke'yi terketmek zorunda kaldı (bk. al-Ṭabarî, I, 1090; İbn Saʿd, I/1, 43 v.d.). Bu rivâyet sâdece Arap imparatorluğunda, hicretin birinci ve ikinci asrındaki siyâsî mücâdelenin merkezini teşkil etmiş olan Emevîler ve Hâşimîler (Ali taraftarları ve Abbâsîler) arasındaki rekabetin (krş. al-Maḳrīzî, *al-Tanāzuʿ va'l-taḫāṣum fī-mā bayna Banī Umayya va Banī Hāşim*, nşr. Vos, Leyden, 1888) ilk tezâhürüdür. Bu tamamıyle âlimane bir menşe'e dayanan bir efsane görünümündedir Nitekim Umayya ve yeğeni ʿAbd al-Muṭṭalib b. Hāşim'in ve diğer Kureyş kabîle reislerinden müteşekkil sefâret erkânının Himyerî hükümdârı Sayf b. Ẕī Yazan'e onun Habeşlileri mağlûb edişinden sonra elçi olarak gidişlerine dâir rivâyet de (al-Azraḳî, *Kitāb aḫbār Mekka*, nşr. Wüstenfeld, I, 99; *al-Aġānī*, XVI, 75—77; İbn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿİḳd al-farīd*, Kahire, 1293, I, 131—133 [„emsâl" e dâir te'liflerde *Marḥaban*'in şerhi münâsebetiyle verilen tarihî bilgiler] v.s.) yalnız Kureyş'in itibârını yükseltmek ve islâmiyetin gelişini önceden haber vermek gayesine mâtufdur. Mekke sokaklarında oğlu Abū ʿAmr'a dayanarak dolaşan zayıf ve son derece geçkin bir ihtiyar olan Umayya'yi güya görenler olduğuna dâir rivâyetlerin doğruluğu da bizce oldukça şüphelidir (tarihçi Hayşam b. ʿAdî'ye göre Abū ʿAmr hakikaten Umayya'nin sonradan evlâd edindiği kölesiydi; bk. al-Ṭabarî, I, 967; *al-Aġānī*, I, 7 v.d.).

Tarihî kaynaklara (al-Azraḳî, s. 71 v.b.) göre Umayya, babası ʿAbd Şams gibi savaşlarda Mekke ordusunun, sonradan oğlu Ḥarb'e ve torunu Abū

Sufyān'a intikal eden kumandanlığını (*al-ḳiyāda*) yapıyordu. Yukarıdaki ifâdeden bunun devamlı bir askerî vazife olarak telâkki edilmemesi (bu daha ziyâde ihtiyaç anındaki bir vazifelendirmeye benzemektedir) gerekir ise de, Umayya'nin oğulları yanı sıra askerî liderlik yapmış birçok diğer kabîle mensupları ve hattâ halîfeler (bu hususta bk. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beyrut, 1928, s. 273—293'deki *Les „Aḥābīs" et l'organisation militaire de la Mecque*) bulunmasına rağmen ve kelimenin (*ḳiyāda*) orduya harp sâhasında bizzat kumanda etmekten ziyâde Cumhuriyet idâresinin askerî mes'elelerini idâre etmek mânası da dikkate alınırsa, Umayya ve oğullarının deruhde ettikleri askerî liderliğin devamlı bir vazife olduğu husûsundaki ifâde doğru olarak kabûl edilebilir. Esâsen Umayya oğullarının hiçbiri, ne askerî ve ne de siyâsî teşkilâtçılık kabiliyetinden mahrum idiler.

İslâmiyetin başlangıcında Banū Umayya Mekke'de en kuvvetli kabîle olarak görünür. A'yāş ve 'Anābisa (bu âilede sık tesâdüf edilen 'Anbasa'nın nisbe isimlerinden yapılan cemi şekli) adlı iki ana kol tarafından temsil edilirdi. Birinciler müşterek cedlerinin, adlarındaki kök harflerinin aynı veya benzeri olan (adlandırma an'anesinde sık rastlanan teâmüle göre) bir isim taşıyan (:Abu 'l-'Îş, al-'Uvayş, al-'Āşî, Abu 'l-'Āşî) bir oğlundan geldiklerini iddia ediyorlardı. Diğerleri Ḥarb'in, Abū Ḥarb, Sufyān (onun isminden meşhur Abū Sufyān b. Ḥarb'in amcası 'Anbasa) 'Amr ve Abū 'Amr (isminin Zakvān olduğu söylenen bu sonuncu, yukarıda da zikredildiği gibi, muhtemelen Umayya'nin bir evlâtlığı idi)'ın âileleri tarafından temsil edilirdi. Abu'l-'Āşî'nin oğullarından biri olan al-Ḥakam'den, Marvān b. al-Ḥakam yoluyla, onun halefleri olan Emevî halîfeleri aynı zamanda Endülüs emîrleri (sonradan halîfeleri) gelir. Halîfe âilesinin bâzı kolları Mısır ve İran'da yerleştiler. Âilenin büyük bir kısmının h. 132'de Abbâsîler tarafından katledilmesine rağmen bâzısı hayatta kaldı. Bunlar arasında Marvān I.'ın kardeşlerinden birinin oğlu olan, *Kitāb al-Aġānī* müellifi Abu'l Farac al-İṣfahānī vardır. Kendisinin şîî görüşleri, mensûbu olduğu âileninkine tuhaf bir şekilde zıd düşmekte idi. Abu 'l-'Āş'ın bir başka oğlu olan 'Affān, Halîfe 'Oşmān'ın babası idi; onun torunları pek çoktur (bunlar arasında şâir al-'Arcî vardır; bk. *al-Aġānī*, s. 153—166) ve onların birçoğu Emevîler devrinde mühim vazifelerde bulunmuşlardır. 'Āş b. Umayya neslinin en meşhur simâsı, Halîfe 'Oşmān devrinde Kûfe vâliliğinde bulunan ve haince harekâtı, halîfeye karşı isyan sebeplerinden biri olan Sa'îd b. al-'Āş b. Sa'îd b. al-'Āş'dır. Abu'l-'Îş kolu da, hepsi Asîd b. Abi'l-'Îş'dan gelen Emevîlerin hükümranlığı sırasında birçok mühim şahsiyetler yetiştirmiştir.

'Anābisa koluna gelince, onun en meşhur âilesi şüphesiz Ḥarb soyundan gelendir. Ḥarb'in oğlu islâmın başlangıcında büyük bir rol oynayan Abū Sufyān'dır. O, kısa zamanda oğlu Mu'āviya yoluyla Yazîd I.'in oğlu Mu'āviya II.'de son bulan Süfyanî halîfeleri sülâlesinin kurucusudur. Yazîd'in bir başka oğlu Ḫālid'in Arap simyasının kurucusu olduğu söylenir; yine Yazîd'in bir torunu Abū Muḥammed Ziyād b. 'Abd Allāh b. Yazîd al-Sufyānî, Medine'de 132 senesinde Abbâsîler tarafından katledilmişti (al-Ṭabarî, III, 54). Halîfe 'Omar'in zamanında Suriye ordusunun kumandanlığında Mu'āviya'nin selefi olan Yazîd b. Abî Sufyān hiç oğul bırakmadı. Abū Sufyān'ın diğer oğulları 'Utba, 'Anbasa, Yazîd, Muḥammed ve 'Amr'dan yalnız ilk ikisinin zürriyeti devam etti. Banū Umayya'nin diğer bir kolu, yukarıda işâret edildiği gibi, Umayya'nin öz babası olup olmadığı husûsunda şüphe bulunan Abū 'Amr b. Umayya'den gelen koldur. Bunlar arasında Halîfe 'Oşman zamanında Kûfe vâlisi olup sonradan hilâfeti sırasında Mu'āviya'nin yakınlığını kazanan ve bir şâir olarak da tanınan al-Valîd b. 'Uḳba b. Abî Mu'ayṭ b. Abî 'Amr (*al-Aġānī*, IV, 175—190) vardır. Babası 'Uḳba, Bedr harbinde hapsedilmiş ve Peygamber'e, Mekke'de islâmı tebliğâtı sırasında yaptığı affedilemiyecek derecede ağır hareketler sebebi ile, ölüme mahkûm edilmişti. Babanın bu utanç verici hatâsı, evlâtlarına çok ağır gelmiş, zaman zaman ve bilhassa Emevîlere karşı Ali taraftarlarının münâkaşalarında sık sık hatırlatılmıştı. al-Valîd'in bir oğlu Abū Ḳaṭîfa 'Amr de bir şâir idi (*al-Aġānī*, I, 7—18). Abū 'Amr kolundan gelenlerin hepsi de Irak ve Elcezîre'de yerleşmişlerdir.

Bibliyografya: İbn Durayd, *Kitāb al-iştiḳāḳ* (nşr. Wüstenfeld), s. 45—50, 103 v.d.; İbn al-Kalbî, *Camharat al-ansāb*, Brit. Mus., nr. 23, 297, var. 11b—18a. Şu eserde de geniş mâlûmat vardır: H. Lammens, *Études sur le règne de Mo'āvia Ier*; ayn. mll., *Le califat de Yazid Ier* (*MFOB*, I—VI).

(G. Levi Della Vida.)

ÜMEYYE. UMAYYA, B. ABİ'L-ŞALT ABD ALLĀH B. ABİ RABİ' B. 'AVF AL-ŞAḲAFİ, Şaḳîf kabîlesine mensup bir şâir olup, Milâdî VI. asrın sonlarında ve VII. asrın ilk yarısında Tâif'te yaşamıştır. Mekke'nin nüfûzlu âilelerinden birine mensup olan annesi Ruḳayya, Kureyşlilerden 'Abd Şams b. 'Abd Manāf'ın kızı idi. Muâsırları ve daha eski şâirler arasında Umayya, bir dereceye kadar şehirli hüviyeti taşıyan, kitabî kaynaklarla ilgisi olduğu anlaşılan ve şiirlerinde dinî mevzûlara yer veren, nâdir şâirlerden biridir.

Umayya hakkında oldukça bol rivâyet nakledilmiştir. Ancak bunlara birtakım menkabevî unsurların karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Bu menkabelerden ve şiirlerinden anlaşıldığına göre, islâmiyetten önceki semâvî dinler hakkında bilgisi bulunan, putlara tapmayı reddeden şâir, İbrâhim'in getirdiği dinin devamı kabûl edilen *Ḥanîfiya* [bk. mad. HANÎF]'nin mensuplarındandı. Bu bakımdan islâmiyete yakın bir inanış taşımasına ve Peygamber'in muâsırı olmasına rağmen islâma girmeyişi, onun, Arapların arasından bir Peygamber geleceğini eski semâvî kitaplardan okuyup, kendisinin nebîlik hevesine düşmesi yüzünden, Peygamber'i kıskanması (*al-Aġānī*, III, 187; IV3, 122), aynı zamanda islâma karşı cephe alan Mekkeli Kureyşlilerle olan yakın alâkasıyla izâh edilmiştir. Nitekim Mekke'nin nüfuzlu simâlarından tâcir 'Abd Allāh b. Cud'ān'ı medheden Umayya, Bedr vak'asında ölen ve aralarında bâzı yakınlarının da bulunduğu müşrikler için mersiye söylemiştir. İbn Hişām (*al-Sīra*, II, 30—32) vâsıtasıyla intikal eden bu mersiyenin rivâyetini Peygamber yasaklamıştı.

Umayya, 10 (632) ve daha kuvvetli bir rivâyete göre 8 (630) yılında öldü.

Babası Abi'l-Şalt 'Abd Allāh ile, Umayya'nin dört oğlundan al-Ḳāsim ve Rabî'a da şâirdiler.

Umayya, san'atkâr olarak çok eskiden beri büyük bir takdir görmüştür. Onu „insanların en büyük şâiri" olarak vasıflandıran şâir Kumayt (ölm. 126=743), „o, bizim gibi söyledi, halbuki biz onun gibi söyliyemedik" demişti (*al-Aġānī*, III, 187=IV3, 122). Kumayt bu değerlendirmesinde her halde bedevî şâirleri kasdetmiş olmalıdır. Nitekim Abū 'Ubayda (ölm. 210 = 825), „Şehirlilerin en büyük şâirlerinin Yaṯrib (Medine)'liler olduğu, sonra 'Abd Ḳays, sonra da Şaḳîf kabîlesi şâirlerinin geldiği, Şaḳîf'in en kudretli şâirinin de Umayya b. Abi 'l-Şalt olduğu kanâatinde Araplar birleşmişlerdir." demişti (göst. yer.).

Eski şâirlerin birçoğunda olduğu gibi, Umayya'nin de şiirlerinden kalan ve ona nisbet edilen parçalara bakarak bu hükümlere katılmak güçtür. Onun şiirlerinin büyük kısmının çok erken devirde kaybolduğu anlaşılmaktadır. Nitekim al-Ḥaccāc (ölm. 95 = 714), artık Umayya'nin şiirlerini bilenlerin kalmadığından yakınmıştı. al-Ḥaccāc'ın buna dâir sözünü (*al-Aġānī*, III, 188 = IV3, 123) al-Madā'inî'den nakleden, ensâb ve *aḫbār* âlimlerinden ve büyük râvîlerden olup *Aḫbār Umayya* adlı bir eserinden de bahsedilen (İbn al-Nadîm, *K. al-Fihrist*, nşr. G. Flügel, Leipzig, 1872, s. 111) Zubayr b. Bakkār (ölm. 256 = 870), her halde, şâirden o devre intikal eden şiirleri bilmiyor değildi. al-Aṣma'î (ölm. 216 = 831)'den öğrendiğimize (*Fuḥūlāt al-şu'arā*, s. 500) göre, muâsırlarından Vahb b. Carîr, babasının, Umayya'nin 300 kasîdesini derlediğini söylemişti. Umayya'ye nisbet edilen parçaları verirken kullandığı ifâdelerinden, İbn Hişām (ölm. 218 = 833)'ın da böyle bir mecmuaya sâhib olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra Muḥammed b. Ḥabîb (ölm. 245 = 860), Umayya'nin divanını şerh etmişti. Fazla yayılmadığı anlaşılan bu eserden, 'Abd al-Ḳādir b. 'Omar al-Baġdādî (ölm. 1093 = 1682) faydalanmıştır (*Ḫizānat al-adab*, I, 120, 122 = I2, 228, 230 v.d.). Fakat bugün bu çalışmalar mevcut değildir. Friedrich Schulthess, Umayya'ye isnâd olunan şiirleri büyük bir sabır ve titizlikle bir araya getirmeğe çalışırken adı geçen eserlerin hiçbirini bulamadı. Dile, edebiyata, tarihe, hâl tercümesine v.b. dâir çok çeşitli kaynaklarda dağınık olarak bulunabilen, bir kısmı şüpheli isnadlarla veya farklı rivâyetlerle yayılmış parçaları topladı (*Umajja ibn Abiş Şalt, Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet*, 1906, s. 71—89 ve bilhassa *Umajja ibn Abiş Şalt, die... Gedichtfragmente*, Leipzig, 1911). Notlarda verdikleri hâriç, 569 beyit tutan 83 parçanın metnini ve Almanca tercümesini ihtivâ eden bu sonuncu eserdeki şiirlerin büyük kısmı, uzun kasîdelerden kalmış bir veya iki beyitlik parçalardır ve ancak 7 tanesi 20 beyitten fazla olup, bunların da yalnız 3'ü 40—50 beyitlik kasîdelerdir. E. Power, Schulthess'in ilk tedkikine bâzı ilâveler yapmış (*The Poems of Umayya b. Abi 'l-Ṣalt, Additions, Suggestions and Rectifications*, *MFOB*, 1906, I, 145 v. dd.), daha sonra Başîr Yamūt, yine Umayya'den kalan şiirlerden bir *Dīvān* (Beyrut, 1352 = 1934) tertip etmiştir. 500 beyitten ibâret olan bu mecmuadaki parçalardan bir kısmı Schulthess'in derledikleri arasında yoktur.

Umayya'ye isnad edilen şiirlerin tedkikinde karşılaşılan mes'ele, sâdece bunların büyük kısmının bugün elimizde bulunmayışından ibâret değildir. Kalabilen bu dağınık parçaların bir kısmının ne dereceye kadar aslî şekillerini koruyabildikleri, hattâ bâzılarının ona âit olup olmadıkları hakkında da farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu şüpheler, oldukça eski vâkıalara dayanmaktadır. Meselâ al-Nābigat al-Ca'dî (ölm. 50 = 670), bir kasîdesinin Umayya'ye isnâd edildiğini daha sağlığında görmüştü (al-Cumaḥî, s. 106 v.d.). Hicretin ikinci asrında, başkalarına âit birçok şiirin Umayya'ye veya onunkilerin başkalarına isnâd edildiğini, bâzı şiirlerinin bozulmuş rivâyetlerinin bulunduğunu, İbn İsḥāḳ'tan naklettiği parçaları verirken İbn Hişām'ın yaptığı isnâd ve rivâyet düzeltmeleri açıkça gösterir.

Umayya'nin bugün mevcut şiirlerini, muhtevâları bakımından iki grupta mütâlaa etmek mümkündür: a) Medih, risâ, fakr gibi mevzulara dâir olup bedevî şâirlerin geliştirdiği, eski Arap şiirinin an'anevî karakterini aksettirenler. Bunlar, diğer Câhiliye devri san'atkârlarının eserlerinden farklı değildir. b) İkinci bir grupta toplanabilecek şiirleriyle Umayya, dinî duygulara karşı alâkasız görünen, sâdece zamanın devamlı akışı ve dünyanın, geceler, günler ve mevsimlerle yenilenişi içerisinde, insan hayatının kısa ve çâresiz fâniliğinin ifâdesi etrafında gelişmiş, müşterek bir felsefesi olan eski şâirler arasında, çok farklı bir hüviyet gösterir. Ona

isnâd edilen bu gruptaki şiirlerde, âhiret ve âlemlerin yaratıcısı bir tek Allah inancı telkin edilir; yerin ve göğün yaratılışından, meleklerden, hesap gününden, cennet ve cehennemden, semâvî kitaplarda ibret olarak geçen ʿĀd ve Şamūd kavimlerinin âkıbetlerinden, tûfan hâdisesinden, enbiyâ kıssalarından v. b. bahsedilir. Mev'ize ve nasîhat tarzındaki parçalarda bâzı *fabl*'ler yer alır. İhtivâ ettikleri Arâmî birtakım nâdir kelimeler eski lügat âlimlerinin de alâkasını çekmiş olan ve bilhassa mevzûlarıyla Umayya 'ye en bâriz husûsiyetini veren bu şiirler, çeşitli iddiâ ve görüşlerin ortaya atılmasına yol açmıştır. Meselâ Cl. Huart, Umayya 'nin bu şiirlerini *Kur'ân* 'ın kaynaklarından biri olarak görmek istemişti (*Une nouvelle source du Qorân*, *J A*, X. seri, 1910, IV, 125—167). Tor Andrae, bu görüşü reddederek (*Die Entstehung des Islâms und das Christentum*, Upsala, 1926, s. 48 v. dd.) bunların, *Kur'ân* 'da geçen kıssalarla alâkalı olarak, ḳuṣṣâs 'ın uydurup, ilk müfessirlerin de nakil ve rivâyet ettikleri, bu sebeple daha H. I. asırda Umayya 'nin şiirlerine katılmış parçalar olması gerektiğini göstermeye çalıştı (Cl. Huart 'a yapılan diğer itirazlar için bk. *G A L*, *Suppl.*, I, 56). Hiç değilse bir kısmı şüpheli olan bu şiirlerin Umayya 'ye isnad edilmeleri, muhakkak sebepsiz değildi. Yukarıda *ḥanîf* 'lerden olduğuna işâret edilen şâirin, *Kur'ân* 'ı ilk defa okuyan kimse olduğu, putlara tapmayı reddettiği, hattâ şiirlerini Peygamber 'in islâma çok yakın bulduğu söylenir (msl. bk. İbn Ḳütayba, s. 429; *Aġānī*, IV, 129).

Umayya daha önceki semâvî kitaplardan da haberdardı. Hattâ, islâmın zuhûrundan çok sonra ölen Umayya 'nin, bahis mevzuu şiirlerin bâzılarını son zamanlarında söylemiş olması da mümkündür. Esâsen birkaçının uydurma olduğunda ittifak edilen bu parçalar veya yanlış isnadlar için Umayya 'nin seçilmesine, nasıl ʿAntara harb şâiri, Omar b. Abî Rabîʿa aşk şâiri olarak anılıyorsa, Umayya 'ye de din ve âhiret şâiri denilmesine (al-Aṣmaʿī, *ayn. esr.*, s. 500), onun fikir ve şiirlerinin buna uygun bulunması âmil olmuştur.

Bibliyografya : İbn Hişām, *al-Sīrat al-Nabawīya* (nşr. M. al-Saḳā, İ. al-Abyārī, ʿA. Şiblī), Kahire, 1955, I², 14, 47, 58, 60, 65, 227, 242, 536, 675; II, 30—33, 112; İbn Hişām 'ın gösterilen yerlerdeki isnâd ve rivâyet tashihleri için ayrıca bk. Nāṣir al-Dīn al-Asad, *Maṣādir al-šiʿr al-Cāhilī* (Kahire, 1962), bk. *indeks;* al-Cāḥiẓ, *K. al-ḥayavān* (nşr. ʿAbd al-Salām Muḥammed Hārūn), Kahire, 1357—1364 = 1938—1945; II, 320—326; III, 510—511; IV, 196—197; al-Maḳdisī, *K. al-badʾ va'l-tārīḫ* (nşr. Cl. Huart), Paris, 1899—1919, I—VI, bk. *indeks;* al-Tibrīzī, *Şarḥ Ḥamāsa Abī Tammām* (Bulak, 1296), II, 133; IV, 144—145; Abū Zayd al-Kuraşī, *Camhara aşʿār al-ʿArab* (nşr. ʿAlī Muḥammed al-Bacāvī), Kahire, 1378=1976, II, 507—514, ayrıca bk. *indeks;* Abu Bakr Muḥammed b. Dāvūd al-İṣbahānī, *K. al-Ẕahra* (nşr. J. al-Sāmarrāʾī ve Nūrī H. al-Ḳaysī), Bağdad, 1294 = 1974, II, 22—27, 29—31, 83.

al-Aşmaʿī, *Fuḥūlāt al-şuʿarāʾ* (nşr. Charles C. Torrey), *Z D M G*, 1911, LXV, 500; İbn Sallām al-Cumaḥī, *Ṭabaḳāt al şuʿarāʾ* (nşr. Maḥmūd Muḥammed Şākir), Kahire, 1952, s. 220—224; İbn Ḳutayba, *K. al-šiʿr va'l-şuʿarāʾ* (nşr. Aḥmed Muḥammed Şākir), Kahire, 1364—1369, s. 429—433; Abu'l-Farac al-İṣfahānī, *K. al-Aġānī* (Bulak, 1285), III, 186—193; XVI, 71—81; Kahire, 1931 (= Aġ².), IV, 120—133; Abū ʿUbayd al-Bakrī, *Simṭ al-laʾālī* (Kahire, 1354 = 1936), s. 362 v.d.; ʿAbd al-Ḳādir al-Baġdādī, *Ḫizānat al-adab* (Bulak, 1299), I, 118—122.

Mehmed Fehmi, *Târih-i edebiyât-ı arabîye, I, Câhiliye devri* (İstanbul, 1332 = 1917), s. 32—43; L. Cheikho, *Şuʿarāʾ al-naṣrānīya* (Beyrut, 1890), s. 219—237; *E I*, mad. UMAIYA; C. Nallino, *Tārīḫ al-ādāb al-ʿarabīya min al-Cāhilīya ḥattā ʿaṣr Banī Umayya* (Kahire, 1954), s. 77 v.d.; Fr. trc. Charles Pellat (Paris, 1950), s. 62 v.d.; Brockelmann, *G A L*, *Suppl.*, I, 55 v.d.; A. trc. ʿAbd al-Ḥalīm al-Naccār (Kahire, 1968), I², 113 v.d.; R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.* (Paris, 1952—1956), s. 304—306; Şavkī Żayf, *Tārīḫ al-adab al-ʿarabī, I: al-ʿAṣr al-cāhilī* (Kahire, 1960³), s. 394—397.

(NİHAD M. ÇETİN.)

ÜMMET. UMMA (A., c. umam), topluluk, halk, cemâat, tâife; bir dinin mensupları, bir peygambere inanıp onun etrâfında toplananlar demektir. Kelime *Ḳur'ân* 'da 64 yerde geçer. Tefsirlerde, *ġarîb al-Ḳur'ān* 'a, *al-aşbāh va'l-naẓāʾir* 'e dâir eserlerde ve lügatlerde *umma* 'nin *Kur'ân* 'da şu mânalara geldiği kabûl edilmiştir: Taşıdıkları müşterek vasıf veya vasıflarla belli bir grup teşkil eden insanlar veya diğer canlılar, hayvan cinsleri (*Kur'ân*, VI, 38; bu mânada hadîste geçişi için bk. Muslim, *al-Cāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, İstanbul, 1333, VIII, 43 : *al-Salām*, hadîs 148; İbn al-Aşîr, *al-Nihāya*, Kahire, 1322, I, 53; A.J. Wensinck, *al-Muʿcam al-Mufahras*, Leiden, 1936, I, 92, st.2, str. 33, 36); dilleri, âdet ve an'aneleri, yaşayış tarzları v.s. ile ayrı gruplar teşkil ederek bir arada yaşayan küçük veya büyük topluluklar, halk, *ḳavm* (*Kur'ân*, XVI, 92; XII, 34); böyle bir toplulukta daha husûsî bağlarla meselâ akrabalıkla bir araya gelen daha küçük cemâatler (*:ʿaṣaba*, bk. *Kur 'ân*, II, 128, 134). Bir zamanı, bir devreyi berâber yaşamış eski toplulukları ifâde eden *umma* kelimesi *ḳarn* 'ın müterâdifidir. Nitekim *ḳarn* gibi *umma* 'nin de, zamanla ilgili mânası olup, *Kur'ân* (XI, 8; XII, 45) 'da vakit, müddet, sayılı seneler mânasına da gelmiştir. Kelimenin sayılan mânalarında devam edegelen gerek cemâat, topluluk, gerek mensûbiyet, bağlılık fikri, dinî ıstılah olarak kullanılışında daha açık şekilde görülür. Bu mânada ümmet, mü'min veya kâfir, kendilerine peygamber gönderilmiş topluluklardır (msl. *Kur'ân*, X, 47; XXXV, 24); hattâ böyle bir topluluk içerisinde îmanda ve amelde ayrı bir grup teşkil eden küçük cemâatlere de *umma* denilmiştir (*Kur'ân*, III, 111; VII, 164). Topluluk ismi (*ism al-camʿ*) olan *umma* 'nin bu mânalarının birleşip düğümlendiği mefhûmu tesbit etmek isteyenlerden İbn Fāris (ölm. 395=1005), isâbetli bir görüşle, bütün bunları şu esasta toplamıştır : Bir şeye mensup olan, ona izâfe edilen, bağlanan her topluluk bir *umma* 'dir (*al-Mufradāt fī ġarīb al-Ḳurʾān*, Kahire, 1322, kenarda, s. 43 v.d.) ise, *umma*, zaman, mekân, din v.s. gibi her hangi bir hususta bir araya gelen topluluktur. Bir araya gelme, ya ihtiyârîdir veya insanlardan başka canlılarda, meselâ kuşlarda, böceklerde v.s. olduğu gibi yaratılıştan gelen, cins ve sınıfları ayıran irâde ve ihtiyar dışı bir âmildir.

İşâret edildiği gibi, ümmet olarak anılan cemâati teşkil eden fertlerin çokluğu veya azlığı mühim değildir. Hattâ İbrâhim Peygamber *Kur'ân* 'da (XVI, 120) tek başına "umma" olarak anılmıştır. Dil ve tefsîr âlimleri, bunu, kavmi içerisinde onun, tek başına bir cemâati temsîl etmiş olmasıyla açıklamışlardır (krş. Ḳuṣṣ b. Sāʿida 'nin kıyâmet gününde tek başına bir ümmet sayılacağı hakkındaki hadîs: İbn al-Aşîr, *ayn. esr.*, I, 53). Bununla berâber anılan âyetteki *umma* 'ye Abū ʿUbayda (210=825), *imām*, yâni rehber, önder mânasını vermiştir (msl. bk. al-Azharī, *Tahẕīb al-luġa*, XV, 635, str. 11-12; İbn Manẓūr, *L A*, XIV, 292, str. 15). Nitekim *Kur'ân* 'da (II, 124) yine İbrâhim 'e "seni insanlara imâm yapacağım" denilmektedir (*Umma* 'nin *imām* mânasını taşıması Kureyş lehçesine mahsustur. bk. Camîl Saʿîd, Davūd Sallām, *Muʿcam luġāt al-ḳabāʾil va'l-amṣār*, Bağdad, 1398=1978, I, 28). *Umma* 'nin bâzı âyetlerde de (msl. XLIII, 22,23) din ve şerî'at mânasına geldiğine tefsîr ve lügatlerde işâret edilmiştir.

Eski ve büyük edebî lehçelerde bu değişik mânaları kazanmış bulunan (bk. *Muʿcam luġāt al-ḳabāʾil va'l-amṣār*, göst. yer.) kelimenin, gerek daha islâmiyetten önce, gerek sonraları iktisâb ettiği diğer mânaların belli başlıları da şunlardır: iyiliği öğreten, nefsinde iyi hasletleri toplamış kişi, âlim; rehbere (*imām* 'a) uyma, tâat; kıyâmet; yüz, boy-bos, endâm, görünüş; sevinç, ferah v.s. Bugün en çok din ile alâkalı mânasıyla birlikte kavim, halk ve millet mefhumlarını ifâde etmektedir (msl. *al-Umma al-muttaḥida* "Birleşmiş milletler").

Umma 'nin *ʾmm* kökünden gelen bâzı kelimelerle, bu arada *umm* ve bilhassa *imma* ile birçok ortak mânası vardır. Abū ʿAmr al-Şaybānī (ölm. 213=828), bunların ve diğer müştakların asıl ve ortak mânasının *amma* ("yöneldi") fiilinde yaşadığına dikkati çekmiştir : Bir dinin mensupları olan *umma*, aynı maksada yönelmiş olanların cemâatidir; *imma* ("nîmet") insanların isteyip aradığı, yöneldiği şeydir. Eşi, benzeri bulunmayan tek kişi (*umma*), hedefinin ayrı oluşuyla diğer insanlardan ayrılır v.s. (*Tahẕīb al-luġa*, XV, 635 v.d.; *LA*, XIV, 292, str. 15-22).

Bütün bunlar *Kur'ân* 'da ve hadîste en hâkim mânasıyla, bir peygambere, bir dine tâbi cemâati ifâde eden *umma* ıstılahının nasıl geliştiğini açıkça göstermektedir. Şu hâlde bu kelimenin yine *Kur'ân* 'da geçen "muayyen bir süre, din" mânalarındaki umma ile bir alâkası olmayıp, Peygamber tarafından İbrânî veya Arâmî 'den alındığını iddia etmek (bk. EI., mad. UMMA), —maksadı bir tarafa bırakılırsa— lüzumsuz bir gayrettir. Esâsen aynı asıldan gelen dillerde ortak unsurların bulunması tabiîdir.

Başlangıçta bütün insanlar bir ümmet hâlindeydi; sonra bölündüler. Her ümmete, onları hak dine, doğru yola dâvet eden bir peygamber gönderildi (*Kur'ân*, VI, 42; X, 47; XIII, 30; XVI, 43, 63; XXXV, 24). Peygamberlere ve getirdikleri kitaplara inanarak hidâyete erişenler, bunun mükâfatını göreceklerdir (II, 136-137; III, 113-115; V, 56; VII, 158-159). Bunların îmân edenleri (*ummat al-icāba*) olduğu gibi, etmiyenleri (*ummat al-daʿva*) de olmuştur. Birinciler için mükâfat, ikinciler içinse cezâ ve azâb vardır (V, 70; VII, 181-182; XIII, 36; XVI, 36; XXIII, 44; XXIX, 18; XXXV, 42; XL, 5). Hattâ peygamberleri yalancılıkla ithâm eden, tuttukları yanlış yolda ısrar gösteren ümmetlerden bâzıları daha dünyada cezâlarını görmüş, helâk olmuşlardır (XXIII, 44). Doğru yoldan saptıkları hâlde, dünyada Hakk 'ın rahmet ve nîmetlerinden faydalananlar da âhirette azâb göreceklerdir (XI, 48). Zîrâ âhirette her ümmet, mutlaka sorguya çekilecektir (VII, 38; X, 45; XIII, 83), Bâtıla sapanlar, kıyâmet günü hüsrâna uğrayacak, "kitabının başına çağrılacak" olan her ümmete "yaptıklarının karşılığı" olan mükâfat veya mücâzat verilecektir (XLV, 27-28). Bu arada peygamberler, ümmetleri için şahâdette bulunacaklardır (XVI, 84; XXVIII, 75).

Yalnız kendi kavmini değil, bütün insanları islâma dâvet için gönderilmiş bulunan (al-Buḫārī, I, 95: *Ṣalāt*, bâb 56) Peygamber 'e inanan ve tâbi olanlar da bir ümmet teşkil ederler (XIII, 30; II, 143; III, 110). Bu sonuncular, hadîste çok geçer (bk. A. J. Wensinsk, *ayn. esr.*, I, 92-98). Kendilerine Peygamber 'in *ummatī* (ümmetim) diye hitabettiği bu topluluk umûmiyetle *umma Muḥammed* (Ümmet-i Muhammed), *Umma Muḥammedîya* (Ümmet-i Muhammedîye) yahut "İslâm ümmeti"

diye anılır. Peygamber de, daha önceki resûller gibi, ümmetine müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilmiştir (XXXV, 23-24). Dâveti, gönderildiği topluluktan başlayarak bütün âleme yayılmış olan Muhammed, peygamberlerin, ümmeti de ümmetlerin sonuncusudur. Bununla berâber, kıyâmet gününde ümmetiyle berâber cennete ilk giren o olacaktır (al-Buḫārī, *al-Ṣaḥīḥ*, Bulak, 1323, IV, 177: *al-Anbiyāʾ*, bâb 49; Muslim, *Cāmiʿ al-Ṣaḥīḥ*, III, 6-7: *Cumūʿa*, hadîs 19; VIII, 67: *al-Daʿavāt*, bâb 1); çünkü, her nebînin kendisine has müstecâb (kabûl olunan) bir duâsı vardı. Peygamber bunu, kıyâmet günü ümmetine şefâat için saklamıştır (al-Buḫārī, VIII, 67; *al-Daʿavāt*, bâb 1; Muslim, *aynı esr.*, I, 130-132: *al-Īmān*, hadîs 340). Kıyâmet gününde insanların hâlinin tasvîri ve Peygamber'in ümmetine şefâati için ayrıca bk. al-Buḫārī, IV, 134 v.d.: *al-Anbiyāʾ*, bâb 4; VI, 84-86: *Isrāʾ* sûresi tefsîri bâb 4, 10; IX,107: *al-Iʿtiṣām*, bâb 19; Kâmil Miras, *Tecrîd-i sarîh tercümesi ve şerhi*, Ankara, 1972, XI², 119-127).

Bibliyografya: Metinde gösterilen yerlerden başka bk. (mad. *ʾmm*); Abu'l Ṭayyib ʿAbd al-Vāḥid b. ʿAlī al-Luġavī, *Şacar al-durr* (nşr. Muḥammed ʿAbd al-Cavād, Kahire, 1968, 2. tab'ı), s. 163; İbn Fāris, *Muʿcam maḳāyis al-luġa* (nşr. ʿAbd al-Salām Muḥammed Hārūn), Kahire, 1966, I, 27 v.d.; al-Cavharī, *al-Ṣiḥāḥ* (Bulak, 1282), II, 259, mad. *ʾmm*; Vankulu Mehmed b. Mustafa, *Tercüme-i Ṣiḥāḥ-ı Cevherî* (İstanbul, 1141), II, 357; al-Zamaḫşarī, *al-Fāʾiḳ fī ġarîb al-ḥadîş* (Kahire, 1324), I, 26; Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Tuḥfat al-arîb bi-mā fi'l-Ḳurʾān mina'l-ġarîb* (nşr. Maṭlūb, Ḥ. al-Hadîşī), Bağdad, 1397=1977, s.36; Abu'l-Bakāʾ, *Külliyāt al-ʿulūm* (İstanbul, 1287), s. 129; al-Taḥānavī, *Kaşşāf istilāḥāt al-funūn* (Kalküte, 1854-1862), I, 91; Murtażā al-Zabîdī, *Tāc al-ʿarūs* (Kahire, 1307), VIII, 189 (mad. *ʾmm*); Mütercim Âsım Efendi, *Kāmus Tercümesi* (İstanbul, 1305), I, 175 (mad. *ʾmm*); E.W. Lane, *Arabic English Lexicon* (London, 1863), I, 90; R. R. Blachère, M. Chouémi, C. Denizeau, *Dictionnaire arabe-français-anglais* (Paris, 1965), I, 220-223.

(Nihad M. Çetin.)

ÜMMÎ. UMMÎ, Arapça'da *umm* ("anne") veya *ummat* ("ümmet") kelimesinden, bağlılık, mensûbiyet v.s. bildiren nisbe sıfatı olup, okuma yazma öğrenmemiş, tahsil görmemiş, bilgisiz; bildiklerini ve inanıp söylediklerini yazılı bir kaynaktan almamış demek olan bu sıfat, *Kur'ân*'da Peygamber'e de verilmiştir. Kelime Araplar arasında, okuyup yazmayı pek az kimsenin bildiği ve bunun erkeklere mahsus bir iş olduğu bir devrede doğmuştur. Eski lügat âlimleri, kelimenin okuma ve yazma ile ilgili mânasını, Arapların o zamanki hayat şartlarını gözönünde bulundurarak şöyle açıklamışlardır: Ummî, *umm*'den iştikak ettiği takdirde, annesinden doğduğu gibi kalmış, tabiatı bozulmamış, değişmemiş mânasına gelir. İnsanın annesinden başlayarak yakınlarından ve çevresinden görerek, yaşayarak öğrendiği şeyler vardır. Fakat, bâzı bilgilere ve bu arada okuma ve yazmaya doğuştan sâhip olunmaz, dar mânasıyla çevreden alınmaz, husûsî yollarla kazanılır. Kelimenin *umma* (: ümmet, topluluk, bir kabîlenin bir kısmı, bir bölüğü)'den türemiş olması (msl. Mekke'den *mekkî* gibi) da neticeyi değiştirmez; çünkü bu takdirde de, *ummî*, bağlı bulunduğu topluluğun, kabîlenin arasında yetişmiş, şahsiyeti doğuştan getirdiği melekelerle ve çevresinden aldıkları, öğrendikleri ile şekillenmiştir (msl. bk. al-Azharī, *Tahẕîb al-luġa*; al-Cavharī, *al-Siḥāḥ*; İbn Manẓūr, *Lisan al-ʿArab*; al-Zabîdī, *Tāc al-ʿarūs*; Âsım Efendi, *Okyānūs* [*Ḳāmūs tercümesi*], mad. *ʾmm*). Peygamber'in sıfatı olarak *ummî* nisbesinin Umm al-Ḳurāʾ'ya (yâni Mekke'ye) mensup mânasına geldiği de söylenmiştir (M. Hamdi Yazır, *Kur'an dili*, İstanbul, 1936, III, 2297).

Kelime *Kur'ân*'da altı âyette geçer. *al-Aʿrāf* sûresinin 157. ve 158. âyetlerinde, Peygamber, kitap ehli olanların ismini ve sıfatlarını *Tevrat* ve *İncil*'de bulacakları, inanıp kendisine tâbi olanların selâmete kavuşabileceği bir *ummî nebî* olarak anılır. Bir başka âyette (LXII, 2) Peygamber'in, kitap ehli olmayan *ummî*'lere, kendi aralarından, yâni yine *ummî* olan ve "onlara kitâbı (: *Kur'ân*'ı) öğreten bir resûl" gönderildiği bildirilmiştir. Bu âyette kelimenin, hem Peygamber'e hem de -aşağıda tekrar üzerinde durulacağı üzere- müşrik Araplara bir sıfat olarak verildiği görülmektedir. Nitekim, kelime, *Kur'ân*'ın diğer yerlerinde de bir cemâate, topluluğa verilmiş sıfattır. *Âl ʿİmrān* sûresinde (âyet 20, 75) kendilerine kitap gönderilenlerin yanında *ummî*'ler ayrı bir topluluk şeklinde anılırken, bir başka âyette (II, 78), kitap ehli olanların bir grubu, "onların içinde, kitabı (*Tevrât*'ı) bilmeyen, bütün bildikleri yalnız (kendilerine yön verenlerin, idâre edenlerin telkîn ettiği) bir sürü kuruntu ve yalandan başka birşey olmayanlar" *ummî*'ler diye geçmektedir.

Kur'ân'da gerek Peygamber'den, gerek başka bir topluluktan bahsedilirken, kelimenin, dâima, telkînleri veya bilgileri yazılı bir kaynağa dayanmayan mânasını taşıdığı açıktır. Bilgileri kitâbî olmayan, aralarında okuyup yazma bilenlerin çok az bulunduğu, basit bir yazının ancak mahdut sâhalarda kullanıldığı müşrik Arapların yanında, son olarak anılan âyette açıkça görüldüğü gibi, kitap ehli olanların arasında da, okuyamadıkları için bildiklerini doğrudan doğruya *Tevrat*'tan almamış bulunanlar da bu sıfatla anılmışlardır. *Ummî*, hadîste de birçok yerde yine aynı mânalarda geçmektedir (geçtiği yerler için bk. A. J. Wensinck, *Concordance...*, Leyden, 1936-1969, I, 98).

Bâzı araştırıcılar *ummî*'nin, Arapça *umma*'den iştikak etmiş gibi görünmediğini söyleyerek kelimenin aslını Arâmî'de veya İbrânî'de aramışlar, *Kur'ân*'da cemi şekli olan *ummîyūn* ile müşriklerin kastedildiğini, Peygamber'in kendisi hakkında kullanılışında, açıkça tâyin edemediğimiz bir mâna taşımakla berâber, okuma yazma bilmeyen mânasına gelmediğini ve Peygamber'in kelimeyi Yahudilerden almış olacağını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlere işâret eden ve bâzı ihtimallere dayanarak birtakım neticelere gitmek isteyen R.Paret (bk. EI mad. UMMA), ayrıca, *ummî* kelimesinin Peygamber hakkında Hicret'ten sonra görüldüğünü söyleyerek bunu, görüşlerini destekleyen bir delil sayar.

Ahmed M. Şâkir'in, bu iddiaların esâsında bozuk olduğunu beyân ederek başlayan bir tenkidi şöyle hulâsa edilebilir: *Ummî* sıfatını Peygamber kendisi almamış, onu bu sıfatla Allah vasıflandırmıştır. *Kur'ân*'da bu sıfatın Hicret'ten sonra görüldüğü doğru değildir. Çünkü, Peygamber'i iki ayrı âyetinde "*nabî ummî*" diye anan *al-Aʿrāf* sûresi Mekke'de nâzil olmuştur. *Kur'ân*'da bu kelime altı yerde geçer. Bu âyetler bir arada gözden geçilirse, *ummî*'nin Arap dilinde öteden beri mâruf olan "okuma yazma bilmeyen" mânasını taşıdığı açıkça görülür. Kelimeyi büyük lügat âlimleri ve müfessirler de böyle açıklamışlardır. Bunlardan al-Ṭabarī (310=923), tefsirinde, kanâatine delil olarak: "Biz ümmî bir cemâatiz, yazı yazmayız, hesap bilmeyiz" (al-Buḫārī, *K. al-ṣavm*, bab 13) mânasındaki sahih hadîsi delil getirmiştir. Çünkü, Peygamber kelimeyi bu hadîsde, kavmine hitâp ederek, onların diliyle ve aralarında yaygın mânasıyla açıklamış bulunuyordu. al-Ṭabarī gibi, *ummî*'yi *umm* ("anne")'den iştikak ettiren büyük dil âlimi Abū Ḥayyān al-Andalusī (754) de aynı kanâattedir. Aslında uzağa gitmeğe de lüzûm yoktur. Çünkü, *al-Aʿrāf* sûresinde Peygamber'e verilen bu sıfatın mânası, Mekke'de nâzil olan son sûrelerden *al-ʿAnḳabūd* sûresinin 48. âyetinde açıklanmıştır:" Sen bundan önce hiçbir kitap okumazdın (kalem alıp) elinle (birşey) yazmazdın da. Eğer böyle olsaydı bâtıl söyleyenler elbette şüphelenirlerdi." Hayatı ve şahsiyeti her yönüyle bilinen Peygamber hakkındaki yaygın ve güvenilir rivâyetler, onun "okuma, yazma bilmediği" mânasında *ummî* olduğunda birleşir, bunu nübüvvetinin alâmetleri arasında gösterirler. Çünkü o, *ummî* olduğu hâlde, bir sûresinin benzeri ortaya konamayan bir kitap getirmiştir. Bunu tilâvet ediyor, tekrarlıyor, bir tek harfinde ihtilâfa düşmüyordu. Halbuki, belîğ ve fasih hatipler, edipler, irticâlen söyledikleri sözlerini harfi harfine aynen tekrar edemezler. R. Paret, Peygamber hakkında kullanılışında, *ummî* kelimesinin, onun okuma yazma bilmediği mânasına gelmediğini söylerken, getirdiği dini ve kitâbı eski dinlerden, önceki kitaplardan aldığına dâir iddiâlara işârette bulunmaktadır. Peygamber, daha hicretinden önce, Allâh'ın kendisini *ummî* bir nebî diye vasıflandırdığını, sonra da bu sıfatı yukarıda zikredilen âyeti (XXXIX, 48) tebliğ etmiş idi. Bu tarihlerde, herkesin birbirini yakından tanıyabildiği küçük bir yer olan Mekke'de o, aşağı yukarı 50 sene yaşamıştı. Çocukluğundan beri aralarında yaşayan Peygamber'in Mekkeliler için bilinmeyen bir tarafı yoktu. Şu hâlde, okuyup yazdığını görenler, bilenler olsaydı, bununla, onu şiddetle reddetmek, üstelik bir nübüvvet alâmeti, bir mûcize olarak gösterilen bu vasfı çürütmek için açık bir delil elde etmiş olmayacaklar mıydı?

Daha sonra R. Paret'nin, adı geçen yazısında, bâzı Yahudiler hakkındaki *ummîyūn* ("ümmîler") sıfatıyla, onların okuma yazma bilmediklerinin değil, münzel kitaplara dâir bilgileri bulunmadığının kasdedildiği husûsundaki iddiâsına temasla Ahmed M. Şâkir, bu görüşün daha önce bâzı müfessirler tarafından da ileri sürüldüğünü hatırlatmakta ve kısaca şöyle demektedir: Meselâ al-Ṭabarī, tefsirinde (Kahire, 1321, XXI, 4-5), İbn ʿAbbās'tan, bu âyetin, Yahudilerin Allâh'ın gönderdiği hiçbir resûlü, indirdiği hiçbir kitabı kabûl etmedikleri için haklarında *ummîyūn* denildiği şeklinde bir te'vilini nakletmiştir. Bu isnâdı zayıf bir rivâyettir. Çünkü İbn ʿAbbās'dan al-Żaḥḥāk b. Muzāhim yoluyla gelmektedir. Halbuki al-Żaḥḥāk, her nekadar kendisine güvenilen bir şahsiyet idiyse de, ne İbn ʿAbbās'a ne de sahâbeden bir başkasına yetişebilmiştir. al-Ṭabarī, bu rivâyeti reddetmiş ve "bu te'vil, kelimenin, dilin Araplar arasında yaygın olduğu bilinen mânalarına aykırı bir açıklamadır" demiştir. Esâsen kelime, adı geçen âyette, Yahudilerin hepsi hakkında değil, bâzıları için söylenmiştir ve o sıralarda Medine'deki Yahudilerin hepsinin okuyup yazdıklarını da hiç kimse iddiâ etmemiştir. R. Paret, anılan âyetlerin birinde Peygamber hakkında "*ummî*'lere kendi aralarından gönderilen bir resûl" (LXII,2) denilmesinden bir başka netîce çıkarmak istemektedir. Ona göre, Peygamber, önce Mekke'de yalnız Araplara hitâb eden bir resûl olarak görülmekteyken, Medine'ye hicretinden sonra, dâvetini genişletmiş, kitap ehli olanlara da, olmayanlara da gönderildiğini bildirmiştir. Bu sözlerle hatırlatılmak istenilen birtakım iddiâlara, adı geçen âyet bir delil gibi gösterilmek istenirse de, onun son nebî olarak ümmetlerin hepsine gönderildiğine dâir pekçok âyet ve hadîsden, Mekke'de nâzil sûrelerden şu iki âyeti hatırlamak kâfidir:" (Seni rahmetimizin) müjdeleyici (si, azâbımızın) haberci (si ve) bütün insanların peygamberi olmaktan başka (bir sıfatla) göndermedik. Fakat, insanların çoğu (bunu) bilmezler" (XXXIV, 28); "De ki: Ey insanlar, şüphesiz ben... Allah'ın size, hepinize gönderdiği peygamberim..." (VII, 158). Bu sonuncu âyet, hıristiyanların ve Yahudilerin Peygamber'e imâna dâvet edilmeleri hakkındadır. Buna karşılık yukardaki

iddiâya delil olarak ileri sürülen *al-Cum'a* sûresinin âyeti ise Hicret'ten sonra Medîne'de nâzil olmuştur (tafsilât için bk. *Dā'irat al-Ma'ārif al-İslāmiya*, Kahire, II, 645-648: Ahmed Muhammed Şâkir'in notu).

Peygamber'in okuma yazma bilip bilmediği mes'elesi üzerinde zaman zaman islâm âlimleri tarafından da durulmuştur. O, okuma ve yazmaya son derece ehemmiyet veriyordu. Nitekim, Hicret'ten sonra Bedir gazvesinde esir alınan müşriklerden okuma yazma bilenlerin herbirini fidye karşılığı olarak 10 kişiye yazı öğretmekle vazifelendirmişti. Onun, Hudeybiye anlaşması metninde îtiraz mevzuu bir ibâreyi çizerek çıkardığı (al-Buḫārī, *K. al-maġāzī*, bab: *'Umrat al-ḳażā'*; *K. al-Ṣulḥ*, 6; Aḥmed b. Ḥanbal, I, 86, 342), kâtiplerine yazıyla ilgili bâzı tavsiyelerde bulunduğu (Muḥammed al-Ḥasanī al-İdrīsī al-Kattānī, *al-Tarātīb al-İdārīye*, Beyrut, ts, I, 125-127) bilinmektedir. Bu mes'eleyi bâzı hadislere ve sahâbeden gelen bilgilere dayanarak ele alanlardan ve Peygamber'in başlangıçta *ummî* olduğu hâlde vefâtından önce okuma ve yazmayı bildiğini kabûl edenlerden biri İbn Abî Şayba (264=877) idi. Fakat hadîs, fıkıh ve kelâm âlimlerinden Endülüslü Abu'l-Valîd al-Bācī (474=1081)'nin yazdığı bir risâle, bilhassa Endülüslü, Sicilyalı, Şimâlî Afrikalı âlimler arasında uzun ve şiddetli münâkaşalara yol açtı. al-Bācī'yi reddedenlerin yanında, görüşüne katılanlar da olmuştur. Hattâ bunların sayısı daha çoktur. Bu münâkaşalara dâir kayıtlardan (İbn Badrān, *Tahẕīb Tārīḫ İbn 'Asāḳir*, Dimaşk, 1346, VI, 248-250; al-Ẕahabī, *Taẕkirat al-ḥuffāẓ*, Haydarâbâd, ts., III, 377; al-Zabīdī, *Tāc al-'arūs*, Kahire, 1306-1307, VIII, 191; al-Kattānī, *ayn. esr.*, I, 172-177) şu netîceleri çıkarmak mümkündür: Peygamber'in sıfatı olarak *ummî* kelimesi, okuma yazma bilmeyen ve dolayısıyla bildiklerini yazılı bir kaynaktan almamış olan mânasını taşımaktadır. Peygamber'in risâletinden önce okur-yazar olduğuna dâir herhangi bir bilgiden, vesîkadan veya rivâyetten bahsedilmemiştir. Risâletinden sonra bu hususta bilgisinin bulunması, *ummî* iken *nabî* olan Peygamber'in bu mucizesine ters düşmez; hattâ tâlim görmediği sâbit olduğuna göre, diğer bir mûcizedir. Esâsen: "Sen bundan önce hiçbir kitap okumazdın..." (*Kur'ân*, XXIX, 48) âyetinde "bundan önce" şeklinde bir zaman kaydı bulunduğuna göre, daha sonra okuma yazmayı öğrenmesi "ummî nabî" sıfatına mâni değildir.

Ümmîlik, yâni okuma yazma bilmemek, tahsil görmüş olmamak peygamberler için fazilet, hattâ mûcize, fakat diğer insanlar için kusurdur. Ancak, daha sonraları bâzı veliler için de fazilet kabûl edilmiştir. Kelime Farsça'ya ve Türkçe'ye de geçmiş, bir taraftan yukarıda anılan lügat mânalarıyla kullanılırken, diğer taraftan medresede akıl yoluyla öğrenilen bilgilerin hakîkati idrâke yetmeyeceğini, buna ancak kalb ve gönül yoluyla ulaşılabileceğini söyleyen, irfanlarını ve ilhamlarını ilâhî bir kaynağa bağlayan bâzı sûfî şâirler gelmiştir. Bilindiği gibi, bunlardan biri de Yûnus Emre'dir (Yûnus'un ümmîliği için bk. A. Gölpınarlı, *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul, 1961, s.90-106; bu sıfatla anılan bâzı şâirler için bk. *Tuhfe-i Nâilî*, Şarkiyat Enstitüsü Kütüphânesi, nr. Cc. 777, I, bk. mad. *Ümmî*; *Türkçe yazma dîvânlar kataloğu*, İstanbul, 1947, I, 28, 153; Ḫayyāmpūr, *Farhang-i suḫanvarān*, Tebriz, 1340, s. 58).

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. İbn Ḳutayba, *Ġarīb al-ḥadīs* (nşr. 'Abd Allāh al-Cuburī), Bağdad, 1397=1977, I, 384; Abū Bakr Aḥmed b. 'Alī al-Rāzī al-Cassās, *Aḥkām al-Kur'ān* (İstanbul, 1335), I, 340; II,17; al-Dāmġānī, *K. al-vucūḥ va'l-naẓā'ir* (E.Bihrûz Aliâbâd'ın basılmamış doktora tezi, 1967. Şarkiyat Enstitüsü Kütüphânesi, tezler nr. 127/1), s. 34 v.d.; al-Rāġib al-İsfahānī, *al-Mufradāt fī ġarīb al-Ḳur'ān* (Kahire, 1322, kenârda), I, 45; al-Zamaḫşarī, *al-Fā'iḳ fī ġarīb al-ḥadīs* (Kahire, 1324), I, 25; İbn al-Aşīr, *al-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīs* (Kahire, 1322), I, 53; Abu'l-Baḳā', *Kulliyāt al-'ulūm* (İstanbul, 1287), s. 130,

(NİHAD M. ÇETİN.)

ÜMMÜ DERYA. [Bk. AMU-DERYA.]

ÜMMÜ DÜRMÂN. UMM DURMĀN (OMDURMAN), Sûdan'da Mavi ve Beyaz Nil'in birleştiği yerin biraz aşağısında, Nil'in sol yakasında, bir şehir dir. 1925—1928 yılları arasında yapılan 7 ayaklı demir bir köprü, Umm Durmān'la Hartum (300.000 [b. bk.])'u birleştirir ve Mavi Nil'in sağ kıyısındaki Şimâlî Hartum (149.000)'la berâber bu iki şehir, tek bir şehir gibi mütâlea edilebilir. Ancak, Hartum, Sûdan'ın hükûmet ve dış ticâret merkezi olması sebebiyle, İngilizlerin ve diğer Avrupa asıllıların karışıp kaynaşmasıyla Avrupaî bir manzara arzederken, Umm Durmān, tabiî hayatın ve iç ticâretin merkezi olarak kalmıştır. 289.000 [1963'te 115.000] nüfuslu Umm Durmān'ın ahâlisinin ekseriyetini ülkenin çeşitli kesimlerinden gelen yerli halk teşkil eder.

Umm Durmān'ın ehemmiyeti çok yakın bir zamanda anlaşılmıştır: Camū'iya kabîlesinden Fitîḥāb civârında ehemmiyetsiz bir köy iken, ilk defa, Ḥamad Valad Umm Maryūm adıyla bilinen zâhid ve sûfî Ḥamad b. Muḥammed (1646—1730; bk. MacMichael, *History of the Arabs in the Sudan*, II, 277)'in ikametgâhı olarak zikredilmiştir. Hartum'un düşüşü ve yağmasından on gün önce, 15 kânun II. 1885'te Muhammed Ahmed [b. bk.]'in derviş ordusu tarafından zaptedilen Umm Durmān, ilk defa, zikredilen orduya karşı Hartum'un müdâfaası için Gordon tarafından tahkîm edilmek sûretiyle ehemmiyetli bir yer hâline gelmiştir. Umm Durmān, Muhammed Ahmed'in halefi, Ḫalîfe 'Abdullāhî zamanında, Mehdîlerin başşehri ve bu yeni dinî fırkanın merkezi idi. Mehdî'nin kabri, yeni iskân edilmiş olan yerin ortasında, Mısırlı bir esirin çizdiği plana göre kubbe şeklinde inşâ edilerek, bundan sonra Buḳ'at al-Mahdī, yâni Mehdî'nin [mukaddes] yeri olarak, kabrin ziyâreti halîfenin fermanı ile, Mekke'ye yapılan hac ziyâreti yerine kaim kılındı. Halîfe, şahsî idâresini takviye etmek için, kendi kabîlesi Ta'âişa ve öteki Baḳḳāra'lilerden bir kısmını, Sûdan'ın garbından, geçimlerini ancak nehir civârında yaşayan halkın malını yağma etmekle te'min edebilecekleri bir yer olan Umm Durmān'a yerleşmeğe iknâ etti. Bu göç, Mehdî Muhammed Ahmed'in hayatı ve arkadaşları ile, islâmiyetin ilk yılları arasında, görüş ve faâliyetler bakımından benzerlikler te'sis etmek sûretiyle bir *hicret* gibi târif edilebilir.

Umm Durmān'ın nüfûsu, askerî ve siyâsî gayelerle, ülkenin her yanından buraya getirilip halîfenin karargâhında ikamete mecbur edilen çok sayıda kabîle mensuplarıyla artmıştır. Gelişigüzel bir büyüme gösteren şehir, halîfe ve belli başlı emîrlerin evleri bir tarafa bırakılırsa, cenuptan şimâle doğru uzayan 6 millik bir sâhaya yayılmış kümeler hâlinde, hasır kulübelerden ibâretti. Halîfe câmii, şehrin merkezinde, etrafı tuğla duvarlarla çevrili çok geniş bir yerdedir. Halîfe devri Umm Durmān'ın rakam ve şekillerle tasvîri için bk: Sir Rudolf von Slatin, *Fire and Sword in the Sudan.*

Sir Herbert (daha sonra Lord) Kitchener kumandasındaki İngiliz-Mısır kuvvetleri tarafından Sûdan'ın yeniden zaptı, 2 eylül 1898 tarihinde, şehrin birkaç mil şimâlindeki Kerrerî'nin bir kasabasında yapılan savaş netîcesinde tamamlanmıştır. Yeni idâre altındaki şehir, planlı caddeleriyle, tramvay ve elektrik lambalarıyla çok modern bir çehreye bürünmüştür. Zengin şehirlilerin evleri ve devlete âit binalar, taş ve tuğladan inşâ edilmiş, ancak şehrin büyük bir kısmını teşkil eden ve Şimâlî Sûdan'ın hususiyetlerini taşıyan kerpiç binalarla, işlek mağazalardaki hayat Orta-şark ve Afrikalı hüviyetini muhâfaza etmiştir. Burada, Ulucâmi'e bağlı olarak, *al-Ma'had al-'ilmī* adıyla bilinen, an'anevî islâmî ilimlerin tedrisini sağlayan, *Şayḫ al-'Ulamā'*'nın nezâret ettiği bir müessese vardır. Bununla berâber islâm mahkemelerinde vazifeli kadılar, Hartum'daki Gordon College mezunlarından seçilir. 1934'te Umm Durmān'da laik tedrisat için, misyon teşkilâtları ve husûsî teşebbüs tarafından desteklenen birçok okullar yanında, bir devlet ortaokulu ve birkaç *kuttāb* (devlet ilkokulu) vardı. [Hâlen Sûdan hükûmeti, misyoner teşekküllerinin çalıştırdığı maârif ve tıp müesseselerini devam ettirmektedir].

Bibliyografya: Baedeker, *Egypt and the Sūdān*, 8. baskı (Leipzig, 1929); W. S. Churchill, *The River War* (London, 1899); H. A. MacMichael, *History of the Arabs in the Sudan* (Cambridge, 1922), bk. *indeks;* Rudolf von Slatin Pasha, *Fire and Sword in the Sudan* (London, 1896 bunun müteaddit baskıları vardır); *Report on the Administration, Finances and Condition of the Sudan* (H. M. Stationery Office, London, 1925 ve sonraki seneler).

(S. HILLELSON.)

ÜMMÜ KÜLSÜM. UMM KULṢUM, Peygamber'in ortanca kızlarından olup, Zaynab ve Ruḳayya [b. bk.]'den sonra doğmuştur. Fâtima ile Umm Kulşum'ün hangisinin daha önce doğduğu husûsunda ihtilâf varsa da, Fâtima'nın, Peygamber 41 yaşında iken doğduğu bilindiğine göre ve Umm Kulşum'ün de, peygamberliğe me'mur edilmesinden önce Abū Lahab'in oğullarından 'Utayba ile nikâhlı olduğuna bakılırsa, yaşça en küçüğünün Fâtima olması gerekir.

Peygamber'in, İbrâhim hâriç Umm Kulşum ve diğer çocuklarının anneleri Ḫadīca bint Ḫuvaylid'dir. Muhtelif kaynakların naklettiği rivâyetlerde, Umm Kulşum hakkında açık ve tertipli bir bilgi yoktur; ancak aşağıda belirtilen hususlara, hemen hepsinde temas edildiği görülür: Peygamber, peygamberliğe çağırılmadan önce Ruḳayya ile Umm Kulşum'ü, amcası 'Abd al-'Uzzā (Abū Lahab)-'nın oğullarından 'Utba ile 'Utayba'ya nikâhlamıştı. İslâmiyet ve dolayısıyla Peygamber aleyhindeki davranışları dolayısıyla, Abū Lahab ile karısı Umm Camīl, Kureyşli müşriklerin de tazyikleriyle oğullarına yemin verdirerek Ruḳayya ve Umm Kulşum'ü boşamaya zorladılar. Nitekim kardeşi 'Utba'nın müslümanlığı kabûl etmesine rağmen, 'Utayba, Umm Kulşum'ü daha gerdeğe girmeden boşadı (bk. İbn Hişām, *al-Sīra*, nşr. M. al-Sakkā', J. al-Abyārī, A. Şalabī, Kahire, 1955, I, 652, not I, 'Abd al-Raḥmān al-Suhaylī'den naklen; al-Nuvayrī, *Nihāyat al-Arab*, Kahire, 1923-1955, XVIII, 214 v.d.; İbn Sa'd, *al-Ṭabaḳāt*, nşr. E. Mittwoch, E. Sachau, Leiden, 1917-1940, VIII, 25 v.d.).

Umm Kulşum ve Ruḳayya hakkında, bu boşanma ile ilgili olarak mâlûmat veren istisnasız bütün mevsuk kaynaklarda, yukardaki hususlar dâima tekrar edildiği halde, bir künye hüviyetinde oluşuna bakarak Umm Kulşum terkibini lügat mânasıyla „Kulşum'ün annesi" şeklinde anlamak isteyen ve onun 'Utayba ile gerdeğe girip, ondan Kulşum adlı bir çocuk doğurmuş olması gerektiğini ve bu sûretle bu künyeyi aldığını, hakiki isminin ise hiçbir yerde kayıtlı olmadığını ileri sürenler olmuştur. Ancak, mevcut ve mevsuk en eski kaynakların hepsinde şekilce künyeye benzeyen Umm Kulşum onun adı olarak kullanılmakta, bunun yanı sıra herhangi bir isminden bahsedilmemektedir. Ayrıca 'Utayba de, Abū Kulşum künyesiyle hiçbir yerde anılmamıştır. Bunun gibi islâmiyetten önce ve sonra yaşamış Umm Kulşum ismi altında hal-tercüme-

leri verilen diğer kadınların hiçbirinin de, künyeye benzeyen bu isim dışında başka bir isimleri olmadığı gibi, Araplarda künye alabilme geleneğine uygun olarak bunların Kulşum adlı çocuklarının olduğundan da bahsedilmez. Lügat mânasıyla Kulşum, yuvarlak ve dolgun yüzlü demek olduğuna göre, Umm Kulşum terkibinin, önce künye kuruluşunda bir lekab olarak doğmuş ve sonra isim gibi kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu arada meselâ yine künye şeklindeki Abū Bakr 'in de hakîki bir isim olarak kullanıla gelmiş olduğunu hatırlatmak gerekir.

Umm Kulşum, boşanmanın vâki olduğu tarihten önce gerdeğe girecek yaşta değildi; zîrâ Peygamber 30 yaşındayken Zaynab 'in, 33 yaşındayken Rukayya 'nin ve peygamberlik geldikten bir sene sonra 41 yaşında iken de, Fâtıma 'nın doğduğunda ittifak olduğuna göre, Umm Kulşum 'ün, Peygamber 34-40 yaşları arasında iken doğmuş olması lâzımdır. Buna göre ʿUtayba tarafından boşandığı zaman onun 6-7 yaşları arasında olması gerekir. O halde bu nikâh, Araplarda câri olduğu üzere, gerdeğe girme çağına gelinceye kadar (İbn Ḥacar, *al-İṣāba*, nşr. M. Vacîh, ʿA. al-Ḥakk, Ġ. Ḳādir, A. Sprenger, Kalküte, 1854-1888, IV, 950: *ilā ḥīna yaḥṣulu al-taʾahhul*) çocukların küçük yaşlarda evlendirilmeleri âdetinin tatbîkinden başka bir şey değildir. Bu durumda Peygamber'in bir torunu bulunduğuna dâir ileri sürülen düşünceler (krş. *EI* mad. ʿUMM KULṢUM) bir esasa dayanmamaktadır.

Siyer âlimleri, bu mes'elenin dışında Umm Kulşum ile ilgili olarak, ʿOşmān b. ʿAffān ile evli olan ablası Rukayya 'nin Bedr gazâsı sıralarında vefatı üzerine Peygamber 'in vahy ile (*al-ʿIḳd al-farîd*, nşr. A. Amîn, A. al-Zayn, İ. al-Abyārî, Kahire, 1940-1949, IV, 285; İbn al-Aşîr, *Usd al-ġāba*, Kahire, 1286, V, 612 v.d.; İbn Ḥacar, *ayn. esr.*, IV, 949-951) onu da ʿOşmān b. ʿAffān 'a nikâhladığını, böylece onun „iki nur sahibi" mânasına gelen *ẕu 'l-nūrayn* lekabını kazandığını kaydederler. Hattâ Umm Kulşum 'ün ʿOşmān ile nikâhlı iken vefatı üzerine Peygamber 'in „bir üçüncü (diğer bir rivâyete göre on) kızım olsa idi, yine de ʿOşmān 'a nikâhlardım" dediğini kaydederler.

Umm Kulşum, çocuk doğurmadan Hicret'in 9. senesinin şaban ayında vefat etmiştir.

Bibliyografya: Metin içerisinde zikredilenlerden başka: bk. Muṣʿab b. ʿAbd Allāh al-Zubayrî, *K. nasab Ḳuraysh* (nşr. E. L. Provençal), Kahire, 1953, s. 21 v.d., 231; İbn Ḳutayba, *al-Maʿārîf* (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen, 1850, s. 61, 70; al-Ṭabarî, *al-Tārîḫ* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden, 1879-1901, bk. *indeks*; İbn ʿAbd al-Barr, *al-İstîʿāb* (Haydarâbâd, 1318-1319), II, 793 v.d.; İbn al-Aşîr, *al-Kāmil fi 'l-tārîḫ* (nşr. C. J. Tornberg), Leiden, Uppsala, 1851-1876, II, 28, 111, 222, 233; III, 148.

(TEVFİK R. TOPUZOĞLU.)

ÜMMÜ 'L-KİTÂB. UMM AL-KİTĀB (A.), dinî bir tâbir olup, asıl, direk, kaynak, ana v. b. mânalara gelen *umm* ile *kitāb* [b. bk.] kelimelerinden teşekkül etmiş bir terkiptir. *Kur'ân* 'ın üç ayrı yerinde zikredilen bu tâbir, Mekke 'de nâzil olan sûre 13 âyet 9, sûre 43 âyet 4 'te semâvî kitapların, bilhassa *Kur'ân* 'ın aslı, tamamı ve bütünü mânasındadır (al-Ṭabarî, *Tafsîr*, Kahire, 1954, III, 169, 171; XXV, 48; al-Zamaḫşarî, *al-Kaşşāf*, Kahire, 1966, II, 363; III, 477; al-Rāzî Faḫr al-Dîn, *al-Tafsîr al-kabîr*, İstanbul, 1307—1308, V, 258, 310; VII, 429; Kāżî Bayżāvî, *Anvār al-tanzîl*, İstanbul, 1303, I, 626; II, 403; *Tafsîr*, Kahire, 1952, II, 498, 520; IV, 122, 127; Suyūṭî, *Lubāb al-nuḳūl fî asbāb al-nuzūl*, Kahire, 1954, s. 131).

İslâm âlimlerinin ekseriyetine (cumhûr-i ulemâya) göre bu, asıl *Kur'ân* 'ın vahiy kaynağı olduğu kabûl edilen „Levh-i mahfûz" dan ibârettir (göst. yerler; ayrıca bk. *Kur'ân*, LXXXV, 21—22; al-Ḳurṭubî, Muḥammed b. Aḥmed, *al-Cāmiʿ li aḥkām al-Ḳurʾān*, Kahire, ts., V, 3562).

Medine devrinde bu tâbir başka bir mâna kazandı. *Āl-i İmrān* sûresinin yedinci âyetinde, âyetler biri açık ve kesin (*āyāt muḥkamāt*) ve diğeri birden çok mânaya gelip maksadın ne olduğu belirsiz olanlar (*mutaşābihāt*) olarak ikiye ayrılır. Bunlardan birinci grup, *Kur'ân* 'ın büyük bir kısmını meydana getirdiği ve dinin direğini, farzları, hadleri ve mahlûkatın din, dünya ve âhirete âit ihtiyaçlarını ihtivâ ettiği için, Allah tarafından „*umm al-kitāb*" diye isimlendirilmiştir (al-Ṭabarî, *Tafsîr*, III, 170; *al-Kaşşāf*, I, 411; al-Rāzî, II, 599; Bayżāvî, I, 192; İbn Kaşîr, I, 344). *Kur'ân* 'ın özü sayılması, âyetlerin başında yer alması, namazın her rekatına mutlaka onunla başlanması nazar-ı itibâra alındığı için, bizzat Peygamber tarafından (Buḫārî, *Saḥîḥ*, bab I; Abû Dâvud, *Sunan*, vitr, bab 17; İbn Ḥanbal, *Musnad*, Kahire, 1313 h., II, 448) *Fâtiḥa* sûresine de „*umm al-kitāb*" denmiştir (İbn Kaşîr, I, 8; al-Ḥāzim al-Bağdādî, *Lubāb al-taʾvîl*, Kahire, 1304, I, 13; al-Şavkānî, *Fatḥ al-ḳadîr*, Kahire, 1964, I, 15). En az 14 hadiste yer alan *umm al-kitāb* tâbiriyle, sâdece dördünde, semâvî kitapların ve her şeyin aslı olan Tanrı 'nın nezdindeki kitab veya Levh-i mahfûz kasdedilmekte (Buḫārî, *Saḥîḥ*, *Tavḥîd*, bab 37; Tirmizî, *Sunan*, *Ḳadar*, bab 17; *Musnad*, IV, 128; Nasaʾî, *Sunan*, *Ṭalāḳ*, bab 45, 75), diğerlerinde ise *Fâtiḥa* sûresine işâret edilmektedir (Muslim, *Saḥîḥ*, *ṣalāt*, *ḥadîṯ* 44; Buḫārî, *Tafsîr*, göst. yer.; *Aẕān*, bab 107, 109; *Taḥaccud*, bab 28; *Musnad*, II, 250, 457; IV, 206; V, 60).

Aslında görüldüğü gibi, islâmî literatürde bu tâbirin gerek muhtevâsında, gerek ondan ne kasdedildiği hakkında tam bir ittifak göze çarpmaz. *Kur'ân* 'ın baştan sona kadar bütününü (*Ḳamūs al-muḥîṭ*, IV, 76; *LA*, XII, 31; *Tāc*, VIII, 190), kitâb 'ın ilmini, helâl ve haramı, zikr'i v.s. yi „*umm al-kitāb*" diye takdim eden rivâyet ve anlayışlar yanında (al-Ṭabarî, *Tafsîr*, XIII, 169, 171; krş. İbn Kaşîr, *Tafsîr*, II, 520), zamanla ortaya çıkan aşağıdaki görüşler de yer almıştır.

1 — Tanrı 'nın nezdindeki kitap bir değil, ikidir. Bunlardan biri koruyucu (*ḥafaẓa*) melekler tarafından mahlûkatın yaptıkları hakkında yazılan kitaptır. Allah 'ın istediğine vücût verip, ibka etmesi, istediğini silip mahvetmesi (*Kur'ân*, XIII, 39) ancak bu kitapta yer almıştır. Tebeddülât ve tagayyürât sâdece bunda câizdir. Diğeri ise, Allah 'ın, ilmine tekâbül eden, ulvî ve süflî âlemlere âit her şeyin ayrı ayrı tâyin ve tesbitini muhtevî levh-i mahfûzdur. Bu kitap değişiklikten ve değişikliğe uğramaktan masun ve mahfûzdur; *umm al-kitāb* da budur (al-Ṭabarî, *Tafsîr*, XIII, 167; *al-Tafsîr al-kabîr*, V, 310; İbn Kaşîr, II, göst. yer.; krş. *al-Kaşşāf*, II, 363; *al-Cāmiʿ*, göst. yer.).

2 — *Umm al-kitāb* 'dan maksat, Allah 'ın ilmidir. Bu ilim, Allah 'ın „ol" emriyle bir kitap hâline gelmiştir. Olmuş ve olacak her şeyin yazılı bulunduğu bu kaza-kader levhasında nesih, nakil ve değişiklik aslâ câiz değildir ve o, *Kur'ân* 'ın aslının yazılı bulunduğu Levh-i mahfûz'un da aslıdır (al-Ṭabarî, *Tafsîr*, XIII, 170; *al-Tafsîr al-kabîr*, V, 310; al-Cāmiʿ, V, 3562; İbn Kaşîr, II, 520; krş. *Fatḥ al-ḳadîr*, III, 90; Hamdi Yazır, *Kur'ân dili*, İstanbul, 1936, V, 4265; al-Cîlî, *al-İnsān al-kāmil*, Kahire, 1970, II, 27), Burada dikkat edilmesi gereken husus, islâm öncesine âit, mevsûk olmayan dinî metinlerdeki gökte veya Tanrı 'nın nezdinde bulunduğu farzedilen birden çok kitap (levha, bk. mad. LEVH) telâkkisinin islâmî literatürde de-mâhiyeti değişik olsa bile-yer almış olmasıdır.

3 — Bir şîî âlimi olan ʿAbd al-ʿAzîz al-Nasafî 'nin izahına göre, cisimler âleminin mebdei olması ve vahdet ehli nezdinde ilk cevher sayılması itibarıyla dört unsur [b. bk.] 'dan biri olan toprak, *umm al-kitāb* 'dır. Hikmet ehline göre ise *umm al-kitāb*, ilk cevher kabûl edilen akıl 'dır (*Kaşf al-ḥaḳāyiḳ*, Tahran, 1344 hş., s. 56 v.d.). Bir kısmına göre de, eşyayı topluca ihata etmesi ve var olan her şeyin mâhiyetinin onda mevcut olması cihetiyle akl-ı evvel 'e *umm al-kitāb* denir ve eşyayı mufassal bir şekilde açıklaması dolayısıyla da nefs-i küllî 'ye *Kitāb mubîn* (açıklayan kitab) adı verilir (al-Taḫānavî, *Kaşşāf*, Kalküte, 1862, I, 91; Āştiyānî, *Şarḥ-i muḳaddima-i Ḳayṣarî bar Fuṣūṣ al-ḥikam*, Tahran, 1385 h., s. 273 v. d.; Saccādî, *Farhang-i Luġāt u iṣṭilāḥāt u taʿbîrāt-ı ʿirfānî*, Tahran, 1350 hş., s. 60; *Kaşf al-ḥaḳāyiḳ*, s. 50). Ayrıca meselâ Şāh Niʿmat Allāh, Peygamber 'in nûruna *umm al-kitāb* dediği gibi, akl-ı evvel ve Levh-i mahfûz için de aynı tâbiri kullanır (Saccādî, *ayn. esr.*, s. 61). ʿAbd al-Karîm al-Cîlî, akl-ı evvel 'in şümûlünün Allah 'ın ilminden, Levh-i mahfûz 'unkinin ise, hem Allah 'ın ilminden, hem de, *Kur'ân* 'dan daha dar olduğunu ileri sürerek *umm al-kitāb* 'ın ilm-i ilâhî olabileceğini ifâde eder (*al-İnsān al-kāmil*, I, 111; II, 10, 27; krş. al-Taḫānavî, I, 91) ve daha ileri giderek-bu tâbirin *Kur'ân* ve hadîsteki mânalarına yer vermeksizin-bir bakıma ulûhiyet olan, bir bakıma da eşyanın yeri, varlığın kaynağı bulunan künh (zât)'ün mâhiyetinin *umm al-kitāb* olduğunu söyler (*al-İnsān al-kāmil*, I, 37, 109). Diğer bir ifâdesinde ise, tasavvuf erbabının ıstılahında „*umm al-kitāb*" deyince ilk akla gelen, zâtın künhünün mâhiyetidir. *Kur'ân* zâttır, Allah 'ın zâtından ibârettir. Furḳān, sıfatlarından kitâb-ı mecîd ise, mutlak varlığından ibârettir (*ayn. esr.*, I, 37, 113). Yâni kitâb, kendisinde yokluk bulunmayan vücûd-i mutlaktır; varlık ve yokluk ile kendisine hükmedilemeyen, var olduğu da, yok olduğu da söylenemiyen ve „hakikatlerin mahiyeti" diye adlandırılan şey, *umm al-kitāb* 'dır. Eflâtun 'un tâbiriyle söylemek gerekirse, *idea* 'ların veya *idealar ideası* 'nın mâhiyetine *umm al-kitāb* denir (*ayn. esr.*, *I*, 108 v.d.; al-Taḫānavî, göst. yer.). al-Cîlî 'ye göre bu mâhiyet, kitabın kendisinden doğduğu şey gibidir. Kitâb 'da mâhiyetin iki yönünden ancak bir yönü, sâdece varlık yönü vardır; mâhiyetin diğer yönü ise yokluktur (*al-İnsān al-kāmil*, göst. yer.). Yine sûfilerden bir grup, insan-ı kâmil 'e, aklı ve ruhu itibârıyla aklî kitâb ve *umm-al-kitāb*, kalbî cihetinden Levh-i mahfûz kitabı ve nefsî yönünden de mahv ve isbat kitâbı derler (*Şarḥ-ı muḳaddima-i Ḳayṣarî*, s. 275; Saccādî, *ayn. esr.*, s. 60).

Ancak insan-ı kâmil 'in bir tane ve sâdece Peygamber olduğunu söyleyenlerin (*al-İnsān al-kāmil*, II, 71 v. d.) yanı sıra, onun bire inhisar etmediğini, her devirde bir insân-ı kâmil 'in bulunmasının zarûrî olduğunu ve onsuz olunamıyacağını ifâde edenler de bulunmaktadır (ʿAzîz al-Dîn al-Nasafî, *İnsān-ı kāmil*, nşr. M. Molé, Tahran, 1941—1962, s. 4 v. d., 190 v. d., 273).

Bu durum karşısında ilmî ve tamamen islâmî bir delil olmamasına rağmen, *kutub* diye bize takdim edilen zevata, imamlara ve mehdîlere de „*umm al-kitāb*" demeye haksız yere zorlanmamız söz konusudur. Bundan başka, bilhassa VII. hicret asrından bu yana, *Kur'ân-ı Mecîd* 'in bulunduğu Levh-i mahfûz 'un, küllî nefis 'te, yâni insan-ı kâmil 'in nefsinde (zâtında) olduğunu söyleyenler tarafından (al-Cîlî, *ayn. esr.*, II, 12), bilerek veya bilmiyerek, müminlerin mantıken izahı güç bir düşünce ve inanç çıkmazına sürüklenmek istendiği netîcesine de varabiliriz.

Bibliyografya: Metinde geçenlerden başka bk. Lane, *Lexicon*, mad. *umm* (*umm al-kitāb*); Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig, 1926. s. 65.

(M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

ÜMMÜ VELED. UMM AL-VALAD (Farsça *umm-i valad* terkibinin Türkçe ses uyumuna göre söylenişiyle *ümmü veled*), efendisinden bir çocuk doğuran câriye.

1. Peygamber, câriyelerin efendileri tarafından odalık olarak kullanılma hakkını, Câhiliye devrinin umûmî tatbikatından almıştır. Bu birleşmeden doğan çocukların durumuna gelince, islâmın zuhûruna takaddüm eden son devirlerde Arapların düşüncesinde dikkate değer bir tekâmül göze çarpar. Evlenme ve odalık edinmedeki eski serbestlik yerine, belirli bir usûl ortaya çıkmıştı. Hür kadınlarla evlenmeye daha çok değer verilmeye ve aynı zamanda anne tarafından gelen asâlete daha büyük bir itibar gösterilmeye başlandı; fakat bu gelişme ile birlikte köle annelerden doğan çocukların durumu kötüleşmişti. Çünkü bu çocuklar, mûtad olarak babalarının ismine göre değil de, annelerine göre adlandırılıyor, şahsî hürriyetlerini ancak babalarının onları irâdî ve kesin kabûlü sâyesinde alabiliyorlar (fakat herhalde bu şart, eskiden beri vardı) ve hattâ bu durumda bile tam meşrû telâkkî edilmiyorlardı. Câriye, müstakbel efendisini doğuramazdı; zîrâ bu çocuk annesinin kölelik vasıflarını gösterecekti. Üstelik, bu çeşit bir câriyenin durumu imtiyazlı değildi. Hattâ bu anne, *umm al-valad* (çocuğun annesi) diye isimlendirilmekle hür bir kadını ifâde eden *umm al-banîn* (oğlan çocukların annesi)-'den tefrîk edilmiştir. Her ne kadar harpte esir edilen bir kadının tâbi olduğu şartlar, bunlarınkinden pek az farklı ise de, bu durumda odalığın yerini umûmiyetle bir evlenme alıyor ve isimlendirilmelerinin çoğu zaman sâdece anne adına göre olmasına ve mutlak mânada meşrû sayılmamalarına rağmen, çocukları hür telâkkî ediliyordu; fakat onlar için ilk birleşme formalitesi eksikliğinden hâsıl olan leke, çok defa şeklî olan yeni bir nikâh akdi ile silinip kaybedilmeğe çalışılmıştı.

2. Bu durum, önce esaslı bir değişikliğe uğramaksızın islâmda da devam etti. *Kur'ân*'ın, mübah cinsî münâsebetin zinâdan ayrılması bahis konusu olan âyetlerinde (IV, 3, 24 v.dd.; XXIII, 6; LXX, 30, hepsi Medîne'de nâzil olmuştur; krş. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans*'daki açıklama) câriyenin odalık edinilmesine cevâz verilmiştir [Bu cevâz sâdece efendiler içindir; onların dışındakiler, hattâ bu efendilerin çocukları, câriyelerden ancak nikâh yolu ile faydalanabilirler. bk. *Kur'ân*, IV, 3, 25; XXIV, 32 ve tefsirleri; krş. Muḥammed Ḥamîdullah, *Le Coran*, Paris, 1966, bilhassa aynı âyetler ile ilgili notlar]. Husûsiyle Peygamber'e hitab eden âyetler (XXXIII, 49—51), bu odalıkları, bilhassa harp esiri kadınlar olarak tavsif eder. Buna göre, yukarıdaki paragraftan da kolayca anlaşılabileceği gibi, islâmda savaş esiri odalığı ile câriye arasında nazarî olarak bir fark gözetilmemiştir; tatbikatta savaş esiri kadına karşı muâmele eskisi gibi devam etmiştir. (krş. msl. Wellhausen, *Vâḳidî*, s. 178; ayn. mll., *NGW Gött.*, 1893, s. 436, bâzı münferid durumlar da her zaman tarihen tahkîk edilememişse de kendine has vasıfları görülmektedir). [İslâmda harp esirleri ile diğer câriyeler arasında sırf odalık edinme bakımından bir fark göze çarpmıyorsa da, diğer muâmeleler ve davranışlar muvâcehesinde Câhiliye devrine nazaran aralarında ve her iki zümrenin lehinde çok değişik hükümler getirilmiştir; bk. mad. ABİD; krş. Muhammed A. Lahbabî, *Le Personnalisme Musulman*, Paris, 1967, s. 84, 87 ve *EI²*, mad. ᶜABD]. *Kur'ân*'da *umm al-valad*'e âit bir hüküm yoktur ve Peygamber'in *umm al-valad*-'in ve çocuklarının durumunu değiştirecek bir hüküm bırakmamış olduğu muhakkaktır. Câriyesi Mâriye, Peygamber'e oğlu İbrâhim'i doğurunca onu serbest bırakmış olması (İbn Saᶜd, VIII, 155, 18; krş. *ayn. esr.*, s. 156,4) her halde umûmî bir kaide olmayacaktır. Bu hâdise, ayrıca *umm al-valad*'e âit hadîs malzemesi içinde de oldukça arka planda kalır. Peygamber'in, Mâriye'nin oğlunu ancak birçok tereddütle tanımış olması ile ilgili rivâyet (*ayn. esr.*, VIII, 154,25), gerçekliği bakımından mümkün ise de, şeklen inanılmaz gözüküyor.

3. Bir *umm al-valad*'in, efendisinin ölümü ile hukuk bakımından hür olacağı ve bu sebepten artık satılamıyacağına (kimseye hibe edilemiyeceği v.s.) dâir ilk hüküm (yazılı emir) Halîfe Ömer'e âittir (aş. bk.). Bu hükmün kaynağı, yalnız Abū Dāvūd (*ᶜAtāḳ*, bab 8) ve İbn Ḥanbal (VI, 360) tarafından nakledilen ve mevsûkiyeti devrinin esaslı hâdiseleriyle te'yid edilen bir hadîste bulunmaktadır (bu hadîsin sonradan düzeltilmiş bir şekli için bk. *Kanz al-ᶜummāl*, IV, 5126). Bu hadîse göre, Câhiliye devrinde amcası tarafından köle olarak satılan, yeni efendisine bir çocuk doğuran ve onun ölümünden sonra da borçlarını ödemek için tekrar satılan bir kadın, Peygamber'e şikâyette bulunmuş; Peygamber de, terekeyi idâreye me'mur bulunan şahsa, bu câriyeyi serbest bırakmasını emredip yerine ona bir köle vermişti. İbn Ḥanbal, haklı olarak Peygamber'in bu fiilinin mümkün olan farklı biçimlerdeki şerh ve tefsirlerinin, netîcede ihtilâflara imkân verdiğine dikkati çekmiştir. Ancak, gerçekte bu emrin bir defaya mahsus verilmiş bir emir olduğundan şüphe edilemez. Buḫārî (*ᶜItḳ*, bab 8 ve muhtelif yerler) ve al-Ṭaḥāvî (*Şarḥ maᶜānī'l-āṯār*, II, 66) tarafından nakledilen bir hadîs, bir câriyenin çocuğunun babasını tesbit husûsundaki dâvayı hikâye eder. Saᶜd b. Abî Vaḳḳāṣ, ölen kardeşi ᶜUtba'nin vasiyetine göre, çocuğun gayrimeşrû yoldan babası bulunduğunu ilân ederken, Zaᶜma'nin oğlu ᶜAbd ise, ölen babasının odalığından doğan meşrû çocuğu olduğunu iddia ediyordu. Çocuğun ᶜUtba'ye benzemesine rağmen, Peygamber, „*al-valad li'l-firāş*" (çocuk meşrû yatağa âittir) esâsına uygun olarak kararını ᶜAbd b. Zaᶜma'nin lehine verdi. Bu hadîs, arzettiği tercüme ve şerh güçlüklerine rağmen (krş. şerhler, bilhassa al-ᶜAynî'nin al-Buḫārî şerhi) haddizatında mevsûk olabilir (bunun yanında, Ṭaḥāvî, II, 67 tarafından sonradan değiştirilen şekil şüphesiz uydurmadır). Herhalde bu hadîste câriyenin serbest bırakılması söz konusu değildir.

4. Biraz yukarıda zikredilen Ömer'in emri, teferruattaki farklılıklara ve efsânevî genişletmelere rağmen, pek çok nakillerle doğrulanmıştır (krş. bilhassa *Kanz*, IV, 5118, 5122, 5124; al-Ṣanᶜānî, *Subul al-salām*, *Kitāb al-buyūᶜ*, nr. 11). Değişik bir çözümün, yâni daha önce ortaya konmuş olan kat'î bir hal şeklinin (*Kanz*, IV, 5118) tarihî değeri üzerindeki hükmün, yeniden tanzîmine kadar muallakta kalması gerekirken, Ömer'in „*Umm al-valad*, çocuğunu doğurur doğurmaz hürriyetini elde eder" şeklinde karar verdiği rivâyetini (al-Ḫvārizmî, *Cāmiᶜ al-masānid al-İmām al-Aᶜẓam*, II, 166; aynı zamanda *Kanz*, IV, 5116 [*Kanz al-ummāl*'in gösterilen yerinde böyle bir rivâyet yoktur.]), bu mes'ele üzerindeki muahhar mücâdelelerin bir netîcesi olarak telâkkî etmek zarûridir. Zîrâ Ömer'in bu hükmü, hiçbir zaman kat'î bir kararın netîcesi değildir. Osman devrinde onun bu kararından şikâyet edilmiş (*Kanz*, IV, 5122) ve Ali onu yeniden kaldırmıştı (*ayn. esr.*, s. 5129—5131). Peygamber'in ashâbı arasında bilhassa İbn ᶜAbbās, Ömer'in bu görüşünün diğer bir muhâlifi olarak temâyüz etmişti. O zaman başlayan bu farklı görüşler mücâdelesinde, bir taraftan Ömer'in kararı bizzat Peygamber'e kadar çıkarılmağa (*ayn. esr.*, s. 5115, 5117) ve aynı düşünce tarzı, hattâ Ali'ye ve İbn ᶜAbbās'a isnad edilmeğe çalışılırken (ᶜAlî: *ayn. esr.*, s. 5132; İbn ᶜAbbās: *ayn. esr.*, s. 5039—5041; İbn Ḥanbal, I, 303; Peygamber'den İbn ᶜAbbās: al-Dārimî, s. 18, 38, [al-Dārimî, *Buyūᶜ*, bab 38]; İbn Māca, *ᶜItḳ*, bab 2; İbn Saᶜd, VIII, 155,20; İbn Ḥanbal, I, 317), diğer taraftan açık bir siyâset havası ile Peygamber'in *umm al-valad*'in satılışını kabûl ve tasdik etmiş olduğu kısmen müdâfaa ediliyordu (İbn Māca, göst. yer.; İbn Ḥanbal, III, 321; al-Ṭayâlisî, nr. 2200; *Kanz*, IV, 5125, 5127). Buna mukabil, Peygamber'in bu kararının tam tersine ashâbın, Ömer'in kararını tasvib ettiği belirtilmişti (Abū Dāvūd, *ᶜAtāḳ*, bab 8; Aynî, *ᶜUmdat al-ḳārīᶜ*, *ᶜItḳ*, bab 8). Bununla berâber ileri sürülenler sâdece bu iki tezden ibâret değildir. Daha o devirde Ömer'e atfedilmiş bir diğer görüş zikredilmişti (Peygamber'e isnad edilen birkaç hadîs bu görüşe uygun bir kaideyi ortaya çıkarır, fakat bu kaideye kolaylıkla başka bir mâna da verilebilir: ayn. mll.: *ayn. esr.*, bab 2; İbn Saᶜd, VIII, 155,17 her ikisi de İbn ᶜAbbās tarafından rivâyet edilmiştir; kezâ bk. *Kanz*, IV, 5128?). Şu ifâde ᶜAlî'ye isnad edilir: „Efendi istediği takdirde *umm al-valad*-'ini âzâd edebilir ve onun hürriyete kavuşturulması kendisinin evlilik mihri olarak telâkkî edilebilir" (*Kanz*, IV, 5133). İbn Masᶜūd da, *umm al-valad*'i âzâd etmenin, onun hür farzedilen çocuğunun miras hissesine mahsûb edilebileceği fikrini ortaya atmıştı (al-ᶜAynî, göst. yer.; [Ancak ᶜAynî, bu görüşü aynı zamanda İbn ᶜAbbās ve İbn Zubayr'e de isnad eder]). Bu iki görüş ana tezin değişik şekilleridir. Yukarıda üçüncü paragrafta nakledilen ve birden çok mânada tefsir edilebileni müstesnâ, islâmdaki hadîsleri cerh ve tâdil bakımından, bu hadîslerin hepsi, tenkide müsâittir. Bunun içindir ki, umûmiyetle daha sonra üstünlük kazanmış olan fikri meşrû kılmak üzere, sâdece Ömer'e ve onun görüşüne (*raᶜy*) istinad tercih edilmiştir.

5. Böylece ᶜAynî (*ᶜUmdat al-ḳārīᶜ*, *ᶜItḳ*, bab 8 sonunda), mezheplerin zuhûrundan önceki en eski fakihler devrine kadar çıkarak *umm al-valad* hakkında Ömer'in görüşünün yanı sıra diğer yedi muhtelif görüşü vermektedir: 1. Efendi, *umm al-valad*'ini para karşılığı (yâni mükâtebe olarak) âzâd edebilir; 2. *Umm al-valad*, kayıtsız şartsız satılabilir [ᶜAynî, bu görüşte ihtilâf olduğunu, dolayısıyla hükmün mutlak sayılamayacağını söyler.]; 3. Efendisi hayatta iken onu satabilir, efendisi ölünce *umm al-valad* hür olur (böylece o, *mudabbara* olarak telâkkî edilir, al-Şāfiᶜî bu tarz bir görüşü kabûl etmiş olmalıdır); 4. O, verâset borcunu ödemek için satılabilir; 5. O satılabilir, fakat çocuğun babası ve aynı zamanda *umm al-valad*'in sâhibi olan şahsın ölümü ânında çocuk hayatta ise, çocuğun hissesine düşecek paya mahsûben âzâd edilir ve çocuğu ile birlikte vâris olur; 6. Ancak âzâd edilmek şartı ile satılabilir; 7. İtâatsizlik ettiği ve kaçtığı zaman bile satılamaz, sâdece fuhşa tevessül eder veya dinden uzaklaşırsa satılabilir (al-Muzanî'ye göre, al-Şāfiᶜî bu hususta bir karara varamamıştır).

Bununla berâber, o zamandan beri *umm al-valad*-'in temellük edilemiyeceği ve efendisi ölür ölmez âzâd edileceği tezi, en çok taraftar kazananıdır. Bu taraftarlar arasında bilhassa al-Ḥasan al-Başrî, ᶜAṭāᵓ, Mucâhid, al-Zuhrî, İbrâhîm al-Naḫaᶜî (bu hususta krş. Ḫvārizmî, *ayn. esr.*, II, 167; *Kitāb al-āṯār*, s. 71, 102) v.s. zikredilirler (*ayn. esr.*, göst. yer.). O devirlerde bile, sâdece münâzaa ve münâkaşa konusu olarak intikal eden husûsî mes'eleler dahi eski otoritelere kadar çıkartılır. Binâenaleyh, 5 numaralı görüş İbn Masᶜūd, İbn ᶜAbbās ve İbn Zubayr'e (göst. yer.), 6 numaralı görüş Ömer'e (göst. yer. [bu 7 numaralı görüş olmalıdır, bk. ᶜAynî, göst. yer.]; kezâ *Kanz*, IV, 5123), diğer teferruat da aynı şekilde yine ona çıkarılır (*Muvaṭṭaᶜ*, *ᶜItḳ*, bab 8, al-Şaybānî'nin rivâyeti, *Kitāb al-Buyūᶜ*, bab *Bayᶜ ummahāt al-avlād;* al-Ḫvārizmî, *ayn. esr.*, v.b.).

6. Mezheplerin ortaya çıktığı devirde *umm al-valad*'in temellük edilemiyeceği tezi, Abū Ḥanîfa ile Abū Yūsuf, Zufar, al-Şaybānî ve onların arkadaşları

olan al-Avzāʿī, al-Şavrī, al-Ḥasan b. Ṣāliḥ, al-Layṯ b. Saʿd, Mālik (*Muvaṭṭaʾ*, göst. yer.; *Mudavvana*, VIII, 23) ve onun musâhipleri; Abū Şavr ve İbn Ḥanbal tarafından desteklendi. Bu, al-Şāfiʿī'nin ve dolayısıyla onun meslekdaşlarının ve talebelerinin de nihaî görüş tarzı iken, hakkında şüphe edilemiyecek bir hadîse dayanarak al-Şāfiʿī, *umm al-valad*'in satılmasına müsâade etmişti (al-ʿAynī, *ʿUmdat al-ḳārīʾ*, *ʿİtḳ*, bab 8; al-Navavī, *Macmūʿ*, IX, 243; krş. aynı zamanda yukarıda 5. paragraf). Nihâyet üç ayrı görüşten *umm al-valad*'in âzâd edilmesi netîcesi çıkarıldı (al-Navavī, *ayn. esr.*, göst. yer.); böylece bu hususta al-Şāfiʿī'ye atfedilen dört farklı görüş vardır (al-Şavkānī, *Nayl al-avṭār, ḳitāb al-ʿİtḳ*, bab *umm al-valad*, nr. 7). Dāvūd'a, zâhirîlere, şîî imâmlara ve 12 imâm taraftarlarına (ancak *umm al-valad*'in, efendisi öldüğünde henüz onun mülkiyetinde bulunduğu ve çocuğu da hayatta olduğu zaman âzâd edilmesi kaydı ile) göre ise, *umm al-valad*'in temellükü kabildir. Mûtezilîlere göre de durum böyledir (al-Şavkānī, *ayn. esr.*, göst. yer. [biraz farklı metni için bk. *ayn. esr.*, Kahire, 1961, VI, 105]). Netîcede dört mezhebin dördünün de *umm al-valad*'in alınıp satılamıyacağını beyan etmesine rağmen, o sırada bu konuda bir *icmāʿ*'ın mevcûdiyetinden kesin olarak bahsedilemez (al-Şanʿānī, *ayn. esr.*, göst. yer., nr. 12; al-Şavkānī, *ayn. esr.*, göst. yer.). Ancak ekseriyetle bu *icmāʿ*'ın varlığı kabûl edilmiştir (al-Navavī, *ayn. esr.*, göst. yer.). Aynı şekilde bu esasla tezad teşkil eden bir kararı alacak olan kadı hakkında verilecek hükümde de, tam bir ittifak yoktur (krş. Navavī, *ayn. esr.*, göst. yer.).

7. Câriyelerden çocuk edinilmemesi için sık sık başvurulan bir usûl de *ʿazl* olup, bundan *umm al-valad*'le ilgili konularda sık sık bahsedilir. Bu mevzûdaki en mühim hadîslere âit atıflar Wensinck (*Handbook of Early Muhammadan Tradition*, bk. mad. "*Intercourse*") tarafından toplanmıştır. Umûmî olarak bir câriye husûsunda bu davranışın (*ʿazl*'in) meşrû telâkkî edildiğini hatırlatmak yetecektir. Efendi, câriyeyi *umm al-valad* yapmamak için, bundan başka bir imkâna da sâhiptir. Bu ise, câriyeden doğan çocuğun babalığını kabûl etmemek olup, bu çârenin menşe'i, Câhiliye devrinde rastlanan benzeri bir tatbîkata dayanır (krş. daha yukarıda I. paragraf). Her ne kadar meşrû bir evlilikten doğan çocuğun babalığını tanımama husûsunda sertlik gösterilmişse de (Wensinck, *ayn. esr.*, mad. "*Child*" ve *liʿān*), *umm al-valad* konusunda da babalık hakkının reddinin sınırlandırılmasına gayret edilmiştir. Ömer'le Ömer'in oğlu Abdullah'tan nakledilen hadîslere göre, câriyesiyle cinsî münâsebette bulunan her bir şahıs, hattâ *ʿazl* ameliyesini yaptığını, yahut çocuğun bir başka babadan olabileceği imkânının varlığını iddia etse bile, câriyeden doğan çocuğun babalığına itiraz etme hakkına sâhip değildir; Mâlikî ve Şâfiîler de aynı görüştedirler. Buna karşılık Hanefîler, çocuğun nesebinin ve netîce olarak câriye annenin *umm al-valad*'lik durumunu kazanmasının, sâdece efendinin, çocuğun babalığını tanımasına istinad edeceğini ileri sürerler. Bunun için de onlar, bu mes'elede, İbn ʿAbbās ve Zayd b. Şābit'in *ʿazl* ameliyesini kullanarak köle kadınlardan doğan çocukların babalığını kabûl etmemiş olduklarına dâir hadîsleri, delîl olarak gösterirler. Bu konu, ilgili bütün hadîsleri zikreden Ṭaḥāvī (*ayn. esr.*, s. 66, 68) tarafından münâkaşa edilmiştir. Efendinin câriyesiyle birleşmesinden hâsıl olan çocuğun (nesebi belli olmak şartıyle) hür olması keyfiyeti, başlangıçtan beri hiçbir ihtilâf olmaksızın islâmda kabûl edilmiş olup, bu keyfiyet, aynı zamanda *umm al-valad* konusundaki münâzaada onun satılamıyacağı husûsunun yegâne dayanak ve delilini de teşkil eder. Bunun netîcesinde, efendinin câriyeden doğan çocuğun babası olarak tanınması keyfiyeti, islâma takaddüm eden senelerdeki bir âdetin devamı olarak kabûl edilebilir. Bu keyfiyet en başta o devirde bir câriyeden doğan çocuğun babasının tâyin edilmesi husûsundaki zorlukla ilgili görülmektedir. İslâmiyette *umm al-valad*'in durumu, efendinin aleyhine olarak esaslı sûrette ıslâh edilmiştir.

8. İslâm hukûkunun (*al-fiḳh*) *umm al-valad* hakkındaki nazariyesinin teferruâtı şöyledir: Efendisine, onun ölümünden sonra da olsa bir çocuk veren her bir câriye anne, müslüman olmasa bile, *umm al-valad* olarak telâkkî edilir; efendisinin ölmesiyle kendiliğinden hür olur (o halde o, miras borçlarını ödemek için satılamaz: bununla berâber daha aşağıya bk.) ve terekenin vasiyet yolu ile bırakılabilecek olan üçte birine de girmez. Bunun tabiî netîcesi olarak Ömer'den intikal eden (al-Dārimī, *Vaṣāyā*, bab 27) bir hadîsin gösterdiği şekilde, efendisi tarafından *umm al-valad* lehine vasiyet yolu ile bırakılmış mîras, geçerlidir. Efendisinden gebe kaldıktan sonra edindiği meşrû ve gayrımeşrû bütün çocuklar -efendisinin çocukları ile aynı derecede hür olmamakla berâber- yine de hürdürler; hattâ çocuğun ölü doğması hâlinde bile câriye anne *umm al-valad* vasfını alır. Çocuğun düşmesi hâlinde ise, görüşler ayrılır. Aynı şekilde birinin, bir yabancı esirle evlenip, gebe bıraktıktan sonra onu satın alması hâlinde de görüşler farklıdır. Bunun gibi bir babanın, çocuğunun câriyesini gebe bırakması durumunda da farklı görüşler vardır. *Umm al-valad*'in hürriyetine dönmek imkânının bulunmasından, onun hiçbir durumda satılmaması ve rehin olarak verilmemesi netîcesi çıkar. Eğer o, bir cürüm işlerse, efendisi kendisini uzaklaştırarak onun için taşıdığı mes'ûliyetten kurtulamaz. Ama bir câriye olarak kalmaktan başka o, hiçbir mülk edinme hakkına da sâhip değildir. Kendisine karşı işlenen cezâyı müstelzim fiiller mukabilinde

ona ödenmesi gereken diyet (*diya*) veya *arş*, efendisine âittir. Efendinin, *umm al-valad*'ini rızâsı olmaksızın evlendirme hakkına sâhip olup olmadığı mes'elesinde muhtelif fikirler vardır. Her hâl ü kârda efendisi onun vücûdu ve çalışması üzerinde bütün haklara sâhiptir; bununla berâber Mâlikîler, efendiye, ona oldukça hafîf işler vermesini tavsiye ve *umm al-valad*'ini ücret mukabili başkasına kiralamaktan men'ederler. Bir *mukātab*'in *umm al-valad*'inin hukukî durumu ile gayrımüslim iken islâmiyeti kabûl etmiş bir *umm al-valad*'in hakkındaki görüşler birbirinden farklıdır. Kendisini gebe bırakmadan önce *umm al-valad*, efendisinin yaptığı borçlarını ödemek için satılabileceği keyfiyeti müstesnâ olmak üzere, efendisini kasden öldürmesi durumunda yalnız Hanefî ve Mâlikî görüşüne göre, hürriyetine kavuşma imkânını kaybeder. Hanefîlere göre bu durumda ayrıca kısasa gidilebilir. Kasden öldürmemesi hâlinde ona hiçbir şey yapılmaz. Mâlikîlere göre, bile bile öldürmesi hâlinde vârislerin kölesi olur ve bunlar onu kısas yolu ile öldürebilecekleri gibi, sağ da bırakabilirler. Ancak hayatını bağışladıkları takdirde, ona yüz değnek vurulur ve bir sene hapsedilir. Şâfiîlere göre, her iki halde de o, diyet ödemek mecbûriyetindedir. Hanbelîlerin görüşünü aksettiren iki rivâyetten birine göre, ya diyet öder yahut kendi değerinden fazlasını ödemez. Diğer rivâyete göre ise, kendi değerini öder. Bundan farklı olan Oniki İmâm'ın görüşü için, krş. Querry, *Droit Musulman*, II, 147 v.dd.

9. İslâm hukukunda evlenme ve câriye edinme, çok ciddî bir şekilde birbirinden tefrik edilir. Öyle ki, efendi hiçbir sûrette câriyesiyle evlenme akdi yapamaz. Bu kaideye istisna teşkil eden misâllere nâdiren rastlanır. Zufar'in arkadaşı Şaddād b. Ḥakîm (ölm. 210 = 825)'in, muhtemelen hür bir kadın olduğu bahânesini ileri sürerek, satın almış olduğu bir câriye ile evlendiği söylenir (ʿAbd al-Ḳādir, *al-Cavāhir al-mużīʾa*, I, nr. 668; İbn Ḳuṭlubuga, nşr. Flügel, nr. 81); ve *Fihrist* (s. 207,15)'te, ihtiyat kaydı ile bildirildiğine göre, al-Ṭaḥāvī (ölm. 322 = 934), İbn Ṭūlūn'un câriyeler ile (şüphesiz kendi câriyeleriyle) evlenmesini meşrû saydığına dâir bir eser kaleme almıştır. Ancak, bu haberin tarihe uygunluğu tesbît edilmemiştir. Bunlardan birincisi bir fıkra hâlinde anlatılmıştır. İkincisi ise kulaktan kulağa nakil sûretiyle gelmiştir. Fakat, burada, bir odalığın nikâhlanabileceğine (krş. paragraf 1) dâir eski bir Arap âdetinin izi asla aranmamalıdır. Birinci hikâye dindar kişilerin dünyevî işler karşısında duydukları çok büyük bir endişe ile açıklanabilir. İkincisi de aynı şekilde münâkaşalarda emîrlere karşı sık sık izhar edilen aşırı hürmetle, Ṭaḥāvī'ye isnat edilebilen bir hikâyedir. [Ancak islâmda hür bir erkeğin, köle bir kadınla evlenmesi pek tavsiye edilmezse (Buḫārī, *Nikāḥ*, bab 18; İbn Mâca, *Nikāḥ*, bab 27; *Muvaṭṭaʾ*, *nikāḥ*, hadîs 28, 29) de, gerek hür erkeğin câriye ile, gerek kölenin hür kadınla evlenebileceği esâsı da getirilmiş ve bu tatbik edilmiştir (*Kur'ân*, IV, 3, 25; XXIV, 23 ve tefsirleri; *Muvaṭṭaʾ*, *Nikāḥ*, 40, 41; al-Dārimī, *Farāʾiż*, bab 48). Bu husûsu te'yid eden diğer bir âyet için bk. *Kur'ân*, II, 221. Peygamber ve eshâbının köle kadınları âzâd edip onlarla evlenmiş olmaları husûsu, sık sık tavsiye edilen ve hattâ sevap sayılan bir esas hâline gelmiştir (İbn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, Beyrut, 1958, VIII, 118 v.dd., 121 v.dd., 129; *Muvaṭṭaʾ*, *Ṭalāḳ*, hadîs 50, 40, 41; al-Dārimī, *Nikāḥ*, bab 46; İbn Kaşîr, *Tafsîr*, Kahire, 1952, I, 258; H. Yazır, *Hak dini Kur'an dili*, İstanbul, 1936, I, 773 ve fıkıh kitapları, ilgili bahisler)].

10. İslâm hukukundaki tekâmülün *umm al-valad*'in durumuna dâir getirmiş olduğu bütün ıslah hareketlerine rağmen, câriyelerle birleşmelerin ve bu birleşmelerden doğmuş çocukların hor görülmesi, her halde uzun zaman devam etmiştir. Odalık kullanmayı tavsiye etmiyen hadîslerden biri, hiç şüphesiz Abbâsîlerin aleyhindeki bir temâyül ile Buḫārī'ye (*Ṣaḥīḥ, Īmān*, bab 37; *ʿİtḳ*, bab 8) ve Muslim'e (*Īmān*, Fr. trc., I, 5, 7) kadar gelmiştir; ancak bu hadîs başka bir tefsîre uğramıştır. Bu, islâm öncesi eski telâkkînin son bir aksisadâsıdır. İçtimâî şartları tamamen değişmiş olan bugünkü islâmlıkta, uzun zamandan beri hür bir kadından doğan ile câriye bir odalıktan dünyaya gelen çocuklar arasında tam bir eşitlik gerçekleşmiştir.

Bibliyografya: 1. ve 10. paragraflar hakkında bk. Lammens, *Le Berceau de l'Islām*, s. 276—306; Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 2. baskı, s. 89—91; Wellhausen, *N G W Göttingen*, 1893, s. 435 v.d.; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, 136. Bu hususta mühim hadîsler için bk. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, bk. „*manumission*" „*slaves*". Fıkhî hükümler için zikri geçen Arapça eserlerden başka bk. Hanbelîler hakkında: İbn Ḳudāma'nın *al-Muġnī*, XII, 488 v.dd. ve husûsiyle Juynboll, *Handleiding*, 3. baskı, s. 236—238 (*Handbuch*, 2. baskı, s. 206, 236); Sachau, *Muhammedanisches Recht*, 2. baskı, s. 127, 168 v.dd.; Santillana, *Istituzioni*, I, 123 v.d.

(JOSEPH SCHACHT.)

(Bu madde M. NAZİF ŞAHİNOĞLU tarafından tâdil edilmiştir).

ÜRDİBEHİŞT. [Bk. ERDİBEHİŞT.]

ÜRDÜN, Mâverâ-yi Ürdün'de bir nehir şebekesinin adı ve bu bölgede kurulmuş olan bir devlet.

I. AL-URDUN (Şarīʿa nehri). İbrânî (*ha*) *Yardēn*, fakat LXX'de Josephus, Plinius ve başkalarında ὁ Ἰορδάνης. Kelimenin iştikakı belli değildir; bâzılarınca da yabancı kelime olarak kabûl edilmiştir (krş. Ἰαρδανος Girit'te ırmak adı). Haçlı se-

ferlerinden sonra Bedevîler arasında en yaygın olan *al-Ṣarî'a* (*al-kabîra*) "(büyük) hayvan yalağı" adı kullanılmaya başlanmıştır.

Ṣarî'a, al-Ḥasbānî, Nahr Leddān ve Nahr Bānyās ırmaklarının birleşmesinden doğar, az sonra Ḥūle arâzisine ulaşır ve deniz seviyesi altında, Baḥret al-Ḥēt gölünden geçerek, mecrâsı bugünkü Suriye-İsrâil hudûdu olmak üzere cenupta Ṭabarîya [bk. mad. ṬABARÎYA] gölü (Baḥr Ṭabarîya)'ne ulaşır. Seviyesi Akdeniz'den 208 m. alçak olan Ṭabarîya gölünün cenûbundan itibâren nehir, Lut gölünün cenûbundaki üç saat süren mürtefî arâziye kadar Vâdi al-Gōr adını taşır [Gōr çukurunun fizikî durumu için bk. Necdet Tunçdilek, *Güneybatı Asya, Fizikî Ortam*, İstanbul, 1971, s. 28 v.d.]. Burada nehrin, şimâl yarısına nazaran değişik bir şekil aldığı görülür. Nehrin birçok kıvrımlar çizerek aktığı göz kamaştırıcı beyaz kireçli balçık, düzlük kenar dağlarda bulunan bir kimseye kıvrımtılı yeşil bir şerit gibi görünür; zîrâ sâhiller, ırmağı saklayan sık bir nebat örtüsü ile kaplıdır. Bunun dışında ovada nebat yetişmez; ancak bilhassa garptaki kenar dağların eteğinde birçok verimli vâha ("Ṣarî'a'nın bahçeleri" krş. Ṭabarî, *Annales*, I, 1232; bk. mad. RĪḤĀ) bulunur. Ṣarî'a, su seviyesi Akdeniz'den 394 m., dibinin en derin noktası 793 m. aşağıda bulunan Lut gölü (Baḥr Lūṭ)'nde sona erer; nehrin cenûba veya garba doğru bir akıntısı yoktur ve eskiden de olmamıştır. Ṣarî'a'nın buraya günde akıttığı takrîben 6 milyar litre su kızgın sıcakta buharlaştığı için, mevsimlere göre bâzı değişikliklere rağmen gölün su seviyesi aynı yüksekliği muhâfaza eder. Buharlaşan su, bıraktığı tuz (%30) ve mâdenî unsurlar yüzünden, bütün hayatı mahveden bir hassa kazanır. [Ṭabarîya gölünden sonra Ṣarî'a'nın Yarmūk'la birleştiği mıntıkada, III. Arap-İsrâil savaşı (1967)'ndan sonra, İsrâil'in burada inşâ ettiği hidroelektrik santral dolayısıyla nehrin akışı hayli düzelmiştir]. Lut gölünün cenûbundaki çöküntüye al-'Araba adı verilir; burada ehemmiyetli şekilde yükselen zemin, Akabe körfezine doğru alçalır.

Ṣarî'a'ya dökülen ırmaklardan şunlar zikre değer: Nehr, Ṭabarîya gölünden çıktıktan hemen sonra sol taraftan mühim bir ırmak olan Ṣarî'at al-Ṣaġīra (Küçük-yalak) veya Eski-çağ'da Yarmūk [b. bk.] denilen Ṣarî'at al-Menāẓire'yi ve daha cenupta al-Dāmiya civârında dökülen Nahr al-Zerḳā' (eski Yabbaḳ)'yı alır. Sağ taraftan Goliath ('Ayn Cālūt) kaynağından çıkıp Bēsān'dan geçerek Ṣarî'a'ya dökülen Cālūt deresi gelir.

Şiddetli akışı, birçok kıvrımtı ve sığ yerleri yüzünden Ṣarî'a, su yolu olarak ulaşıma elverişli değildir. Öte yandan, daha Eski-çağ'da bu sığ yerler, Garbî Ṣarî'a bölgesi ile Şarkî Ṣarî'a topraklarını ve bununla, Akdeniz sâhili üzerinden Mısır'ın Şam ile bağlantısını sağlayan birer geçit idi. Ṭabarîya gölünün şimâlinde bunlardan 5, cenûbunda 54 tane vardır ve çoğu Bēsān'ın karşısındadır. *'Ahd-i 'Atîḳ*'te *Ma'bar* veya *Ma'bera* adıyla geçer. İsrâillilerin salları olup olmadığı şüphelidir. *2. Samuel* XIX, 19'daki ifâde bunu tesbite imkân vermiyor. Öte yandan onların Şarkî Ṣarî'a topraklarında Ârâmîlerle yaptıkları savaşlarda askerî kuvvetlerini, at ve savaş arabalarını (*1. Kıralar*, XXII, 35), sığ yerlerden yararlanmak sûretiyle Ṣarî'a'dan geçirdiklerini düşünmek zordur; fakat, bunu nasıl gerçekleştirdikleri (sallarla?) hakkında bir şey öğrenememekteyiz. Sıkışınca Ṣarî'a'yı yüzerek geçmek mümkündü (*1. Makabiler*, IX, 48); ancak bu, akışı şiddetli olan nehirde mümârese ve kuvvete ihtiyaç gösteren bir işti; yalnız kat'î olan husus köprü bulunmadığıdır. Zîrâ, köprüler ancak Romalılar zamanında yapılmaya başlanmıştır. [Aslında İsrâilliler devrinde oldukça ıssız olan nehrin her iki tarafında, iskâna Romalılar zamanında girişilmiştir.] Bilhassa tanınmış olanı, Ḥūle mıntıkasının biraz cenûbunda bulunan geçit olup, buradan bir yol Ḳunēṭra üzerinden Şam'a gider. Burada, Romalılar tarafından yapılmış bir yolun bulunup bulunmadığı, P. Thomsen'in *ZDPV*, XL (krş. s. 33)'deki haritasından anlaşılmıyor; *Tekvîn*, XXXII, 22'den naklen yanlış olarak Orta-çağ'da Vadum Jacobi diye anılan bu geçit, müteaddit defa zikredilmiş olup, Haçlı seferleri zamanında askerî harekât bakımından büyük bir ehemmiyet arz etmiştir. 1157 senesinde, Balduin III. burada Nūr al-Dīn tarafından mağlûp edildi ve 1178'de Balduin IV. bu geçidin aşağısında bir kale yaptırdı ise de, müteâkıp yılda Salâhaddîn tarafından zabt ve tahrib edildi. Daha sonra, geçit yerinde büyük bazalt kütlelerinden üç kemerli bir köprü yapıldı (bk. *ZDPV*, XIII, 74 'teki resim). 1450 tarihinde mevcudiyeti bilinen bu köprünün, bu tarihe yakın bir devrede yapılmış olması muhtemeldir. „Yâkub'un kızlarının köprüsü" mânasına gelen Cisr Banāt Ya'ḳūb [b. bk.] adı, eski Vadum Jacobi adıyla ilgili ise de, Yâkub'un müteaddit kızı olmadığı için, garip görünmektedir (krş. I, 1096 ?).

[Polonyalı Simeon 1608-1618 senelerinde yaptığı seyahatlerde Yâkub köprüsünden 9 paraya geçildiğini ve köprü başında harap bir manastırın bulunduğunu kaydetmektedir.

Şam hudûdu ile Kenan ili ve Safed'i birbirine bağlayan bu köprüye yüz adım mesâfede bulunan Cisr-i Yâkub hanı, 1082 (1671) tarihinde Canbolat-zâde Hüseyin Paşa tarafından yeniden inşâ ettirilmiş ve her iki tarafından da yirmişer arşın uzatılmıştır. Gelip geçeni çok olan köprünün başındaki bu hanın aynı zamanda bir mescidi ve bir havuzu bulunmaktadır (Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 525 v.d.)].

Şam'dan Garbî Ürdün ülkesine giden yolların en mühimlerinden biri, herhalde eskiden beri Fîḳ (veya Afîḳ, muhtemelen Afeḳ: I, *1. Kıralar*, XX, 26, 30; krş. XIII, 22) üzerinden, Ṣarî'a nehrinin gölden çıkışına yakın yerdeki bir geçitten geçtiği, Ṭabarîya gölünün cenup ucuna giden yoldu. Bu geçidin biraz cenûbunda iki taş köprünün harâbesi vardır: Umm al-Ḳanāṭir ve Cisr al-Sidd. Bunlar hakkında fazla bir şey bilinmemektedir; ancak bunlardan biri, Muḳaddasî'nin Ṭabarîya'yi tasvîrinde zikredilen ve Yâḳūt'un 20'den fazla kemeri bulunduğundan bahsettiği, gölün cenup ucunda bulunan köprüdür. Daha XIV. asırda W. de Baldensel, bu yerde Ṣarî'a üzerinde bir köprüden geçtiğini yazar (Robinson, *Palästina*, III, 631). Yarmūk'un Ṣarî'a'ya döküldüğü yerin yakınında Cisr al-Mucāmi' adında bir köprü olup, buradan Ḳarn Ṣarṭaba dağının aşağısında Mkēs ve İrbid'e giden yollar bulunur; daha cenupta Cisr al-Dāmiya adında başka bir köprü mevcud olup, nehir kendine yeni bir yatak açtığı için şimdi kuru arâzi üzerinde kalmıştır. Bu köprü, 1266 senesinde, başka yerlerde de muhtelif köprüler yaptırmış olan gayretli Memlûk Sultanı Baybars tarafından inşâ ettirilmiştir (krş. Röhricht, *Archives de l' Orient Latin*, II/1, 382; Clermont Ganneau, *J A*, Ser. VIII [1887], X, 518). En çok faydalanılan köprüler arasında, Riḥā [b. bk.]'nın şimâl-i şarkîsinde bulunup, Vâdi Nimrîn'e yol veren köprü gösterilir.

[Birinci Cihan Harbi sırasında Osmanlılarla İngilizler arasında vuku bulan savaşlarda Ṣarî'a nehri üzerindeki geçit ve köprülerde mühim çarpışmalar olmuştur. Bu geçit ve köprülerden şunlar zikre değer: Arîha köprüsü ile Bahr-i Lut geçidi: bu geçit kılavuz olmadan geçilemez; al-Ṣalt-Arîha köprüsü her türlü nakil vâsıtalarının geçmesine müsâittir. Umm al-Ṣarṭ, ahşap bir köprü olup yayalar geçer. Mafid Jozele geçidinden sal ile geçilebilir. al-Dāmiya geçidi, sal ile geçilir (S. Güralp, *1918 senesinde Türk Ordusunun Filistin ve Suriye'den çekilişinde 3. Sy. Tümeninin hareketleri*, İstanbul, 1941, s. 5)].

Arap coğrafyacılarının Ṣarî'a nehri hakkında verdikleri kısa bilgiler arasında çok dikkate değer bâzı teferruat bulunmaktadır. Muḳaddasî, nehrin gemi işletmesine elverişli olmadığını yazar. Yâḳūt, eski bir habere dayanarak Ṣarî'a'nın Ṭabarîya gölünün yukarısında „Büyük Ṣarî'a", bu göl ile Lut gölü arasında ise, „Küçük Ṣarî'a" diye anıldığını kaydeder; ancak bu, herhalde Yarmūk'la karıştırılmış olmaktan doğmuştur (yk. bk.). O, al-Ġavr (bk. mad. RĪḤĀ)'da bulunan şeker kamışı tarlalarının bu nehirden sulandığını yazar. Dimaşḳî, Ṭabarîya gölünün yakınında bulunan sıcak kaynaklardan ve Yarmūk'un Ṣarî'a'ya döküldüğü yerde Mucāmi Köprüsü'nden bahseder; sonunda nehrin nihâyetindeki dikkat çekici hâdiseleri iyi anlatır: Ṣarî'a nehri gece gündüz taşmadan Lut gölüne akar ve Lut gölünün sularında kış ve yaz eksilip çoğalmaz. İbn Ḥurdāẕbih (*B G A*, VI, 219) ve onu tâkib eden coğrafyacılara göre Şam'dan Mısır'a giden ana yol, Fîḳ üzerinden Ṭabarîya gölünün cenup ucuna, oradan da dolambaçlı bir yolla Ṭabarîya'den Baysān'a varır; buna karşılık XIV. asırda Ṣarî'a vâdisinde Baysān'dan Mucāmi'e ve İrbid'e giden yolu tâkip etmek üzere oradaki köprüden geçmek sûretiyle 'Aclūn'un bir bölgesinden geçilirdi. XV. asırda Ṣarî'a'yı yukarıda zikr edilen "Yâkub'un kızları köprüsü"-'nden geçip, buradan Nu'rān ve Ḳunēṭra üzerinden Şam'a ulaşmak için, bugün İsrâil hudutları içinde bulunan Şafed (aş. bk.)'den şarka doğru gidilirdi. Bu yol bundan sonra hep kullanılmış ve son defa köprüden aşağıya ve tekrar yukarıya giden yolun düzeltilmesiyle daha müsâit bir hâle getirilmiştir.

Bibliyografya: Schwöbel, *Die Landesnatur Palästinas*, 1914, I, 45 v.d.; Muḳaddasî, *B G A*, III, 19, 161, 184; Idrîsî, *Z D P V*, VIII, 120 (metin, s. 3); Yâḳūt, *Mu'cam*, I, 200; Dimaşḳî (nşr. Mehren), s. 107; Abu 'l-Fidā' (nşr. Reinaud ve de Slane), s. 48; Robinson, *Palästina*, II, 498 v.dd.; Schumacher, *Der Dscholan*, *Z D P V*, IX, 165 v.dd., bilhassa s. 216; ayn. mll., *Der südliche Basan*, göst. yer., XX, 65 v.dd.; Röhricht, *Geschichte des Königreiches Jerusalem*, s. 289, 382 v.d., 386 v.d.; R. Hartmann, *Die Strasse von Damaskus nach Kairo*, *Z D M G*, LXIV, 665 v.dd.; Via Maris'in tarihi hakkında: *Z D P V*, XLI, 53 v.dd.; Balâẕurî (nşr. de Goeje), s. 115 v.dd., 126, 131; Ṭabarî (nşr. de Goeje), I, 2090, 2108; Ya'ḳūbî, *B G A*, VII, 327 v.dd.; İbn al-Faḳîh, *B G A*, V, 116, 226; Muḳaddasî, *B G A*, III, 154, 189; İdrîsî, *Z D P V*, VIII, 139 (metin, s. 21); Yâḳūt, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), I, 201; İbn Ḥurdāẕbih, *B G A*, VI, 78, 246; R. Hartmann, *Palästina unter den Arabern*, s. 14, 16; [Hrand D. Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi* (İstanbul, 1949), s. 130, 148; *Kitāb Dā'irat al-Ma'ārif* (Beyrut, 1878), III, 35-40; *Encyclopaedia Britannica*, mad. *Jordan*, XIII, 148 v.d.].

(FR. BUHL.)

II. ÜRDÜN, 1949 senesinde resmen istiklâline kavuşan bir devlet olup, cenup ve şarktan Sûdî Arabistan, şimâl-ı şarkiden Irak, şimâlden Suriye ve Lübnan, garptan ise İsrâil devletleri ile çevrili olup eski Mâverâ-yi Ürdün ile buraya 1949 senesinde ilhâk edilen Filistin'i içine alır. Ancak 1967 savaşından sonra Garbî Ṣarî'a bölgesini İsrâil tamamıyle işgal etmiş olup, nihâi anlaşma henüz yapılmadığı için, Ürdün-İsrâil hudûdu kesin olarak çizilmemiştir. Mesâhası 97.740 km². olan Ürdün'ün nüfûsu 2.900.000 (1978)'dir. Başşehri Amman olup, nüfûsu 691.120 (1976)'dir. İsrâil işgali dışındaki

1949

diğer mühim şehirleri şunlardır: Zarḳā' (235.000), İrbid (120.000) ve Salṭ (16.297).

Ürdün halkının %90'ı Arap ve sünnî müslümandır. Geri kalan nüfûsun büyük ekseriyeti hıristiyan olup, ayrıca Çerkes, Türkmen, Çeçen, Ermeni ve Dürzî gruplarına da rastlanır. Hıristiyanlar daha ziyâde cenupta ve Şarî'a'nın garbında yaşamaktadırlar. Şimâl-i şarkîde ise hâlâ göçebe kabileler bulunur.

Başlangıcından itibâren ikiye ayrılan Lübnan dağlarının arasında cenûba uzayan Gavr [b. bk.] çukuru (Şarî'a vâdisi), Ṭabarîya ve Lut gölleri ile Akabe'ye kadar uzanan Vâdi'l-A'raba, Ürdün arâzisini meydana getirir. 1967 savaşından sonra İsrâil, Şarî'a ırmağının garbında kalan (Garbî Şarî'a) mıntıkayı ele geçirmiş olup, burada yeni iskân sâhaları meydana getirmiştir.

Akdeniz iklimi kuşağında olmasına rağmen, Lübnan dağlarının bir hâil teşkil etmesi yüzünden, Ürdün'e çöl karakteri hâkim olmuştur. Yine deniz seviyesinden takrîben 400 m. aşağıda bulunan Şarî'a vâdisi (Gavr çukuru) çok sıcak ve kuraktır. Garptan esen rüzgârlar, kış ve ilkbahar mevsiminde yağış getirir. Nehrin çevresi dışında nebat örtüsüne rastlanmaz. Vâdi içinde de, bir kısım sebze ve şekerkamışı yetişir.

Beşte dördü çöl karakterini taşıyan ülkede, buğday, tütün ve şeker kamışına münhasır son derece zayıf zirâat yapılır. Az miktarda zeytin de yetişir. Akabe körfezinde balıkçılık geliştirilmektedir. Daha çok koyun ve deveye inhisâr eden hayvancılık, iptidâî durumdadır. Mâdencilik, fosfat, manganez ve bakır istihsâline dayanır. En çok fosfat çıkarılır ve ihraç edilir. 1954 senesinde çimento fabrikası da kurulmuştur.

Yalnız Akabe körfezi ile denize açılan Ürdün'de, zayıf bir karayolu ağı vardır; Şam-Maan demiryolu ise işletilmemektedir.

Tarih: Ürdün mıntıkası (Mâverâ-yi Ürdün), ilk çağlardan beri dinî hüviyeti ağır basan, birtakım tarihî hâdiselere sahne olmuştur. Etnik bakımdan karışık unsurların yaşadığı bu sâhaya İbrâhim Peygamber zamanında Kenânîler gelip yerleşmiştir. Bir süre Bâbil hâkimiyetine giren mıntıkayı M. ö. 1700 senelerinde Hiksoslar ele geçirerek İsrâil-oğullarını Mısır'a sevketmişlerdir. Bu devirden sonra refah bakımından gerileyen kabileler, Ürdün'ün cenûbundaki Edomitlerin idâresine girmişlerdir. Daha sonra Moabitler, Amurîler ve Belka'daki Ammonlar, Mâverâ-yi Ürdün'e hâkim olmuşlardır.

Mısır hâkimiyeti esnâsında Anadolu'da büyük bir devlet kurmuş olan Hititlerin Suriye'ye sarkmaları netîcesi ortaya çıkan gerginlik dolayısıyla, Şarî'a'nın Ṭabarîya'ye döküldüğü yere yakın mıntıkada bulunan Ḳadas (Kadeş), bu iki ülke ordularının şiddetli bir savaşına sahne oldu (M.ö. 1286). M. ö. XII. asra doğru bölge, Ârâmîlerin hâkimiyeti altına girdi. Bu sıralarda, Mısır ile Mezopotamya ve Arabistan arasında yapılan ticâretten Ürdün şehirleri de zenginleştiler. Beytü'l-Mukaddes'in Süleyman tarafından inşâsından sonra Kudüs, dinî bir merkez hâline geldi. Dâvud ve Süleyman zamanında İsrâil-oğulları mıntıkadaki bütün kabilelere hâkim olmuşken, Süleyman'ın ölümü (M. ö. 937) üzerine, Ammonlar tekrar istiklâllerini kazandılar. Mühim bir iz bırakmayan Âsûr ve Fenike hâkimiyetlerini, Pers istilâsı tâkip etti. Makedonyalı İskender'den sonra, Petra, ticârî ehemmiyetini kaybetti. Ptolemaios sülâlesi hükümdarları, Petra dışındaki Mâverâ-yi Ürdün'e hâkim oldularsa da, şimâlden gelen Selevkoslar Ürdün'ü ele geçirdiler. Bu devirde Hellenizm bu sâhada te'sir icrâ etmiştir. M. ö. 64'te, Romalılar, Pompeius idâresinde Suriye'yi alıp, Yahudiler elinde bulunan Filistin ve Ürdün üzerine yürüyerek, Ammân ve Caraş'a kadar ilerlediler. Bundan sonra Romalılarla Nabatîler arasında dostâne münâsebetler başladı. Titus'un Kudüs ve Mâverâ-yi Ürdün'deki bâzı şehirleri tahrip etmesi dışında bu münasebetler, uzun zaman devam etti. M. ö. 25-24 senelerinde Aelius Gallus'un giriştiği Yemen seferinde, Nabatî ülkesi üs olarak kullanıldı. Başlangıçta Romalılara karşı istiklâllerini muhâfaza edebilen Nabatîler, Akabe körfezinden Akdeniz'e kadar olan sâhada, Mâverâ-yi Ürdün'ü de içine alan bir devlet kurmağa muvaffak olmuş; sulama kanalları açarak ülkede zirâatin gelişmesini ve ticâretin canlanmasını sağlamışlardı. M. s. 106 senesinde İmparator Traianus, ülkenin merkezi olan Petra'yı ele geçirerek, Nabatî kırallığı topraklarının mühim kısmı üzerinde *Provincia Arabia* (Tertia eyâleti)'yı kurdu (bk. mad. NABATÎLER).

Roma hâkimiyetinde refah devrini yaşayan ülke, VI. asırdan itibâren iktisaden gerilemeye yüz tutmuş ve cenuptan gelen Arap kabileleri buraya yerleşmiştir.

614 senesinde bu sâhaya hâkim olan Sâsânîler, Kudüs'de büyük bir katliâma giriştilerse de, Bizans İmparatoru Heraklius'un İran seferi sırasında, burasını boşalttılar. İslâm orduları ilk önce Abu 'Ubayda kumandasında Ürdün topraklarına girdi ve bu kumandan zamanında 14 (635) senesinde, dâhilde bulunan yerler fethedildi. Geriye kalan şehirler ise Ḫālid b. Valid ve 'Amr b. 'Âṣ tarafından ele geçirildi. Ḫālid, 634 senesinde Acnādayn'de Bizans ordusunu kat'i bir mağlûbiyete uğrattı [bk. mad. ḪÂLİD]. Birçok müellifler Şuraḥbil'i fâtih olarak zikrederler. Ṭabarîya dışında, şehirlerin hepsi güç kullanılarak fethedildi. Ṭabarîya ise elverişli şartlarla kendiliğinden teslim oldu ve bundan dolayı Skythopolis yerine başkent yapıldı.

Nihâyet, 17 (638) senesinde, Cābiya karargâhında Halîfe Ömer'in huzûrunda imzâlanan anlaşma ile Kudüs teslim oldu. Kudüs ile birlikte Ürdün'ün birçok şehirleri müslümanların eline geçti. Muâviye zamanında ise Şarî'a vâdisi ile Filistin'in fethi tamamlandı.

İslâm devrinde, eski taksimatın Palestina Secunda'sına tekâbül eden Cund al-Urdunn (Şarî'a askerî bölgesi), Şarî'a vâdisi ile Şarkî Şarî'a'nın garp kesiminden ibâret olan Ṭabarîya ve Lut gölü mıntıkalarını içine alır. Bu bölgenin genişliği Arap coğrafyacı ve tarihçilerinin saydıkları şehirlerden anlaşılmaktadır. Bunlar, Ürdün askerî mıntıkasına bağlı şu şehirleri zikrederler:

Balāẕurî (ölm. 892): Ṭabarîya, Baysān, Ḳadas, 'Akkā, Ṣūr, Ṣaffūrîya ve Şarkî Şarî'a'da Sūsîya, 'Afîk, Caraş, Bayt Rās, al-Cavlān ve Savād; Ya'ḳūbî (ölm. 897): Ṭabarîya, Ṣūr, 'Akkā, Ḳadas, Baysān, Şarkî Şarî'a'da Faḥl, Caraş ve Savād; İbn al-Faḳîh (ölm. 289 = 902): Ṭabarîya, al-Sāmira (= Nablus), Baysān, 'Akkā, Ḳadas ve Ṣūr, Şarkî Şarî'a ilinde Fahl ve Caraş; Muḳaddasî (ölm. 1000): Ṭabarîya, Ḳadas, Ṣūr, Farazîya, 'Akkā, al-Laccūn, Kabūl, Baysān ve Şarkî Şarî'a ilinde Aẕra'āt; İdrîsî (493-560 = 1100-1166): Ṭabarîya, al-Laccūn, al-Sāmira (Nablus), Baysān, Arīhā, (Jéricho), 'Akkā, Nāşira, Ṣūr ve Şarkî Şarî'a ilinde Zuġār, 'Amatā (Amathus), Habîs (Yābis ?), Cadar, Ābil (Abila), Sūsiya; Yāḳūt (ölm. 1229): Ṭabarîya, Baysān, Ṣaffūrîya, Ṣūr, 'Akkā ve Şarkî Şarî'a ilinde Bayt Rās, Cadar v.b. Bu listeler sınırların her zaman aynı olmadığını göstermektedir.

Ürdün eyâletinin senelik vergisi hakkında Arap müellifleri şu bilgileri [krş. mad. FİLİSTİN] vermektedirler: VIII. asrın sonlarına doğru 96.000 dinar; Ma'mūn zamanında 97.000; İbn Ḫurdāẕbih ve İbn al-Faḳîh'e göre 350.000, Ḳudāma'ye göre 109.000; Ya'ḳūbî'ye göre 100.000, Muḳaddasî'ye göre ise 170.000 (krş. *ZDPV*, VII, 225).

Haçlı seferleri zamanındaki mevcud teşkilât ortadan kaldırılarak, bunun yerine Salâhaddin hânedânının mensupları tarafından muhtelif emîrlikler kuruldu. 1187'de Kudüs'ü haçlılardan alan Salâhaddin, ülkenin Akdeniz sâhil şeridi dışında kalan yerlerindeki Latinleri kovduktan sonra, merkezi Kerek olmak üzere, Mâverâ-yi Ürdün emîrliğini kardeşi Melik Âdil'e verdi. Ürdün eyâleti, daha ziyâde Safed kırallığı ile temsil edilmiş ve buraya aynı adı taşıyan şehirden başka, Marc 'Ayyūn, Laccūn, Cinnîn, 'Akkā, Ṣūr ve Ṣaydā' gibi Garbî Şarî'a ülkesinde bulunan birtakım şehirler katılmıştır. 1351'de *al-Musīr* adında, çok istinsah edilen bir eser yazmış olan Şihāb al-Dīn al-Maḳdisî'nin taksimâtında ise, Şarkî Şarî'a ülkesinde başkent Ṭabarîya ile al-Ġavr, Yarmūk ve Baysān bölgeleri ön planda yer almaktadır.

Ürdün, sırasıyla Fâtımî ve Memlûklü idâresinde umûmiyetle sâkin bir hayat yaşadı. Yavuz Sultan Selim, Mercidâbık savaşından sonra, kış mevsimini geçirmekte olduğu Şam'dan Kahire'ye gönderdiği elçilerin geri dönmemesi üzerine, Sinan Paşa'yı 4.000 kişilik bir ordu ile Memlûklü kumandanı Canbirdi Ġazālî'ye karşı gönderdi. Sinan Paşa, ordusu ile Cisr-i Banāt-ı Ya'ḳūb, Ṭabarîya ve Ramla yolu ile Gazze'ye geldi. Sinan Paşa ile Canbirdi Ġazālî arasında, Gazze civârında Han Yunus'ta vuku bulan savaşta Mısır ordusu ağır bir mağlûbiyete uğradı.

15 kânun I. 1516'da Şam'dan hareket eden Yavuz Sultan Selim, Cisr-i Ya'ḳūb, Çāh-ı Yūsuf (Yūsuf Kuyusu) ve Ṭabarîya gölünü geçerek Ramla'ye geldi. Burada Han Yunus zaferini haber alan pâdişah, Ramla ve Gazze halkının Osmanlı askerlerine kötü davranmaları ve onları katletmeleri yüzünden, bu iki şehri yağma ettirdi. Daha sonra, Evrenos Bey-oğlu İskender Bey'e Kudüs ve İsa Bey-oğlu Mehmed Bey'e Gazze sancaklarının idâresi verilerek Ürdün ve Kudüs Osmanlı hâkimiyetine girdi.

1527 senesinde yapılan bir tahrire göre, Şam eyâletine bağlı, Kudüs, Gazze ve Nablus sancaklarına ayrılan Ürdün, Kuds-i Şerîf ve Gazze, Üveys Bey birâderi Mehmed Bey'e (550.000 hâsıl); Nablus ve Şafad, Hacı Bey'e (500.000); Dayr ve Raḥba, Hüseyin Bey'e (170.000 hâsıl) ve Salṭ ile 'Aclūn, İskender Bey'e (200.000) ümerâ hasları olarak verilmiştir.

Ürdün daha sonra, yine Şam eyâletine bağlı olarak Kuds-i Şerîf, Gazze, Şafad, Nablus, 'Aclūn, Kerek ve Şevbek ile Laccūn livâlarına ayrılmıştır. 1596 senesinde yapılan tahrirlere göre bu livâların mülhakatı ile birlikte nüfusları şöyledir: Kudüs 42.155, Nablus 39.960, Laccūn 7.490, Şafad 52.570, Gazze 56.950, 'Aclūn 34.645 ve Havrân kazası da 76.430. Yine bu tahrirlere göre Şafad livâsı 1 zaim ve 90 sipâhi, Kudüs 18 zaim ve 43 sipâhi, 'Aclūn 17 zaim ve 42 sipâhi, Gazze 41 zaim, 86 sipâhi, 'Aclūn 17 zaim ve 42 sipâhi ve Havrân kazası da, 45 zaim ve 80 sipâhi çıkarmakta idi (Wolf-Dieter Hütteroth -Kemal Abdulfattah, *Historical Geography of palestine, Trans-Jordan and Southern Syria in the Late 16 th Century*, Erlangen, 1977, s. 43, 101). Evliyâ Çelebi'nin kayıtlarına göre, bu sancaklardan Şafad, 106 timar ve 9 zeâmet; Nablus, 44 timar, 7 zeâmet; Kudüs, 106 timar ve 9 zeâmet'e taksim olunmuştur. Osmanlı idâresinin zayıf devrelerinde Ürdün'e istiklâl iddiâsında olan beyler hâkim oldu. Ma'n -oğlu Fahreddin hâdisesi (XVII. asrın ilk yarısı) ve Napoléon Bonaparte'ın Mısır istilâsından sonra, 'Akkā'yı kuşatması ve Şafad ile al-Nāşira'ya kadar ilerlemesi, bu bölgede zikre değer başlıca hâdiselerdir. 1831-1840 arasında Ürdün, Mehmed Ali Paşa'nın hâkim olduğu Mısır'a tâbi oldu. 1900'de inşâatına başlanıp, 1904'te Maan'a, 1908'de de Medine'ye ulaşan Hicâz demiryolu, kısa bir müddet Ürdün münâkalâtına kolaylıklar sağladı.

Birinci Cihan Harbi'nde başarısız kanal harekâtından sonra, Ürdün'de İngilizlerle pek şiddetli çarpışmalar vuku buldu. 1915 temmuz ve ağustosunda Sînâ çölünde yapılan harekâtın başarısızlığa uğramasından sonra, İngilizler çölde ilerlemeye başladılar.

Ancak 20 mart 1917'de Gazze'yi ele geçirmek üzere 50.000 kişilik bir kuvvetle taarruza geçen İngilizler, mağlûb olarak geri çekildiler. Aldıkları yeni takviyelerle Kudüs'ü ele geçirmek için 17-20 nisanda vuku bulan ileri hareketleri ise, Türk süvârî birliklerince püskürtüldü. 1917 yazı devamınca hazırlıklarını sürdüren İngilizler, 31 teşrin I. 1917'de, 138.000 kişilik orduları ile Kudüs üzerine taarruz ederek önce Birüssebî'yi, 12 teşrin II.'de Gazze'yi, 9 kânun I.'de Kudüs'ü ele geçirdiler. Tedricen şimâle doğru çekilmekte olan Osmanlı kuvvetleri İngilizleri ancak 9-11 mart 1918'de Nablus'da durdurabilmişti. İngilizler Medine demiryolunu keserek Hicâz'daki Türk birliklerini arkadan çevirmek ve Der'a ile Şam'ı tehdid etmek gayesi ile Ammân üzerine yürüdükleri gibi 30 nisanda Salt ve Şarî'a'nın şarkındaki al-Dāmiya üzerine saldırdılar. Ancak belli noktalardan ileri gidemedilerse de asker mevcûdu ve ikmal durumu bakımından İngilizlerin üstünlüğü gün geçtikçe arttı. Nihâyet hava kuvvetinin de desteği ile 15 ve 16 eylûl günleri taarruza geçen İngilizler, 7 ağustos 1918'de yeniden VII. ordu kumandanlığına tâyin edilen Mustafa Kemal tarafından durdurulduysa da, 20 eylûlde VIII. ordunun çözülmesi, VII. ve IV. orduların çekilmesine sebeb oldu. İngilizlerin Der'a-Ammân ve Der'a-Şam ile Der'a-Affula demiryollarını kesip Der'a'yı havadan bombalamaları üzerine, 21 eylûl günü Der'a'ya gelen Yıldırım Orduları Grubu kumandanı Liman von Sanders geri çekilme emrini verdi.

Çekilme sırasında, IV. ordunun yan ve geri taraflarına baskınlar tertip eden Emîr Faysal'ı İngilizler hava bombardımanı ile desteklediler. 21 eylûlde Nâsıra'ya giren İngilizlerin, denizle Şarî'a nehri arasında müdâfaa hattını tutan VII. ordu üzerine yaptıkları taarruzlarını, Mustafa Kemal, Bisan'da durdurmayı başardı. Şarî'a'nın şarkında bulunan IV. ordu ise, çekilmeye devam ettiğinden, İngilizler Ammân'a girdiler. 22-23 eylûl günleri Şarî'a'nın şarkına geçen VII. ordu, IV. ordu ile kolayca şimâle çekilme imkânı buldu. Ordumuzun sür'atle Mâverâ-yi Ürdün topraklarından çıkıp Şam'a çekilmesini müteâkip bu topraklardaki hâkimiyetimiz son bulmuş oldu.

Ürdün devletinin kuruluşu: Filistin ve Ürdün toprakları üzerinde Türk-İngiliz savaşları devam ederken, Şerîf Hüseyin de müstakil bir Ürdün devleti için çalışmakta idi. Kendisi, 1891'de Sultan Abdülhamid II.'in dâveti üzerine İstanbul'a gelmiş, Peygamber ahfadından olması dolayısıyla pâdişâhın iltifatlarına mazhar olup, 18 yıl kadar İstanbul'da kalarak çocuklarını iyi bir şekilde yetiştirmiş, amcasının ölümü üzerine de Mekke emîrliğine tâyin edilmişti. Şerîf Hüseyin, Mekke emîrliğinde bulunurken, oğlu Abdullah, Mekke meb'ûsu olarak İstanbul'a gelmiş; küçük oğlu Faysal ise, Birinci Cihan Harbi sırasında Suriye'de Cemâl Paşa'nın maiyetinde bulunmuştur.

İngilizler, Basra'ya indiklerinde, hilâfetin Araplara geçmesi için Şerîf Hüseyin'e her türlü yardıma hazır olduklarını bildirerek onu, Osmanlılar aleyhine tahrik ettiler. Bunun üzerine 10 haziran 1916'da fiilen isyan eden Hüseyin, İngilizlerin desteği ile Cidde'yi ele geçirdiği gibi, Tâif'in teslim olması ve Medine müdâfilerinin Şam istikâmetinde çekilmesi üzerine, sür'atle şimâle doğru ilerleyerek, Tebük, Maan ve Ammân'ı da zapt etti. Birinci Cihan Harbi'nin hemen arkasından Suriye'yi işgal eden Fransızlar, Şerîf Faysal'ı bu topraklardan çıkardılar. Faysal Ürdün'e çekildi. Bu sırada, Şerîf Hüseyin, Kudüs'e gelmiş bulunan İngiltere müstemlekeler nâzırı Sir Winston Churchill ile görüşmelerde bulunmak üzere oğlu Abdullah'ı vazifelendirdi. Kudüs'te yapılan mülâkat sonunda, Ürdün'ün, Filistin'in diğer kısmından ayrılarak Abdullah'ın emîrliğinde, İngiltere mandası altında bir Arap devleti hâline getirilmesi husûsunda şifâhî mutabakata varıldı (mart 1921).

Abdullah'ın emîrliği, 28 ağustos 1923'te Filistin'deki İngiliz yüksek komiseri tarafından tanındı. 20 şubat 1928'de imzâlanan muâhede ile Ürdün'ün İngiltere ile münâsebetleri tesbit edildi (22 mart 1946) ise de, İngiltere, daha sonra bir muâhede ile Ürdün'ü müstakil bir devlet olarak tanıdı. 25 mayıs 1946'da Kıral Abdullah, Ammân'da Hâşimî Ürdün krallığı tahtına çıktı. Kıralın, 1947 kânun II.'unda Türkiye'yi ziyâreti, iki devlet arasında bir dostluk muâhedesi imzâlanmasıyla netîcelendi (11 kânun II. 1947).

Mart 1945'te Arap birliğinin kurucu üyesi olan Ürdün, 1948-1949 Filistin savaşından sonra eski Kudüs şehri ile Garbî Şarî'a'daki Arap bölgelerini işgal eyledi (nisan-mayıs 1950). 3 nisan 1949 tarihinde Rodos'ta Ürdün ile İsrâil arasında yapılan andlaşma ile iki ülkenin sınırları tesbit edildi. Bu andlaşmaya göre cenupta eski Kudüs, Ḫalîl al-Raḥmān ve Bayt Laḥm, şimâlde ise Nablus ve Ramla Ürdün'de kaldı.

1949 senesinde başarısızlıkla son bulan bir suikasttten sonra, Abdullah, ideali olan Büyük Suriye projesini tahakkuk ettiremeden 20 temmuz 1951'de Kudüs'te öldürüldü. Hâtırâtının birinci kısmı neşr olunmuştur (*Muẕakkarāti*, 1945; Philipp P. Graves'in İngilizce trc.: *Memoirs of King Abdullah of Transjordan*, London, 1950). Sıhhati bozuk olan oğlu Tallâl'in ülkeyi idâre edemeyeceği anlaşılınca, Ürdün Parlamentosu, anayasada değişiklik yapmaya

mecbur olup, Tallâl'in yerine onun, 17 yaşındaki büyük oğlu Hüseyin kıral ilân edildi (teşrin I. 1952).

İsrâil'in işgal ettiği topraklardan göçen Arap mültecilerin sürekli çalkantısı, Ürdün'de rejimin varlığını tehlikeye düşürüyordu. İngiltere ile her türlü işbirliğine karşı çıkan ve Arap birliğinin güçlendirilmesi taraftarı olan mülteciler, krallığa karşı gösterilere ve hükûmet darbesi teşebbüslerine geçtiler. 1954 ve 1956'da Ammân'da karışıklıklar çıktı. Hükûmet Bağdad Paktı'na katılmaktan çekinip Mısır ile askerî bir andlaşma yaptı. Ürdün'ün başlıca askerî gücü olup, İngiliz yardımı ile beslenen Arap Lejyonu kumandanı General Glubb Paşa, mart 1956'da vazifesinden alındı. Ancak, Mısır'ın Ürdün'ün iç siyâsetine aşırı müdâhalesi üzerine, idâre ve hükûmette ayıklama yapmağa mecbûr olan Hüseyin, Bedevîlerin yardımı ile 1957'deki umûmî grevi kırdı; Suûdî Arabistan ile Irak'ın desteklediği bir hükûmet kurup, Suriye birliklerinin Ürdün'den çıkarılmasını sağladı; Irak'la birleşerek bir Arap konfederasyonu meydana getirdi (şubat 1958) ise de, Irak'ta cumhuriyetin ilânı üzerine, aynı yıl konfederasyon dağıldı. Bir denge siyâseti tâkib eden Hüseyin, kısa süre sonra da İngiliz birliklerinin ülkesinden çıkarılmasını sağlayıp (teşrin I. 1958), orduya dayanarak ülkesinin istiklâlini korumaya çalışmaktadır. Hüseyin, Irak ile diplomatik münâsebet te'sis ederek (teşrin I. 1958), Ürdün'ü Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin mahkûm ettiği yalnızlıktan kurtardı. 1962'de Küveyt ile tedâfüî bir muâhede imzâladı. 1965'te de yedi yıllık bir plan hazırlıyarak tarımın geliştirilmesini ve Lut gölü fosfatlarının işletilmesini hızlandırdı.

Ürdün, Filistin dâvası yüzünden gelen 800.000 göçmenin devamlı çıkardıkları huzursuzluklardan uzun bir müddet rahatsız oldu. Bunlar Kıral Hüseyin'i devirmek için 1966'da bir komplo tertip ettilerse de faâliyete geçilmeden komplo ortaya çıkarıldı ve pek çok kişi tevkif olundu. Aynı yıl teşrin II. de Ürdün'de genel grevler oldu. Kanlı gösterilerden sonra, kıral, umûmî seferberlik ilân ederek 18-40 yaş arasındaki erkekleri üç ay silâh altına aldı. 22 kânun I.'da da meclis feshedildi. 15 nisan 1967'de büyük amcası Şerîf Hüseyin İbn Nâsır'ın kurduğu seçim hükûmeti, Suûdî Arabistan'la ortak bir kumandanlık teşkilini ve Amerikan yardımının artırılmasını gerçekleştirdi.

Haziran 1967'de vuku bulan ve üç gün süren İsrâil savaşı sonunda Ürdün ordusu bozuldu. Kudüs ve Mâverâ-yi Ürdün, İsrâil tarafından işgal edildi. Ürdün en zengin toprakları kaybedip, Kudüs'ün sağladığı turizm gelirinden mahrum oldu. Ayrıca Filistinli mültecilerin de Ürdün topraklarına yığılması, ülke nizamını altüst etti.

Kıral Hüseyin, Filistinli mültecilerle anlaşamadı ve ülkesi bir iç savaşa sürüklendi (7-11 temmuz 1970). 1971'de Ürdün ordusu gerilla kamplarına saldırdı. Filistinliler Lübnan'a geçmek zorunda kaldılar. Bu hâdise, Ürdün ile diğer Arap ülkelerinin arasını açtı. Kıral Hüseyin'in son olarak İsrâil işgali altındaki topraklarda kurulacak olan Filistin Federatif Devleti'nin Ürdün ile birleşmesini ve yeni federatif devletin Birleşik Arap Kırallığı adını almasını öngören teklifi de gerillalar tarafından reddedildi.

Bibliyografya: M. Şemseddin Günaltay, *Yakın Şark, III, Suriye ve Filistin* (Ankara, 1974), tür. yer.; *İA*, madd. KUDÜS, FİLİSTİN, *EI²*, madd. ABD ALLAH B. AL-ḤUSAYN; *Türk Ansiklopedisi*, mad. *Filistin* (Ankara, 1968), XVI, 324-326; *Der Grosse Brockhaus*, mad. *Jordanien* (Wiesbaden, 1955), VI, 16 v.d.; *Encyclopoedia, Britannica*, mad. *Jordan*, XIII, 146-148; *Dā'irāt al-Ma'ārif-i Fārisî*, mad. *Ürdün*, I, 91; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar* (trc. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul, 1979, s. 24 v.d., 60, 216 v.d.; Hoca Sa'deddin, *Tâcü't-tevârih*, II, 347-350; Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim* (Ankara, 1969), s. 156-160; ayn. mll., *Silahşör'ün Fetihnâme-i Diyâr-i Arab risâlesi, Tarih Vesikaları*, I, 313-318; Aynî Ali Efendi, *Kavânîn-i Âl-i Osman der hülâsa-i mezâmîn-i Defter-i Dîvân*, s. 24, 53; İ. Metin Kunt, *Sancaktan eyalete* (İstanbul, 1978); Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 404, 528 (bugün Ürdün idâresinde bulunan meskûn mahallerin ve şehirlerin hemen hepsinden bahsetmektedir); Yusuf Hikmet Bayur, *Türk inkılâbı tarihi* (Ankara, 1957), III, 351-456; Ali Fuad Erden, *Paris'ten Tih Sahrâsına* (Ankara, 1949); *General Allenby'nin raporu, Filistin hezimeti* (trc. Hikmet), İstanbul, 1315, s. 30-33; Şerîf 'Abd Allah, *Muẕakkarāti* (Kudüs, 1945), I, 14-183; Anîs Şaig, *al-Haşimîyyūn va'l-şavrat al-'Arabiyyat al-Kubrā* (Beyrut, 1966).

(VÂHİD ÇABUK.)

ÜRGENÇ. [bk. HÂRİZM.]

ÜSĀME. USĀMA, B. MUNḲİẒ (1095—1188), asîl bir âileye mensup tanınmış bir emîr, edîp ve tarihçi olan Mu'ayyad al-Davla Abu'l-Ḥāriş Usāma b. Murşid b. 'Ali... b. Munḳiẕ al-Kinānî, 27 cemâziyelâhır 488 (4 temmuz 1095)'de Hamâ'nın şimâl-i garbîsindeki Şeyzer'de doğdu. Doğumundan dört yıl sonra Kudüs, Haçlılar tarafından zaptedildi. Usāma, uzun bir süre Haçlı savaşlarının en hareketli zamanlarını yakından tâkip etmek ve bu arada Haçlıları iyice tanımak imkânını buldu. Daha onbeş yaşındayken Tankred'in, Şeyzer [b. bk.]'i muhâsarası esnâsında Haçlılara karşı çarpıştı. Bu sıralarda babası Murşid, Şeyzer emîrliğini kardeşi Abu'l-'Asākir Sulṭān'a bırakarak inzivaya çekilip kendini ibâdete verdi. Amcası Sulṭān'ın veliahtı yine Usāma idi. Usāma gelecekteki mevkiine uygun bir terbiyeye sâhip olabilmesi için bir avcı, muhârip ve edîp olarak yetiştirildi.

Bu sırada Şeyzer'e gelmiş olan Trablus'taki Dâr al-ʿİlm'in reîsi Abū ʿAbd Allāh al-Ṭulayṭilī'den ve başkalarından ders almak sûretiyle geniş bir edebî bilgiye sâhip oldu (*al-İʿtibār*, s. 208 v.d.; *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, XIII, 38ª); ayrıca İbn ʿAsâkir ile al-Samʿānī'den hadîs okudu. Böyle geniş bir görgü ve bilgiye sâhip olarak yetişmesine rağmen, amcası ona verdiği veliahtlık sözünde durmadı, erkek çocukları dünyaya gelince onu veliahtlıktan azletti. Bunun üzerine, Usâma, 524 (1130) senesinde Dimaşḳ (Şam)'a gidip Frenklerle yapılan savaşlara katıldı. Kısa bir müddet sonra Dimaşḳ'tan ayrılarak Zangī'nin hizmetine girdi. Onun maiyetinde Bağdad, Musul, Erbil, Elcezîre ve Suriye'de çeşitli yerlerde dolaştı. 533 (1138/1139) senesinde Bizanslılar ve Frenkler, Şeyzer'i muhâsara edince onlara karşı çarpıştı. Muhârebeden sonra şehre girdiğinde babası iki sene önce ölmüş bulunuyordu. Bununla berâber âilesinin çoğu onu sevgi ile karşıladı. Bunu kendi iktidarı için tehlikeli gören amcası Abu'l-ʿAsâkir Sulṭān, onu yeniden Şeyzer'den uzaklaştırdı. Usâma ve taraftarları Dimaşḳ'a gittiler.

Usâma, bu sefer emîr olarak Dimaşḳ atabeyi Unar'ın hizmetine girip, Dimaşḳ'lılarla Frenkler arasında yapılan savaşlara ve sulh müzâkerelerine katıldı ve büyük yararlıklar gösterdi. Templierler arasından arkadaşlar edindi. Zangī'ye karşı Unar'ın Frenklerle işbirliği yapmaya kalkışması üzerine Unar'la arası açıldı ve 539 (1144/1145) senesinde Mısır'a gitti. Orada da büyük itibar görüp, emîrler arasına katıldı. Değerli eserlerinden bir kısmını bu sırada yazdı. Frenklere karşı girişilen bâzı seferleri idâre etti. Mısır'daki iktidar kavgalarından kaçarak 549 (1154) senesinde Dimaşḳ'a geldi. Mâceralı geçen bu yolculuğu esnâsında çok miktarda değerli eser ihtivâ eden husûsî kütüphânesini kaybetti (*al-İʿtibār*, s. 35). Dimaşḳ'ta oturduğu esnâda kendisini çok takdir eden yeni Fâtımî veziri Ṭalāʾiʿ b. Ruzzik ile aralarında şiirler teâtî edildi. Yeni vezir onu tekrar Mısır'a çağırdı ise de, dönmedi. 552 (1157) senesindeki büyük zelzelede Şeyzer'de bulunan Munḳizî'lerin hepsi öldü. Şehrin sâhipsiz kalmasından faydalanan Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zangī, burasını ülkesine bağladı. Usâma'nın, belki buraya hak iddia etmesinden veya başka bir sebepten dolayı Nūr al-Dīn ile arası açıldı. Nūr al-Dīn onun Dimaşḳ'ta kalmasına müsâade etmedi. Bunun üzerine, Usâma, Hısn Keyfâ'da Faḫr al-Dīn Kara Arslan'ın yanına gitti. Nūr al-Dīn'in ölümüne kadar orada kaldı. Bu arada edebiyat ve tarihe dâir bâzı eserlerini te'lif etti.

Selâhaddin Eyyûbî ile Munḳizî'lerin araları iyiydi. Usâma'nın oğlu Murhaf, yeğenleri Mubârak, Ḫiṭṭān v.s. onun emîrleri arasında yer alıyorlardı. 570 (1174) senesinde Selâhaddin'in Şam'a gelmesi üzerine Usâma, Hısn Keyfâ'dan Şam'a döndü ve c[illegible]dan iyi bir kabûl gördü. Sulṭān, eskiden Usâma'ya âit olan Maʿarrā'ya bağlı bir çiftliği ve Dimaşḳ'taki bir evi ona tahsis etti ve ayrıca maaş bağladı. Ömrünün son senelerini Dimaşḳ'ta huzur içinde geçiren Usâma, 23 ramazan 584 (15 teşrîn II. 1188)'te vefat etti ve Cebel-i Ḳāsyūn mezarlığına gömüldü (*Sana'l-Barḳ al-Šāmī*, I, 226 v.d., 229).

Usâma, hareket dolu siyâsî ve askerî hayatı yanında, çok verimli bir ilim ve san'at hayatına da sâhip olmuş, şiirleri ve eserleri, zamanındaki büyük edîblerin ve âlimlerin takdîrini kazanmıştır. *Dīvān*'ının bir kısmını kendisinden okuyan ʿİmād al-Dīn al-Kātib, *Ḫarīdāt al-ḳaṣr* ve *Sana'l-Barḳ al-Šāmī* adlı eserlerinde ondan büyük bir sitâyişle bahseder. al-Ḳāḍī'l-Fāżil, 573 senesinde Selâhaddin Eyyûbî'ye yazdığı bir mektupta „O zamanımızdaki edîblerin emîridir" der (*al-Barḳ* III, 72ª). ʿİmād al-Dīn'in kaydettiğine göre, Selâhaddin onun şiirlerini çok sever, boş zamanlarında *Dīvān*'ını okurdu. Tecrübelerinden faydalanmak için seferleri ve icrâatıyla ilgili mes'elelerde ona danışır, seferleri esnâsında durumu hakkında mektuplarla ona bilgi verirdi (*Sana'l-Barḳ*, I, 228).

Usâma'nın eserlerini edebî ve tarihî olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. **Edebî eserleri** nin başında, kendisi tarafından 570 senesinden önce tertip edilen iki ciltlik *Dīvān al-šiʿr*'i gelir. Müellif, bu dîvânını *al-ġazal, al-waṣf, al-madīḥ, al-adab, al-riṯāʾ* ve *al-musammaṭāt* olarak beş bâb üzere tertib etmiştir. Şiirleri gerçek hayatla yakından ilgili, tavsif ve teşbîhleri kuvvetlidir. ʿİmād al-Dīn, „Abū Tammām ve al-Buḥturī, onun dîvânını görseler üstünlüğünü kabûl ederlerdi." der. Bu dîvân kısmen zamanımıza kadar gelmiş, önce Derenbourg (*Ousāma b. Munḳidh*, I, *La vie d'Ousama*, Paris, 1889—1893, s. 336—338, 543—562) tarafından, yakın zamanda ise, daha geniş olarak Aḥmed Aḥmed Badawī-Ḥamīd ʿAbd al-Māǧid (Kahire, 1953) taraflarından iki defa neşredilmiştir. Bu konuda diğer eserlerinden zamanımıza kadar ulaşan edebî san'atlar hakkındaki *al-Badīʿ fī naḳd al-šiʿr* adlı eseri, yine Aḥmed Aḥmed Badawī-Ḥamīd ʿAbd al-Maǧīd taraflarından (Kahire, 1380=1960) neşredilmiştir. Pek çok şiir ve *ʿaṣā* ile ilgili masallar ve hikâyeler ihtivâ eden *Kitāb al-ʿaṣā* ʿAbd al-Salām M. Hārūn tarafından (*Nawādir al-maḫṭūṭāt*, Kahire, 1370/1951, I, 175—215), Üsâme'nin memleketi Şeyzer ve diğer yerlerdeki harâbeler, yurtlar, *ribāʿ*, *dīman* ve izler (*rusūm*)'e dâir 568 (1172) senelerinde Hısn Keyfâ'da yazdığı *al-Manāzil va'l-diyār* (Moskova, 1961), Anas Halidof tarafından, başka bir edebî eseri olan *Lubāb al-ādāb* (Kahire, 1354/1935) ise, Aḥmad M. Şākir tarafından neşredilmiştir. Bu mevzûda bize kadar gelmeyen eserleri ise şunlardır: *Makārim al-aḫlāḳ* (Mısır'dayken 20 cilt olarak te'lif etmiştir); *al-Šayb va'l-šabāb*. Bu eserin zeyli; *İstidrāk al-murtāb, al-Ḥanīn ila'l-arṭān, Aḫbār al-nisāʾ va aṣʿārihinna, Rasāʾil al-sāʾil* (duâlar), *Naṣīḥat al-*

*ruʿāt al-Baṣāra, al-Nawm va'l-aḫlām, al-Taʾassī va'l-tasallī, al-Maḫāsin, Nuzhat al-nāẓir fī imlāʾ al-ḫātir, Radʿ al-ẓālim va radd al-muẓāḥim, Muntaḫab min aṣʿār al-ʿArab, al-Mumāṣala fī'l-šiʿr, Maʿūnat al-musāʿid ʿalā ḫaṣr al-ṣavāḥid fī'l-šiʿr, al-Aḳsām fī'l-šiʿr, Amān al-ḫāʾifīn fī'l-zuhd, al-Dīn va'l-ḫušūn, Kitāb*un *fīhi šiʿru camāʿatin saʾalahu İbn al-Zubayr ʿanhum, al-Mukārim va'l-ḳaram va riʿāyat al-ramām, al-Farḳ bayn al-maḥabba va'l-havā, Zacru ʿAmr b. Baḥr al-Cāḥiẓ, Zavrāy al-ʿalāʾ, Żarbat al-valāʾ, İḫtiyāru šiʿri Abī Tammām, al-Ticāra va'l-marbaḥa, Muḫtāru šiʿri Abī Nuvās, Żaylu Yatīmat al-dahr, Lāmiyyat al-ādāb, Azhār al-anhār.*

Tarihî eserleri arasında bize kadar gelen en meşhur kitabı aynı zamanda çağındaki edebî nesrin en güzel örneklerinden biri olan, *Kitāb al-İʿtibār*'dır. Gençlik ve olgunluk devrindeki hâtıralarını anlatan bu kitabında, devrinin içtimâî ve siyâsî durumunu, bir asîlzâdenin yetiştirilmesini ve hayat tarzını anlatır. Bu eser, Derenbourg (Paris, 1886) ve Ph. Hitti (Princeton, 1930) taraflarından iki defa neşredilmiştir. Ve eser ehemmiyetinden dolayı Derenbourg tarafından Fransızca'ya (Paris, 1895), G. Schuman tarafından Almanca'ya (Innsbruck, 1905), M. Sallier tarafından Rusça'ya (Petersburg, 1922), G.R. Potter (London, 1929) ve Ph. Hitti (Princeton, 1930) tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir. Tarih sâhasında bize kadar gelen başka bir eseri *Talḫīṣ Manāḳib al-ʿOmarayn li-İbn al-Cavzī* (Siirt'te hulâsa edilmiştir)'dir. Bu konuda bize kadar gelmeyen eserleri ise, şunlardır: *al-Tārīḫ al-badrī* (Peygamber'in ve Bedr savaşına katılanların hayatlarından bahseder, alfabetik olarak tertib edilmiş olup, 5 büyük cilt idi), *Fażāʾil al-Ḫulafāʾ al-Rāšidīn, Tārīḫ al-Islām* (Hicret'ten zamanına kadarki hâdiselerden bahseder), *Kitāb*un *fīhi ẕikr al-bilād va'l-mulūḳ a'l-laẕīna ḳānū fī zamanihī.*

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. ʿİmād al-Dīn al-Kātib al-İṣfahānī, *al-Barḳ al-Šāmī*, III, Bodleian Bruce nr. 11, bu eserin tamamının al-Bundārī tarafından yapılan muhtasarı *Sana'l-Barḳ al-Šāmī* (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut, 1971, I; ayn. mll., *Ḫarīdat al-ḳaṣr, Ḳism al-Šām* (nşr. Şukrī Faysal), Şam, 1375 (1955), I, 498—547; Yāḳūt, *İrşād al-arīb* (Kahire, 1355/1936); İbn Ḫallikān, *Vafayāt al-aʿyān* (Kahire, 1948); Abū Şāma, *al-Ravżatayn* (Kahire, 1288), I, 264, II, 137; al-Ḫazrecī, *Tārīḫ Davlat al-Aḳrād va'l-Atrāḳ*, Süleymaniye Hekimoğlu kütüp., nr. 695, var. 25b—27ª; İbn al-Ṣābūnī, *Takmilat ikmāl al-İkmāl* (nşr. Muṣṭafā Cavād), Bağdad, 1377/1957, s. 292; al-Ẕahabī, *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, Topkapı sarayı kütüp., III. Ahmed nr. 2910, XIII, 38ª; İbn Faḍl-Allāh, *Masālik al-abṣār*, ayn. kütüp., nr. 2297, X, 249ª—256ª; al-Ṣafadī, *al-Vāfī bi'l-vafayāt*, ayn. kütüp. nr. 2920, VIII, 174ª—176ª; al-Maḳrīzī, *al-Muḳaffā*, Süleymaniye kütüp., Pertevniyal nr. 496, I, 172ª—174b (burada eserlerinin tam listesi verilmektedir); *E I*, mad. USĀMA; Brockelmann, *G A L*, I, 319 v.d., Suppl. I, 552—554; Kaḥḥāla, *Muʿcam al-muʾallifīn*, II, 255; N. Elisséeff, *Nūr ad-Dīn...* (Şam, 1967), s. 20 v.d.; ʿOmar Mūsā Bāşā, *al-Adab fī bilād al-Šām* (Şam, 1391/1972); R. Şeşen, *Navādir al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya fī maktabāti Turkiya* (Beyrut, 1975), I, 331.

(RAMAZAN ŞEŞEN.)

ÜSÂME. USĀMA, B. ZAYD B. ḤĀRIṮA AL-KALBÎ AL-HÂŞİMÎ, ABŪ MUḤAMMED, Habeştanlı âzâdlı bir kadın olan Baraka Umm Ayman'in oğlu olup, Peygamber'in âzâdlıları arasında yer alır. Nübüvvetin dördüncü senesinde Mekke'de doğmuştur. Hadîste onun henüz çocukken Peygamber tarafından sevildiğine dâir birçok misaller geçer ve *Ḥibb b. Ḥibb Rasūl Allāh* lekabını taşır.

Uhud seferi sırasında savaşçıların arasına katıldı ise de, yaşının küçük olması dolayısıyla muhârebeden önce geri gönderildi. ʿĀʾişa aleyhindeki iftirâ mes'elesinde Peygamber tarafından isticvap edildiği zaman ʿĀʾişa lehinde beyanda bulundu. Hayber savaşından sonra kendisine bir maaş bağlandı ve hicretin 8. senesinde Peygamber'in maiyyetinde Mekke'ye girerek onunla birlikte Ka'be'ye ayak bastı. Ḥunayn'de yiğitçe savaştı.

Hicretin 11. senesinde Peygamber, Usâma'ya Muʾta'de şehit düşen babasının intikamını almak üzere bir seferin başkumandanlığını verdi. Peygamber Usâma'nın gençliği dolayısı ile yapılacak tenkitleri itibara almadan, daha hastalığının son günlerinde derhal sefere çıkılmasında ısrar etti. Ancak Peygamber'in ölüm haberinin gelmesi üzerine seferden geri dönüldü ve böylece Usâma de defn hazırlığını yapanların arasına katıldı.

Kabîleler yerlerine yerleştikleri halde yeni seçilen halife, Peygamber'in arzusuna uygun olarak yeniden sefere çıkılmasını emretti. Usâma Suriye'de babası Zayd'in şehid olduğu al-Balḳāʾ bölgesine ulaşarak Ubna (bugünkü Ḫān al-Zayt) köyüne hücum etti. Onun zaferi *ridda* dolayısıyla meyus duruma düşen Medine'yi sevince boğdu. Bu sûretle bu zafer asıl değeriyle mütenasip olmayan bir ehemmiyet kazanıp sonradan Suriye'nin fethi için girişilen bir seferin başlangıcı olarak değerlendirildi. Ebû Bekr, aynı yıl Ẕu'l-Ḳaʿda savaşı sırasında Usâma'yı başkumandan olarak Medine'de bıraktı.

20 (641) yılında Halife Ömer, Peygamber'in ona ve babasına karşı sevgisinden dolayı, Bedr savaşına katılan kişilere verildiği kadar, Usâma'ya de 4.000 dirhem [b. bk.] tekaüdiye bağladı.

Osman'ın halifeliğe seçilmesi Usâma'nın karısı Fâṭıma bint Ḳays al-Fihrîya'nın evinde yapıldı.

Muhtemelen o da seçime katılmış ve halifenin teveccühünü kazanmıştı. Zîrâ, Osman 'dan hediye olarak bir parça arâzi almış ve 34 (654/655) senesinde oradaki siyâsî durum hakkında bir rapor hazırlamak üzere Basra 'ya gönderilmişti.

Osman 'ın ölümünden sonra, Usâma, Halîfe Ali 'ye biatı reddettiği için Ali taraftarları Medine câmiinde ona saldırıp hırpalamışlardı. Usâma bundan sonra evvelâ Vâdi'l-Ḳurâ, sonra Medine 'de münzevî bir hayat sürmüştür. 54 (674) 'te al-Curf 'da ölmüş ve Medine 'de gömülmüştür.

Usâma 'nin hadîs nakledenler arasında yeri vardır. Siyâsî hayatı parlak olmasa bile kusurlu da değildir. Serveti hakkında birşey bilinmiyor.

Usâma, siyah görünüşlü ve basık burunlu olup, annesine benzerdi. Hadîste Peygamber 'in ona karşı olan sevgisinin tebarüz ettirilmesi, kısmen Ali âilesine karşı ona bir pâye verilmek istenmesinden ileri gelmektedir; belki bunda Peygamber 'in ırk mevzuunda peşin hükümlere yer vermemesinin ve bu bakımdan serbest düşünceli olmasının payı da bulunabilir.

Bibliyografya: İbn Sa'd, IV/1, 42—51; Balâẕurî, s. 273, 451; al-Ḥazracî, *Ḫulâṣat al-taẕhîb*, 1. tab (Kahire, 1322), s. 22; İbn al-Aşîr, *Usd*, I, 64; al-Ṭabarî (nşr. de Goeje), I, 2943, 2952, 3072, 3124; III, 2344, 2440; İbn Hişâm (nşr. Wüstenfeld), s. 560, 734, 776, 970, 984, 999, 1008, 1018; Caetani, *Annali dell' Islâm*, cüz 11, § 3—5, 9—12, 73, 106—111; cüz 23, § 156, nr. 1; Miednikoff, *Palestina*, I, 363—384; Wellhausen, *Muhammed in Medina*, s. 433 v.d., 436; Lammens, *Fâṭima*, s. 20, 28, 31, 72, 103—106, 140.

(V. VACCA.)

ÜSKÜB (Makedonca Skopje, Sırpça-Hırvatça Skoplje), Osmanlılar devrinde Kosova (Kosovo) vilâyetinin başşehri olup, şimdi Yugoslavya Sosyalist Federatif Devleti Makedonya Cumhuriyeti 'nin başkentidir. Üsküb, Balkan yarımadasının tam ortasında bulunup, husûsî bir coğrâfî ehemmiyeti hâizdir. Bu bölgenin iktisâdî, siyâsî ve kültürel hayatında her devirde mühim rol oynamış olan Üsküb, mühim bir münakalât merkezi olup, Vardar-Morava vâdilerinden geçen ve cenupta Selanik-Ege denizine, şimâlde ise Panon havzası (Niş-Belgrad) 'na ulaşan ana yolun üzerinde bulunmaktadır. Şehir, Kaçanik boğazından geçen yol ile Kosova-Priştine 'ye, şarka giden Kumanova-Kriva Palanka yolu ile Bulgaristan-Sofya 'ya, garba giden başka bir yol ile de Arnavutluk 'a bağlanmaktadır. Yer yer deniz seviyesinden 220—340 m. yükseklikte bulunan Üsküb, Vardar mecrâsının yukarı kısmında şimâl-i garbî—cenûb-i şarkî istikâmetinde uzayan tektonik bir arâzide sıralanmış vâdilerden kendi adını taşıyan geniş ve verimli ovanın şimâlinde Vardar nehrinin her iki yakasında yer almaktadır. Çok girintili ve çıkıntılı olan Kaçanik boğazı ve tektonik Kumanova düzlüğü ile şimâle, Vardar vâdisi vâsıtasıyla da cenûba ve Ege denizine açılır. Bu sebeple Üsküb ve civârında biri şimâlden kıt'a, diğeri cenûptan Akdeniz olmak üzere iki ayrı iklime rastlanılır.

Bundan dolayı Üsküb, yazı sıcak ve kuru, kışı rutubetli ve soğuk bir iklime sâhiptir. Yıllık ortalaması 12,4° olan Üsküb 'de yazın sıcaklık 40 derecenin üstüne çıkarken, kışın da sık sık sıfır derecenin altına düşmektedir. Akdeniz ikliminin te'siri, ilkbaharın sonbahardan çok daha soğuk olması ve yağış miktarı ile yazın bâzan 3 ay hiç yağmur yağmamasında açıkça görülmektedir.

Adı, bir İllir kabîlesinin yerleştiği *Skupi* 'den gelmekte olan Üsküb, sonradan Romalıların Dardania adını verdikleri eyâletin başşehri olmuştur. Bugün Üsküb 'ün birer semti olan Aşağı Vodno ve Nerez arasındaki antik şehrin arkeolojik kalıntıları, eski Dardanların varlığına delâlet etmektedir. Arnavutların bugün bile Üsküb 'ü İllirce 'den Shkup (Şkup) ismi ile adlandırmaları bu antik şehrin ilk sakinlerinin İllir Peonları olduğunu göstermektedir. Batlamyus II. asırda ilk defa Üsküb 'den bahsettiği gibi, burası bir asır sonra da Roma İmparatorluğunun yollar haritasında gösterilmiştir. Yedinci Roma legionunun üssü olarak büyüyen ve gelişen Skupi, 518 senesinde vuku bulan büyük bir depremle tamamen yıkılmıştır. Depremden kurtulan halk, burayı yeniden îmâr etmeyip, biraz cenûb-i şarkîde, Kale ile Gazi Baba arasında Vardar 'ın sol kolu olan Serava çayı vâdisinde yerleşmiş ve çok kısa bir zamanda eski zenginlik ve gücünü kazanmıştır; bu ikinci Skupi 'nin, bilhassa Bizans imparatoru Justinianos (527—565) zamanında nüfûsunun arttığını ve düzenli bir şehir hâlini aldığını görüyoruz. Getirttiği su ve yaptırdığı mimârî eserlerden dolayı bu şehre „Justiniana Prima" adı verilmiştir. Ayrıca, devrinin tarihçileri tarafından Balkan yarımadasının büyük ve parlak bir şehri olarak tavsif edilen Üsküb, sonradan bu yeni ismi koruyamamıştır.

VI. asrın sonunda Üsküb 'ün yakınlarında kendini göstermeye başlıyan Slavlar (Slovenler), VII. asır boyunca buraya birçok defa baskınlarda bulunmuş, nihâyet 696 yılında şehri almış ve Skupi olan eski adını Skoplje (Skopie, Skòpe, Skopija v.s.) olarak değiştirip buraya yerleşmişlerdir.

Üsküb, Çar Samoil (976—1014) zamanında da gelişerek büyük bir ticârî merkez olmuştur. Bu devletin yıkılmasından sonra ise, Bizanslıların kültür ve iktisâdî bakımdan çok kuvvetli te'siri altında kalmış ve Bizans 'ın askerî, idârî ve iktisâdî bir merkezi hâline gelmiştir; XII. asır Arap coğrafyacısı İdrîsî (nşr. K. Miller, Stuttgart, 1928) de burasını, 1154 yılındaki dünya haritasında „Iskûbîa" adıyla zikretmektedir. Üsküb kısa fasılalar dışında 1282 yılına kadar Bizans'a âit idi. Bu tarihten itibâren

Sırp devleti hâkimiyetine giren Üsküb, 110 yıl bu devletin pâyitahtı olmuştur. Bu devirde Üsküb, gelişmiş panayırları ile güçlü bir ticâret merkezi hâlini almış ve Balkan yarımadasının her tarafından tâcirleri kendisine çekmiştir. Nitekim Üsküb 'e yerleşenlerin büyük çoğunluğunu Dubrovnik 'ten gelen tâcirler teşkil etmiştir.

1389 senesinde Kosova meydan muhârebesini kazanan Osmanlılar için, Üsküb 'ün husûsî bir ehemmiyeti vardı. Bayezid I. 'in ilk hükümdarlık senelerinde Üsküb Türk hâkimiyeti altına girdi.

Eski Osmanlı tarihçilerine (Oruç Bey, s. 26; Âşık Paşazâde, nşr. Giese, s. 58 [İstanbul neşri, s. 64]; Neşrî - Nöldeke, II, *ZDMG*, XV, 333; Anonymus, Giese, s. 73 [yalnız dipnottaki eleştiride, tercümede yoktur]) göre, Üsküb, İshak Bey 'in hocası olan Paşa Yiğit Bey tarafından fethedilmiştir. Ancak bu tarihçiler, şehrin fetih tarihini vermemektedirler. Sâdece muasır bir Sırp kitâbesinde şehrin 6 kânun II. 1392 (Lj. Stojanović, *Stari srpski zapisi*, I, [Belgrad, 1902], s. 56, nr. 117) 'de Türkler tarafından alındığı kaydedilmektedir. Evliyâ Çelebi (V, 553), şehri, Gazi Evrenos Bey 'in aldığını kaydetmektedir. Ş. Sâmî (*Kamûsü'l-a'lâm*, II, 932/933) ise, kaynak vermeksizin, 792 (20 kânun I. 1389) senesinde Üsküb 'ün Türk fâtihi olarak, Timurtaş Paşa 'yı zikretmektedir. Ali Cevad (*Lugat-i Tarihiye ve Coğrafiye*, 1311 = 1895), I, 87) da, muhtemelen Şemseddin Sâmî 'den naklen, Timurtaş Paşa 'yı şehrin fâtihi olarak kaydetmektedir. H. Şabanoviç ise, Üsküb 'ü Türklerin fethetmediklerini, belki Sırp Vuk Brankovic (krş. Evliyâ Çelebi, Sırpça trc., s. 278, not 25) ile Türk Sultanı arasında yapılan bir anlaşma netîcesinde buranın Türklere verildiğini, ayrıca Üsküb 'ün ilk Uc beyinin de Kosova meydan muhârebesinin kumandanlarından biri olan ve daha sonra Üsküb 'de ölüp, Meddah câmii (bu câmi 1963 'teki depremde tamamıyla harab olmuştur) avlusunda medfun bulunan Paşa Yiğit (krş. mad. KOSOVA) olduğunu kaydeder. Üsküb, 1392 'den, Sırbistan (1459 'da) ve Bosna (1463 'te) 'nın Osmanlılar eline geçmesine kadarki devrede, buradan Bosna 'ya kadar uzanan Türk bölgelerini idâre eden Uc beylerinin başşehri idi. Daha sonra XV. asrın ortalarında da Üsküb sancağı, bölgenin idârî merkezi olmuştur. Şehrin Skupi olan eski adını Türkler, Üsküb (Usküb, Uskiup) olarak değiştirmişler, şehre yerleştirilen Türkler (Menemen ovasından getirilenler ve Anadolu 'dan gelen Tatar muhâcirler, bk. Âşık Paşa-zâde, *ayn. esr.*, s. 74) ile de çok kısa bir zaman içinde Türk-islâm husûsiyetlerini taşıyan bir şehir hâlini almıştır (Mahalleler, dar ve eğri sokaklar, çarşılar, bahçeli ve yüksek duvarlarla çevrilmiş evler, çok sayıda câmi, mescid, medrese, hamam, han, bedesten v.s.). Şehrin kültürel ve iktisâdî hayatı çok hızlı bir şekilde düzene sokulmuştur. Buranın iskânı ve islâmlaştırma yoluyla Türkleştirilmesi serî bir şekilde cereyan etmiştir. Nitekim daha XV. asrın ortalarında Üsküb 'ün 33 mahallesinden 25 'ini Türk mahalleleri teşkil ediyordu. Üsküb, cephe gerisinde kaldığı için (1535 'te uğradığı zelzele ve 1594 'teki yangın felâketlerine rağmen), kısa zamanda iyi bir gelişme göstererek huzur ve refaha kavuşmuştur. Üsküb, şimâle doğru yapılan seferlerde Edirne 'den başka ikinci bir merkez oldu. Balmumu, tahıl ve orman mahsulleri, dericilik ve Vardar nehri üzerinde yapılan sal nakliyatı, ticâret ve sanâyiin gelişmesi Üsküb 'de yerleşmeyi câzip kılıyordu. Serava çayının yukarı mecrâsı ve Kale ile Gazi Baba arasındaki sâhada iskân edilmiş bugünkü Taşköprü-Vardar, Kapalıçarşı ve Eski Karadağ mahallesine kadar olan sâhada (bk. Yov. Haci Vasiljeviç, *Skoplje...*, Belgrad, 1930, s. 65 v.d.) İbn-i Payko mahallesi, Taşköprü 'den tren istasyonuna doğru olan yerde ise, Gazi Mentaş mahallesi kuruldu. XVI. ve XVII. asırda garplı seyyahlar (msl. B.F. Petançiç [1502], ismi bilinmeyen bir İtalyan [1559], M. Bizzi [1604], Dr. Browne [1669]), Üsküb 'ü güzel ve büyük bir şehir olarak tavsif etmişlerdir. Kâtib Çelebi (1648) ve Evliyâ Çelebi (1661) 'nin bu şehir hakkında verdikleri bilgiler de garplı seyyahlarınkine tamamen uymaktadır. Evliyâ Çelebi, Üsküb 'ün 70 mahallesi (bu mâlûmat doğrudur, çünkü daha 1544 senesinde Üsküb 'ün 65 mahallesi vardı, krş.: Duşanka Bojəniç, *Podaci o Skoplju* [Üsküb hakkında bilgiler] *iz 951—1594 godine*, *Prilozi za orientalun filologiju* 1952/1953, III, IV, 607—619; Elezoviç, *Glasnik Skopskog naučnog druṣtva knj.*, XII, *Odjeljenje za druṣtvene nauke*, 6, str. 262, nap, I.), 10.060 kadar bir veya daha fazla katlı kârgir, baştanbaşa kırmızı kiremitle örtülü mâmûr ev ve konakları bulunduğunu, bunlardan bilhassa Mahmud Paşa, Emin Paşa, Koca Serdar ve Sıçan-zâde saraylarının meşhur olduklarını kaydeder (bugün bunlardan hiçbiri mevcut değildir). Temiz caddeleri, çeşitli çiçeklerle süslenmiş dükkânları ile Bağdad, Haleb ve Saray-Bosna 'daki çarşılarla mukayese edilebilecek olan Üsküb çarşısının 2.000 'den fazla dükkânı (Bitpazarı 'ndan Taşköprü istikametinde, birkaç defa yangın geçirmiş bulunan kapalıçarşı ve etrafındaki eski dükkânların bir kısmı hâlâ mevcuttur), Vardar kenarında da 700 kadar tabakhanesi bulunduğu kaydolunur (bugün bunların hiçbiri yoktur). Ayrıca, Üsküb 'de XVII. asrın ikinci yarısında para da basılmıştır.

Üsküb Osmanlılar zamanında bu bölgenin bir ilim merkezi olmuştur. Üsküb 'de büyüklü küçüklü 120 kadar câmi ve mescid olup, bunlardan 45 'inde cuma namazı kılınırdı. 1912 senesinde ise, sâdece 21 câmi, 27 mescid ve 16 tekke vardı (krş. Yov. Haci Vasilieviç, *ayn. esr.*, s. 153 v.d.); Şimdi ancak 7 câmi ve 2-3 mescid kalmıştır. Üsküb 'ün eskiden 6 medresesi (Sultan Murad, Yahya Paşa, İshak Bey, İsa Bey, Mustafa Paşa ve Karlı-zâde medresesi), 9 dâ-

rü'l-kurrâsı, 70 mektebi ve 20 tekkesi vardı. Zamanımıza kadar gelen Rufâî tekkesi metrûktur. Bilhassa 1963 'te vuku bulan son zelzele ile birçok câmi ve mescid de ortadan kalkmıştır. Bugün dinî bilgiler, imamlar tarafından evlerde ve câmilerde verilir. Osmanlılar devrinde şehirde 110 çeşme, ayrıca 200 kadar sebilhane bulunuyordu. Şehrin suyu İsa Bey 'in (XV—XVI. asırda) yaptırdığı su kemerleriyle Kaçanik şehrinden geçen nehirden sağlanmıştı. Üsküb 'de vaktiyle büyük hamamlar (hâlen bunlardan san'at galerisi olarak kullanılan Davud Paşa hamamı kalmıştır), şehrin etrafında 1.000 adet su değirmeni, 7 misafirhanesi vardı. Üsküb 'ün çok güzel bedesteni, hanları (en meşhurları İsa Bey câmii yanında İsa Bey, Mehmed Ağa, Yahya Paşa ve İshak Bey hanları), 2.150 adet kârgir dükkânı vardı (hâlen Sulu-Han, Bedesten ve Kapalıçarşı caddesi restore edilerek, eski çarşının manzarası muhâfaza edilmiştir; Kurşunlu-Han ise müze olmuştur). Fâtih 'in şehrin iki yakasını birleştiren Vardar nehri üzerindeki muhteşem taşköprüsü bugün de görülmeğe değer. Sultan Murad câmii önündeki yüksek saat kulesi hâlen mevcuttur. Vaktiyle en meşhuru Yahya Paşa 'nınki olmak üzere gece gündüz çalışan 7 misafirhanesi vardı.

Hafâcî (ölm. 1659) gibi meşhur âlimlerin kadılık yaptığı Üsküb 'de, XVI. asırda Kadı Atâ (ölm. 930 = 1523/1524), İshak Çelebi (ölm. 949 = 1542/1543) gibi şâirler yetişmiştir. Âşık Çelebi (ölm. 979 = 1572) ve Veysî (ölm. 1037 = 1627/1628) Üsküb 'de gömülmüştür (Üsküb 'de medfun şâirler için bk. Evliyâ Çelebi, V, 560; H. Šabanoviç, *ayn. esr.*, s. 287 v.dd.).

İhtilâlci Sırpların yardımı ile Avusturya Generali Piccolomini 'nin 26—27 teşrin I. 1689 'da Üsküb 'ü alması (krş. M. Kostić, *Jujna Srbya*, I, 121—128) ile yalnız şehrin iktisadî hayatı mahvolmakla kalmamış, aynı zamanda ahâlinin etnik bünyesi de değişmiştir: Bölgede hüküm süren veba korkusu veya askerî sebeplerle Piccolomini, Üsküb 'ün yakılmasını emretti. yine Kostic 'e göre, iki gün süren yangın, o zaman 60.000 nüfûslu Üsküb 'ün hemen hemen tamamını harap etti. Veba, yangın ve Avusturyalıların baskı ve zulmünden korkan Üsküb halkı hemen tamamiyle şehri terketti. Türk müslüman halkın bir kısmı İstanbul 'a gelip „Üsküb mahallesi" ni kurdular. Bu arada Makedon ahâlisinin bir kısmı Türklerle birlikte göç etti, bir kısmı ise, Avusturyalılarla işbirliği yapan Arseni Srnojević (1674—1708) 'e katılarak Yugoslavya 'nın şimâline gitti. Bu felâketlerden sonra XVII. asrın sonunda nüfûsu 6.000 'e düşen şehre yeni sakinler gelmeye başladı. Müslüman halk XVIII. asırda şehrin şimâlinde yer alan Çayır ve Gazi Baba civârındaki tepelik sâhada yerleşmişti. Vardar 'ın alüvyal düzlüğünde ve onun sol kolu Serava çayı kenarlarında umûmiyetle Makedon (hıristiyan) halkının yerleştiği görülür. Vardar 'ın sol kıyısı ile Kale surlarının altında sıkışık bir şekilde yalnız Yahudiler bulunuyordu. Şarkta, Vardar 'ın aşağısındaki ve sağ tarafındaki sâha, 1689 'daki yangın ve göçlerden sonra boş kalmıştır.

XIX. asrın ilk yarısında Üsküb 'de Makedon nüfûsu hızla artmıştır. Gerek merkezî Türk hükûmetinin gerekse mahallî idârecilerin gevşek davranmalarından faydalanan civarda bulunan hıristiyanlar, Üsküb 'e akın ettiler. XIX. asrın ortalarında 20.000 nüfûslu Üsküb 'ün 7.000 'i hıristiyan idi. 1863 senesindeki Üsküb Ortodoks metropolünün sayımına göre, şehirde 800 hıristiyan evi vardı. 1876/1878 Sırp-Türk savaşları ve daha sonra vuku bulan hâdiseler sonunda Üsküb 'e Kalkandelen (Tetova), Gostivar ve civârından yeni halk kütleleri gelip yerleşti. Bu da, Vardar 'ın sol tarafında (Çayır, Tophane ve Karadağ mahallelerinde) çok büyük bir nüfûs kesafetine sebep oldu ve böylece yeni mahalle ile birleşmiş olan Gazi Mentaş, Hacı Salahaddin ve Çivçi mahalleleri teşekkül etti.

Avusturya 'nın 1878 'de Bosna ve Hersek 'i istilâsı, şehrin topografik gelişmesinde mühim bir rol oynamıştır. O zaman buralardan kaçan büyük bir müslüman-Türk topluluğunun (takriben 2.000 kişi) Üsküb 'e geldiği görülmektedir. Bu muhacirler için Türk hükûmeti tarafından Üsküb 'de, Vardar 'ın sağ yakasında tek katlı küçük evler yaptırılmıştır.

XX. asrın ilk on senesinde yeni gelen muhacirler için Macir (muhacir) adı verilen bir mahalle kurulmuştur. Balkan ve Birinci Cihan Harbi'nden sonra bu muhacirlerin büyük bir kısmı Türkiye 'ye göç etti. Bunlardan boşalan muhacir mahallesine Makedonlar yerleştirildi. 1874 senesinde Vardar-Kosova, 1888 'de Vardar-Morava demiryolu inşâ edildi ve aynı sene, önceleri bir ilçe merkezi olan Üsküb, Kosova ilinin bir sancağı ve merkezi olarak idârî ve iktisâdî bakımdan ehemmiyet kazandı; şehir, cenuptan geçen demiryolu tarafında gelişti. İktisadî ve idârî merkez olarak Üsküb, gurbetçileri de kendine çeken bir şehir oldu. Burada XX. asrın başında Gostivar, Kiçevo (Kırçova), Debre ve civârlarından 3.000 kadar gurbetçi gelip Üsküb 'e yerleşti. Eşkiya baskınları, Üsküb 'e göçü daha da hızlandırdı.

Türkler, fethettikleri topraklara yalnız müslümanları değil, Osmanlı hudutları içinde yaşayan diğer halkları da yerleştiriyorlardı. Bu arada İstanbul ve Selânik 'ten gelen Yahudi kafileleri önce Üsküb 'e, sonra buradaki diğer şehirlere yerleştirilmişlerdir. 1941 'de Üsküb 'de 3.795 Yahudi vardı. 1943 senesinde Üsküb Yahudileri Treblinka (Polonya)' daki nazi kampına sürülmüş ve bunlardan ancak, dağlara veya Arnavutluk 'a kaçan az sayıda kimseler kurtulabilmiştir. Bizans 'ın çökmesinden sonra Üsküb 'de çok az Yunanlı bulunuyordu. XVIII. ve XIX. asırda ise, sâdece 10 ev

kalmıştı. XVIII. asrın ortalarında Üsküb 'e Ulahlar (Vlah) da yerleşti. Bunlar, ilk olarak demirciler gibi, Vardar 'ın sağında Viranlık denilen sâhaya yerleşip müstakbel Ulah mahallesinin temelini attılar. Daha sonra şehrin diğer bölgelerine de yerleştiler. 1876—1878 Türk-Sırp savaşlarına kadar çingenelerin sayısı çok azdı ve kendi adlarına kurulan bir mahallede yaşamakta idiler. Sonra da bunlara Sırbistan 'da Moravya civârından göç eden çingeneler katıldı. Türkler zamanında Üsküb 'de, az sayıda Ermeni ile Yanya, Prizren ve Kosova 'daki diğer şehirlerden gelmiş olup, kuyumculukla iştigal eden Katolik Arnavutlar da vardı.

Vilâyetlerin birleştirilmesine çalışan Arnavut reislerinden Süleyman Vokşi 4 kânun II. 1881 'de Üsküb 'ü zaptetti ise de, Bâbıâlî 'den gönderilen Derviş Paşa, 25 mart 1881 'de şehri geri aldı [bk. mad. KOSOVA]. 1912 senesinde Sırpların Türklerden aldığı şehri, 1915 'te Bulgarlar işgal etti. Nihâyet 11 eylül 1918 'de müttefikler burasını Sırplara geri verdi.

Birinci ve İkinci Dünya Harbi arasındaki devrede Üsküb, hiçbir şey kaybetmediği gibi, Vardar hanlığının merkezi olarak, idârî ve iktisâdî bakımdan, Vardar Makedonyası 'nın Cenubî Sırbistan, Kosova -Metohiya (merkezi Priştina) bölgelerini nüfûzu altına almıştır. Bu da devamlı iskân ve nüfus artışını (1921 'de 41.006, 1931 'de 68.334, 1935 'te 70.716, 1941 senesinde de takriben 80.000) ve dolayısıyla şehrin gelişmesini sağlamıştır.

1941 nisan ayından itibâren Üsküb, Almanların müttefiki olan Bulgaristan hükûmetinin 4 yıl sürecek mülkî idâresine verildi. Bu senelerde Sırp nüfûsunun büyük bir kısmı şehri terk etti. Sırpların yerine (1941—1945) Arnavutluk 'un mülkî idâresine verilmiş bulunan Garbî Makedonya 'dan Makedonlar geldi. Öyle ki bu büyük değişmelerden sonra 1944 yılında nüfûs takriben 76.000 'e düşmüştür. 1945 senesinde Alman istilâsından kurtulduktan sonra kurulan Sosyalist Yugoslavya Federatif Cumhuriyeti 'nde Üsküb, Makedonya Sosyalist Cumhuriyeti 'nin siyâsî, idârî, iktisâdî ve kültür merkezi oldu. Bundan sonra nüfus çok hızlı bir şekilde artmış olup, 1961 nüfus sayımına göre, 172.000, 1965 'te ise 220.000 'e yükselmiştir. Nihâyet bu rakam 473.000 'i bulmuştur. 26 temmuz 1963 'te meydana gelen depremden sonra şehir genişleyerek, felâketzedeleri yerleştirebilmek için, bir kaç boş semtte yeni yerleşme bölgeleri kurulmuştur. Böylece, şehir, dış yardımlardan da faydalanılarak modern bir hâle getirilmiştir.

İktisâdî ve kültürel durum: Yukarıda da işâret edildiği gibi eskiden beri bölgenin iktisâdî hayatında mühim rol oynayan Üsküb, Türkler zamanında gelişmesinin en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Bilhassa Kırım harbinden (1853—1856) sonra Avrupa pazarlarından gelen talebler üzerine Üsküb 'de zirâat ve zanaat daha da artmış ve yerli hammaddeleri işlemeye dayanan ilk sanâyi kuruluşları görünmeye başlamıştır. XX. asrın başında üç un fabrikası, bir bira ve buz fabrikası vardı. 1908 'de ayrıca birer deri, tütün ve tuğla fabrikası işletilmeye başlanmıştır. Şehirde devlet matbaasından başka bir de husûsî matbaa vardı. Bunların yanı sıra dericilik, pabuççuluk, kürkçülük, kaftancılık ve pamuk bezi imâlâtı ile uğraşan san'at erbabı vardı.

Bugünkü Sosyalist Yugoslavya 'da Makedonya Cumhuriyeti 'ndeki bütün endüstrinin üçte birinin yer aldığı Üsküb, bir demir-çelik ve kimya endüstrisi merkezi hâline gelmiştir. 1962 'de Üsküb 'de 40 sanâyi müessesesi mevcut olup, buralarda çalışan insanların sayısı 16.700 idi. Bunun yanında turizm de gelişmiştir. Hâlen şehir 9 km. genişliğinde ve 23 km. uzunluğunda olup, nüfûsu 473.000 'dir. Bu nüfûsun üçte biri sanâyide çalışmaktadır.

Bugün Eski (Kapalı) çarşı yangınlar sonunda o zamanki görünüşünü kaybetmiştir. Aynı zamanda büyük bir kültür merkezi hâlini almış bulunan Üsküb 'de bir üniversite, birkaç müze ve tiyatrodan başka Radyo-Televizyon İstasyonu Araştırma Enstitüsü, Arşiv dâiresi ve Halk kitaplıkları da bulunmaktadır. Hâlen çok azalmış bulunan Türk ve Arnavutlar için ilk ve orta okul ile liseler de vardır. Ayrıca, Türkçe-Arnavutça bir gazete çıkmakta, bu iki dilde başka neşriyat da yapılmaktadır. Üsküb Edebiyat Fakültesi 'nde 1976/1977 ders yılında bir Türk Dili ve Edebiyatı Kürsüsü kurulmuştur.

Eski Eserler: Üsküb 'de VI. asra âit olduğu tahmin edilen Kale hâriç tarihî eserlerin çoğu Türk devrine âittir. Bugün kısmen mevcud olan Kale, Evliyâ Çelebi tarafından tavsif edilmiştir. Kitâbesine göre, Kale Murad II. tarafından 850=1446 'da tâmir ettirilmiştir. Bu sultan, 1436/1437 senesinde halk arasında „Sultan Murad câmii" olarak bilinen „Hünkâr câmii" ni yaptırmıştır. Balkanların en güzel câmilerinden sayılan bu eser 1537 'de yanmış, sonradan yapılan tâmirde şekli değiştirilmiştir. 1683 'teki depremde epeyce zarar gören ve onu takiben 1689 senesinde Avusturya kumandanı Piccolomini Üsküb 'ü yaktığı zaman harab olan câmi, 1712 'de yeniden inşâ edilerek bugünkü hâlini almıştır. Ancak şerefesine kadar yıkılmış olan minâresi hâlâ tâmir edilememiştir. Câmiin vaktiyle büyük bir kütüphanesi ve medresesi vardı (krş. H. Šabanoviç, Evliyâ Çelebi, *Seyahatname*, Yugoslavya hakkındaki parçaların Sırpça tercümesi, Sarajevo, 1967, s. 1281, not. 43).

Câmiin avlusunda yer alan Saat kulesi de XVI. asırda yapılmış olup, altı cepheli ve minâre yüksekliğinde, saatinin vuruşu çok uzaklardan duyulabilen (Evliyâ Çelebi 'nin dediğine göre, bir günlük yoldan) ve hâlen çalışmayan bu kule, büyük bir

Türk eseridir. Câmi gibi saat kulesi de, gerek 1683 'teki depremde, gerekse 1689 yangınında zarar görmüştür (krş. H. Şabanoviç, *ayn. esr.*, s. 285, not. 59). Saat kulesi de tam olarak tâmir edilmemiştir.

Aynı devreye âit olup Bitpazarı yanında ve „Alaca câmii" diye adlandırılan, Üsküb Beyi İshak Bey 'in yaptırdığı İshak Bey câmii de zikre değer. Alaca câmii ismini de eskiden üzeri renkli çinilerle kaplı olduğundan almıştır. İshak Bey 'in torunu, 1519 senesinde câmiin şeklini değiştirmiştir. Eski ve üzeri çeşitli şark motifleri ile süslenmiş kapısı dikkate değer. Ayrıca câmi yanında türbenin içindeki, rivâyete göre İshak Bey 'in veznedarının medfun bulunduğu mezarı da belirtmek lâzımdır (krş. H. Şabanoviç, *ayn. esr.*, s. 282, not 49 v.d.).

Aynı asra âit iki câmi daha vardır: Bunlardan birincisi Üsküb Uc Beyi İshak Bey 'in oğlu İsa Bey 'in 1475 senesinde yaptırdığı „İsa Bey câmii" dir. Bu câmi diğer birçok câmiden farklıdır. Aralarında yer yer tuğlaların yer aldığı yontulmuş taşla inşâ edilmiş olan bu câmiin kubbesi kurşunla kaplıdır (H. Şabanoviç, s. 282, not 50). İkincisi ise Üsküb ovasına hâkim olup, şehrin ortasında bulunan tepecikte Kale 'nin önünde 1492 'de Mustafa Paşa 'nın yaptırdığı „Koca Mustafa Paşa câmii" dir. Büyük bir kubbesi, zarif minâresi, açık sahanlığı, avlu ve şadırvanı vardır. Çok değişik bir şekilde taş ve tuğladan yapılmış olan câmiin cephesi çok süslüdür. Avlusunda Koca Mustafa Paşa (ölm. 1519) 'nın türbesi bulunur (H. Şabanoviç, *ayn. esr.*, s. 282, not 47). Bunlardan başka Üsküb 'ün eski kısmında, Bayezid II. 'in vezir ve damadı olan Yahya Paşa 'nın 1503 senesinde yaptırdığı „Yahya Paşa câmii" yer alır. Câmide bir mezarlık, büyük bir avlu ve içinde suyu bol bir şadırvan vardır. Birçok vakıfları olan bu câmiin ayrıca bir medresesi bulunuyordu. Câmi ve şadırvan şehir yangınlarından sonra bugünkü hâlini almıştır (H. Şabanoviç, *ayn. esr.*, s. 282, not 44). Bu câmilerin yanısıra Murat Paşa câmii, XVII. asra âit Kazancılar câmii, Hacı Balaban (Hacı Bekir) mescidi ve birkaç mescid daha vardır. Bunların yanında Altı Ayak türbesi, Kıral Kızı türbesi ve 1963 depreminde yıkılıp, bir daha yapılmamış olan Gazi Baba türbesi (Âşık Çelebi [1519—1571] 'nin medfun bulunduğu türbe) zikre değer.

Şehrin eski ve yeni kısımlarını birbirine bağlayan, Vardar üzerindeki muhteşem Taşköprü de XV. asrın ilk yarısına âit olup, yine Sultan Murad II. zamanında 1421—1451 yıllarında yaptırılmıştır. (H. Şabanoviç, *ayn. esr.*, 284, not 56). Köprü, işlenmiş büyük blok taşlarla inşâ edilerek yarım kavis ve birbirine bağlı sütunlar üzerine kurulmuştur.

XV—XVI. asra âit olan Kurşunlu han, iki katlı murabba şeklinde inşâ edilmiştir. 1878 senesinden sonra hapishane olarak kullanılmış olan bu han şimdi de Arkeoloji Müzesi'dir. Kurşunlu hanın yanında XV. asra âit bir Gürcüler hamamı vardır. Kazancılar câmii gibi bu hamam da 1963 'teki depremde harap bir duruma gelmiştir. Yangınlar netîcesinde eski şeklini kaybetmiş olan Kapalı (Eski) çarşı 'da, hâlen işlek bir bedesten vardır.

Ayrıca yukarda adı geçen İshak Bey câmiinin bânisi İshak Bey 'in yaptırdığı „Sulu-Han" ve yanındaki „Çifte-Hamam" da Kapalıçarşı 'da bulunmaktadır. Sulu-Han, 1689 'daki yangında çok zarar görmüş, sonra tâmir edilmiş ise de, 1963 depreminde yıkılmıştır. Depremden sonra restore edilmiştir. 1531 senesinden önce inşâ edilmiş ve uzun süre şehir hamamı olarak kullanılmış bulunan Çifte-Hamam da tâmir edilmeye başlanmıştır.

Bir de 1466 senesinde Üsküb Beyi Davud Paşa tarafından yaptırılmış olup, kendi adıyla anılan hamam, Türk mimârîsinin güzel bir eseri sayılır. Son zamanlara kadar kullanılan bu eser, 1948 'de yapılan tâmir ve iç düzenleme ile Sanat (resim) galerisi olmuştur. Bu mimârî eserlerin yanında bir de Üsküb yakınında eski su kemerleri yer almaktadır.

Bibliyografya: A. J. Evans, *Antiguarian Researshes in Illyricum*, Teil III und IV (= *Archaeologia*, Bd. XLIX), Westminster, 1885, s. 79—152 (Spokia-Scupi 'den bir harita ile); Pauly-Wissowa, *Realenzyklop*, S. V. Scupi (Stuttgart, 1921); Jireček (Sırpça'ya çeviren Radonič), *Istorija Srba*, Bd. I—II, Belgrad, 1922; Ḥâccî Ḫalîfa, *Rumeli und Bosna* (Übers. von J. v. Hammer), Viyana, 1812, s. 95; Evliyâ Çelebi, *Seyahat-nâme* (İstanbul, 1315), V, 553—562; Türkçeleştirilmiş II. baskısı Zuhuri Danişman (İstanbul, 1971), IX, 97—106; Yugoslavya topraklarına dâir parçaların giriş ve açıklamaları ile Sırpça 'ya çeviren H. Şabanoviç (Evliyâ Çelebi, *Putopis odlumci o Yugosloveuskim Zemlanin*), Sarajevo, 1967, s. 278—292; H. Duda, *Balkanische Studien*, Viyana, 1949; E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, I—IV, London, 1900—1909; K. N. Kostič, *Naši novi gradovi na Jugu* (Belgrad, 1922), s. 12—25; Y. Dedijer, *Nova Sirbiya*, 1913; St. Novakovič, *S. Morava na Vardar*, 1894; V. Knçov, *Grad Skopija*, 1898; R. M. Grujič, *Skoplje u Proslosti*, I, 1923, 1-11, 41—49, 81—91; M. Kostič, *Spaljivane Skoplja*, 26 ve 27/10/1689 (Üsküb 'ün yakılması), 1922; V. Radovanovič, *Skoplje*, 1927; *Narodna Enciklopedija*, Zagreb, 1929, IV, 156—160; *Glasnik Skopskog Nauçuog Druştva* (1925 'ten...); *Yujna Srbija* (1922 'den); Yujni Pregled (1927 'den); N. V. Kusakovič, *Po Skopiju*, 1914; St. Novakovič, *Srbi i Turci XIV. XV. veka* (Belgrad, 1893), s. 222—223; ayn. mll., *Balkansko Pitanja* (Balkan mes'elelerî)..., Belgrad, 1906, s. 21—49 ve bilhassa, s. 76—85; ayn. mll., *Skoplje als Kultur-Zentrum Südserbiens*, *Slavische Rundschau*, I, Prag, 1929, s. 224—245; Gl. Elezovič, *Turski izvori za srpsku istoriju*, 1923,; *Turski spomenici u Skoplju*, *Glasnik Skopskog nauçnog druştva* adlı dergide, Skoplje, 1929, I, 135—176 ve 397.—479, II, 241—244; V, 243—261; 1930, VII—VIII, 177—192 (ihtiyatla kullanılmalı); Gl. Elezović, *Stare turske Škole u Skoplju*, *Zbornik radova*, *S A N*, IV, 1, 1950, s. 159—195; Dervişki redovi u Skoplju, *Glasnik Skopskog nauçnog drustva*, 1926—1941; Yovan Haci Vasiljević, *Skoplje i nggova okolina, istoriska etnografska i kulturno politička izloaganja*, 180 resim, bir plan, bir kroki ve harita, Belgrad, 1930, Ü. 31—180 (şehir planı ve resimler, fakat tenkidsiz); Yovan Popovski, *Skopje* (*Turistički savez grada Skoplja*), Belgrad, 1970; *Spomenitsa 30 godini filološki fakültet 1946—1976* (Üsküb Edebiyat Fakültesi 'nin 30. kuruluş yıldönümü münâsebetiyle „Kiril ve Metodiy" Üniversitesi Edebiyat Fakültesi neşriyatı), Skopje, 1976; S. Eyice, *Üsküb 'de Türk Devri Eserleri*, *Türk Kültürü* (Ankara, 1963), sayı 11, s. 20—30; ayn. mll., *Türk sanat tarihine dâir Yugoslav yayınları*, *Tarih Dergisi* (İstanbul, 1960), XI, 161—165; ayn. mll., *Türk sanat tarihi ile ilgili Yugoslav yayınları*, *Belleten* (Ankara, 1965), XXIX, 375—386.

(Nazif Hoca.)

ÜSKÜDAR, İstanbul Boğazı'nın Marmara Denizi'yle birleştiği yerde ve Boğaz 'ın cenûb-i şarkîsinde İstanbul 'a, bağlı bir semt ve kaza merkezi olup, nüfûsu (1980 muvakkat netîcelerine göre) 255.899, mülhakatı ile birlikte 401.769 'dur. Kocaeli yarımadasının cenûb-i garbî ucunda yer alan Üsküdar 'ın meskûn sâhası, cenupta Harem deresine kadar uzanmakta, buradan Nuh-Kuyusu—Bağlarbaşı—Beylerbeyi eski şosesi boyunca şimâl-i şarkîye doğru devam ederek, Üsküdar iskelesi yakınında denize ulaşan Çavuştepe ve Bülbül derelerinin kabûl havzalarını içine almakta ve şimâlde Kuzguncuk deresi yatağında son bulmaktadır.

Üsküdar, Bülbül, Çavuş ve Balaban derelerinin getirdikleri malzemenin Boğaz 'ın sularını doldurmaları netîcesinde meydana gelen düzlükte yayılmış bulunmaktadır. Bu düzlük şarktan, yükseklikleri 80-90 metreyi geçmeyen Açıktürbe, Toygar, Susuzbağ ve Sultan tepeleri ile çevrilidir. Eskiden Öküz limanı denilen ve Çavuş deresi ile Bülbül deresi vâdilerinin teşkil ettiği koyda bulunan liman, İstanbul 'dan Anadolu kıyısına gelen kayık ve gemilerin yanaştığı bir iskele idi. Ancak derelerin zamanla getirdiği alüvyonlarla dolan bu eski liman yerleşme sâhası hâline gelmiştir. Bugün bu sâhada Hâkimiyet-i Milliye Meydanı ile câmiler, kütüphâne, çarşı, evler v. s. bulunmaktadır.

Tarih. Üsküdar 'ın en eski adı "Khrysopolis" (msl. bk. Ksenophon, *Anabasis*, VI, 6, 38; *Hellenika*, I, 1, 22) olup, bu kelimenin, M. ö. VII. asırda şehrin kurucusu kâhin Khryses 'in kızı Khryseis 'in isminden veya "altın" mânasını ifade eden "Khrysos" tan gelmiş olduğu ileri sürülmüştür. Kalkhedon (Kadıköy) 'un limanı olarak kurulan bu şehirde, husûsiyle Pers hâkimiyeti devrinde, civar şehirlerden gelen vergi v. s. paranın toplanması, Khrysopolis (altın şehir) tesmiyesini te'yîd eden bir delîl sayılmıştır (bk. W. Smith, *A Dictionary of Greece and Roman Antiquities*, mad. *Scutum*). Üsküdar 'ın daha sonraki adı, "Skytarion" ise, Grekce "Skytos" (ham veya tabaklanmış deri) kelimesinin ism-i tasgîridir. "Skytos" kelimesinin Latincesi "Scutum" olup, bundan türeyen "Scutari" (Anaksilas, *Anthologia*, 548 c.), Roma hâkimiyeti devrinde, Grekce Skytarion 'un karşılığı olarak kullanılmıştır. Antik-Çağ 'da, kalkanlar deriden yapıldığı ve imparatorların kalkanlı muhâfızları da bu şehirde bulundukları için, Üsküdar 'ın ilk adı olan Khrysopolis 'in yerini Scutari almıştır.

Üsküdar isminin, "ulak" mânasına gelen Farsça "Esküdâr" (veya "Üsküdâr", "İsküdâr") kelimesiyle alâkalı olması ihtimâli (bk. S. Eyice, *İstanbul 'un mahalle ve semt adları hakkında bir deneme*, *T M*, 1965, XIV, 208), bu iki ayrı menşe'li kelimenin tesâdüfî telaffuz benzerliğinden doğmuş olmalıdır. Bu yer isminin, Farsça kelime (اسکدار) ile alâkası olmadığını, Türk kaynaklarında değişik şekilde yazılması (msl. bk. Matrakî, *Beyân-ı menâzil-i sefer-i Irâkeyn*, nşr. H. G. Yurdaydın, Ankara, 1978, var. 11b: "Üsküder" اسکودر; A. Refik, *Hicrî onbirinci asırda İstanbul hayatı*, İstanbul, 1931, s. 22, 27, 29: اسکودار; s. 29: اسکدار) da te'yîd etmektedir. Üsküdar adının, Grek ve Latin menşe'li olduğunu, aynı kökten gelen başka şehir adlarının bulunması (msl. İşkodra [Skodra] 'nın Latince aslı "Scutarion" dur) da göstermektedir.

Sırasıyla Khrysopolis, Skutarion, Scutari ve bu sonuncuların Türkçeleşmiş şekli olan Üsküdar adlarıyla anılan şehir, başlangıçtan beri, İstanbul ile Asya yakası arasındaki geçişte, bir iskele, üs ve konak yeri olmak hasebiyle birtakım tarihî hâdiselere sahne olmuştur. M. ö. 410 'da, Atinalı kumandan Alkibyades, burasını bir surla çevirtmiş; 404 'te, Onbinler, Asya 'dan getirdikleri ganîmetleri burada satmışlardır. Bizans devrinde ehemmiyetsiz bir kasaba, Kadıköyü 'nün bir varoşundan ibâret olan Üsküdar (bk. S. Eyice, *Bizans devrinde Boğaziçi*, İstanbul, 1976, s. 52), müslüman Arapların İstanbul 'u muhâsaralarında bir üs olarak kullanılmıştır. 52 (672) 'de, içlerinde Abū Ayyūb al-Anṣārī 'nin de bulunduğu islâm ordusu burada karargâh kurmuş; Hārūn al-Raşîd, 190 (806) 'da bir müddet burada kalmıştır. Bizans 'a karşı gazâların efsâne kahramanı Seyyid Battal Gazî 'ye âid menkıbelerin bir kısmı, Üskü-

dar ve Kızkulesi ile ilgilidir (Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 476; krş. *İA*, mad. BATTAL).

Anadolu'nun Türkler tarafından fethinden sonra, Dânişmend Gazî'nin arkadaşlarından Turasan'ın Üsküdar'a gelip Alemdağı üzerinde bir kale yaptırdığına dâir, mevsuk olmayan bir rivâyet vardır. Bizans imparatoru Kantakuzinos'un kızı ile evlenen ikinci Osmanlı hükümdârı Orhan Gazî, muhtemelen 748 (1347)'de Üsküdar'a gelip kayınpederiyle buluşmuş (J. v. Hammer, *Devlet-i Osmâniye tarihi*, trc. M. Atâ, I, 185), 753 (1352)'te ise, Venediklilere yenilen Cenevizlerin kendisinden yardım istemesi üzerine, kuvvetler göndererek Üsküdar'ı zabtetmiştir (İ. H. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul, 1947, I, 25). Bu tarihten itibâren Türk hâkimiyetinde bulunan Üsküdar, Bizans'la olan temaslara sahne olduğu (*ayn. esr.*, I, 157) gibi, 816 (1413)'da burada yapılan bir anlaşma ile, Mehmed Çelebi kuvvetleri, Üsküdar'dan Rumeli yakasına geçmiştir.

Osmanlı devrinde bir liman ve yerleşme yeri olarak inkişâf eden Üsküdar'ın, husûsiyle Asya tarafına sevk edilen orduların, techîzat ve mühimmat ikmâli yaptığı ilk konak yeri olması itibârıyle, kaynaklarda adından sık sık bahsedilmektedir (msl. Uzun Hasan üzerine hazırlanan sefer için Fâtih'in otağı çok önceden Üsküdar'da kurulmuştu; bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, II, 97. Selim I., Mısır seferi için, Kanunî ise, 1522, 1534, 1548 seferleri için ordugâhını burada kurdurduğu gibi; 1555 ağustosunda, Nahçıvan seferinden dönüşte Üsküdar sarayında kalmış; aynı sene içinde gelen Safevî elçileri Şah-Kulu tekkesinde misafir edilmişlerdi, bk. *ayn. esr.*, II, 450). Kezâ, şark seferine me'mûr edilen serdârların teşyî merâsimi burada yapıldığı gibi, İran'dan gelen kalabalık sefâret hey'etleri de burada karşılanmıştır. Bütün Anadolu'yu kasıp kavuran büyük Celâlî fesadını temizleyen Kuyucu Murad Paşa'nın 1018 (1609) harekâtı, "Üsküdar seferi" nâmıyle meşhurdur. Murad IV., Revan seferine çıkışta burada konakladığı (10—28 mart 1635) gibi, bu seferden dönüşte de Üsküdar sarayında kalmıştır (25—26 kânûn I. 1635); kezâ, Bağdad seferinden avdette de (7 haziran 1639), üç gün bu sarayda ikamet etmiştir. Anadolu'ya hâkim olan zorba ve âsîlerin Üsküdar'a gelerek hükûmet merkezini tehdid ettikleri görülmüştür. Bu cümleden olarak, Üsküdar üzerine yürüyen sipâhi zorbalarından Gürcü Abdünnebî, 1649 temmuzunda, İstanbul'dan gönderilen kuvvetler tarafından püskürtülmüştür. Kezâ, 1808 teşrin II. indeki Alemdar vak'asında, Kandıralı Zorba Mehmed, Üsküdar'ı ele geçirip yağmalamış; bu arada, Selimiye kışlası da yakılmıştır.

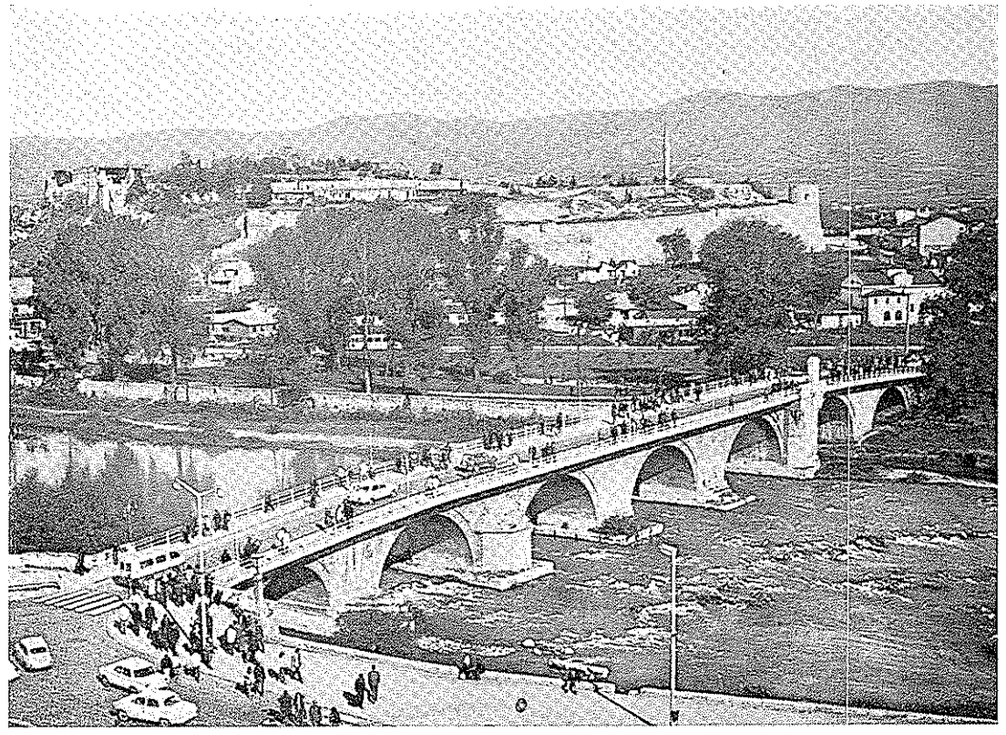
Üsküdar'ın, bugünkü iskele civârından başlayarak sırtlara doğru geliştiği anlaşılmaktadır. En eski 3-4 câmiin (Rum Mehmed Paşa, Kaptan Paşa, Davud Paşa câmileri gibi) burada bulunması, bu husûsu te'yîd eder. Câmilerin inşâ tarihlerine bakarak, Üsküdar mahallelerinin takrîbî teşekkül devrelerini tâyin etmek de mümkün görünmektedir. Nitekim, Mihrümah Sultan küll' esinin 954 (1547)'te tamamlanmış olması, bu tarihlerde iskele ve civârının şenlenmiş olacağına delâlet edeceği gibi, diğer câmilerin inşâ tarihleri de etrâfının iskânı tarihiyle yakından ilgili olmalıdır.

Gerçek bir şehir hüviyetini Türk devrinde kazanan Üsküdar'da, beş asrı aşan zaman içinde, mesken olarak kullanılanlar dışında yapılan tarihî değeri hâiz binâlar şu gruplar içinde incelenebilir:

I. Askerî binâlar: Osmanlı öncesi devrinden herhangi bir askerî te'sis izine rastlanmayan Üsküdar'da, burası Türk devrinin ilk asırlarında da sâdece bir askerî üs olarak kullanıldığı için, askerî binâ yapılmamış; ancak geçen asrın başlarından itibâren buna ihtiyaç duyulmuş ve başlıca şu binâlar vücuda getirilmiştir:

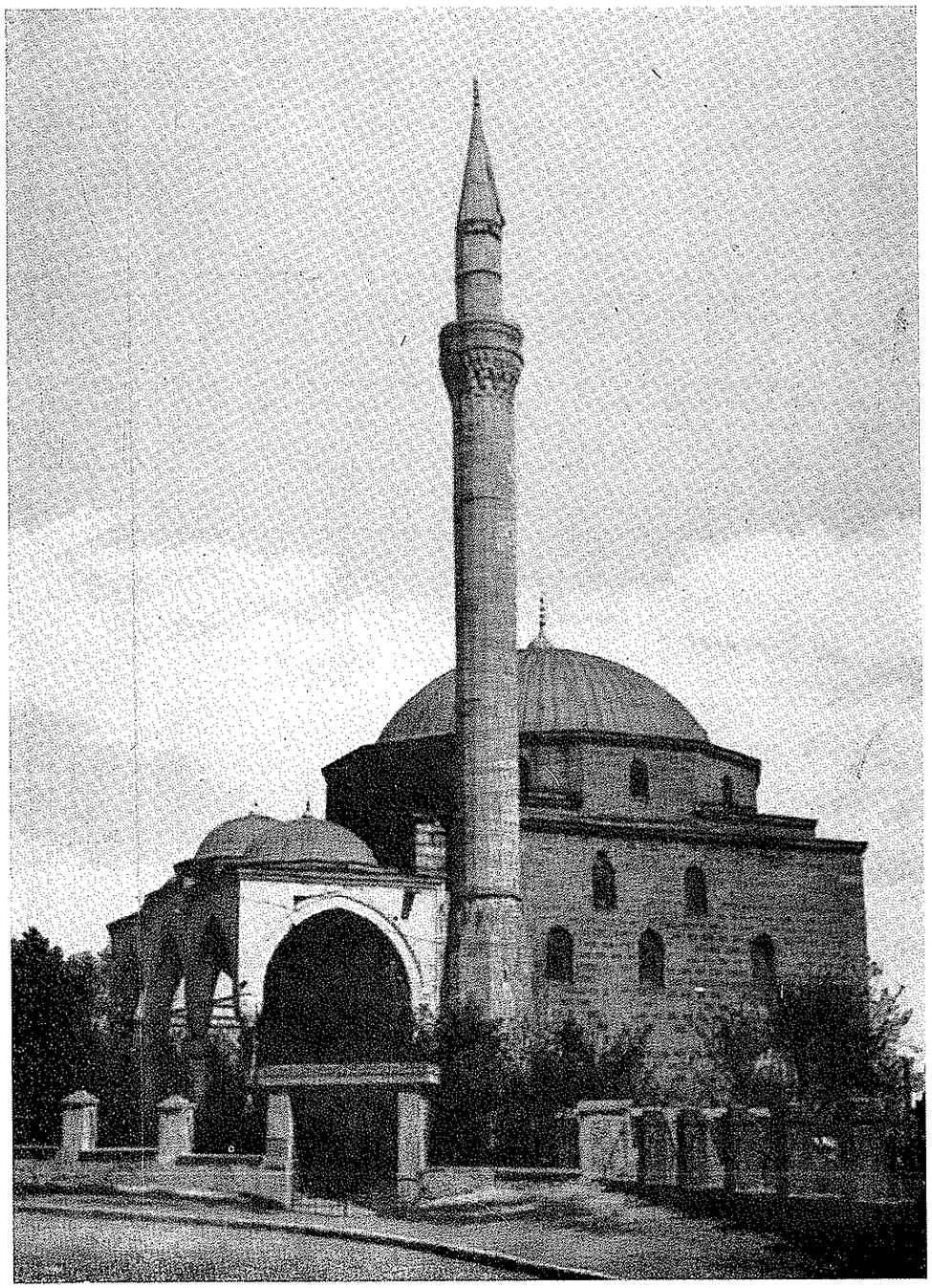
1. Selimiye kışlası. Selim III.'in ihdâs ettiği Nizâm-ı Cedid askerinin 3. ortasına tahsis edilen kışlanın inşâsına 1215 (1800/1801)'te başlanmıştır. Alt kısımları taş, üst kısımları ise ahşaptan yapılan kışla, Selim III.'in tahttan indirilip öldürülmesinden (1223=1808) sonra, Yeniçerilerin eline geçti. Mahmud II.'un kurduğu Sekbân-ı Cedîd askeri için de kullanılan kışla, Alemdâr vak'asından sonra, Yeniçeriler tarafından yakıldı. Mahmud II., Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye adı ile kurduğu askerî birliğin bir kısmını, 1241-1243 (1825—1828)'te yeniden inşâ edilen Üsküdar kışlalarına yerleştirdi. Eskisinden daha geniş bir plana göre yapılan kışla, tekrar yandığından, 1258-1266 (1842—1850) arasında tâmir, ta'dîl ve tevsî olundu (Kışlanın tâmir kitâbeleri için bk. İ. H. Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, II, 339—346, 359—361). Kırım harbinde İngiliz askerlerine tahsis edilen kışlanın kendine mahsus bir iskelesi olduğu halde, kuvvetlerin ikmâl ve îâşesi için de Harem iskelesi yapılmıştı. Selimiye külliyesi: kışla, şehriye-hâne (erzak deposu), ahırlar, fırın, techizat deposu, silâh ve techizat imâlâthâneleri, câmi, mektep, hünkâr mahfili, hünkar danışma dâiresi, hamam, tekke, menzilhâne, han, su terâzileri, çeşmeler, zabit evleri ve çarşıdan teşekkül etmekte idi. İç kısımları ve tavanları ahşap, dış kısımları kârgir olan Selimiye kışlası, Cumhuriyet'ten sonra, bir ara kendi hâline terk edilmiş ise de, çok geçmeden içi kısım kısım betonla yenilendikten sonra, muhtelif birliklere ve askerî orta-okula tahsis edilmiş; okulun 1963'te kaldırılmasıyla I. Ordu karargâhı emrine verilmiş ve 1980 senesinde ciddî bir tâmir görmüştür.

2. Haydarpaşa askerî hastahanesi. Bugünkü Haydarpaşa Lisesi'nin karşısındadır. Başlangıçta Selim III.'in vezirlerinden Haydar Paşa'nın kışla olarak ahşaptan yaptırdığı bu binâ, 1261 (1845)



1- Üsküb'te Sultan Murad II.'ın köprüsü.

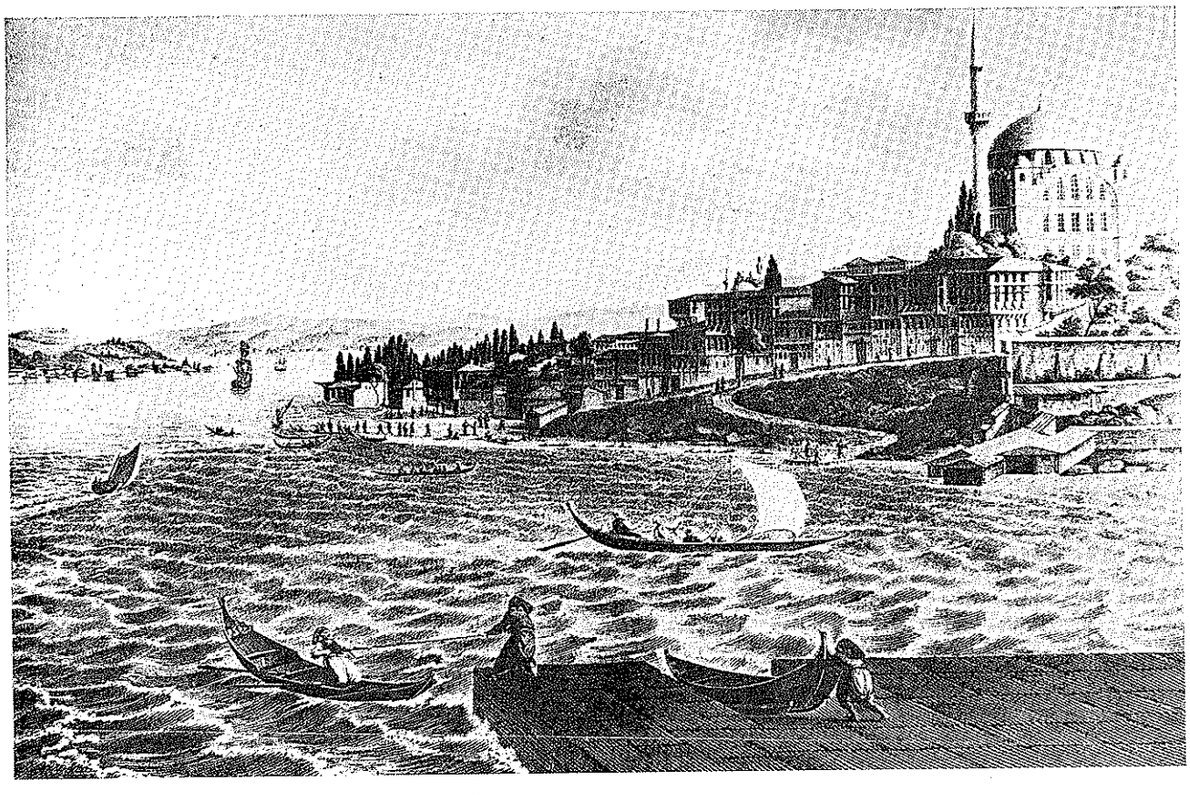
2- XIX. yy. sonlarında Üsküb.



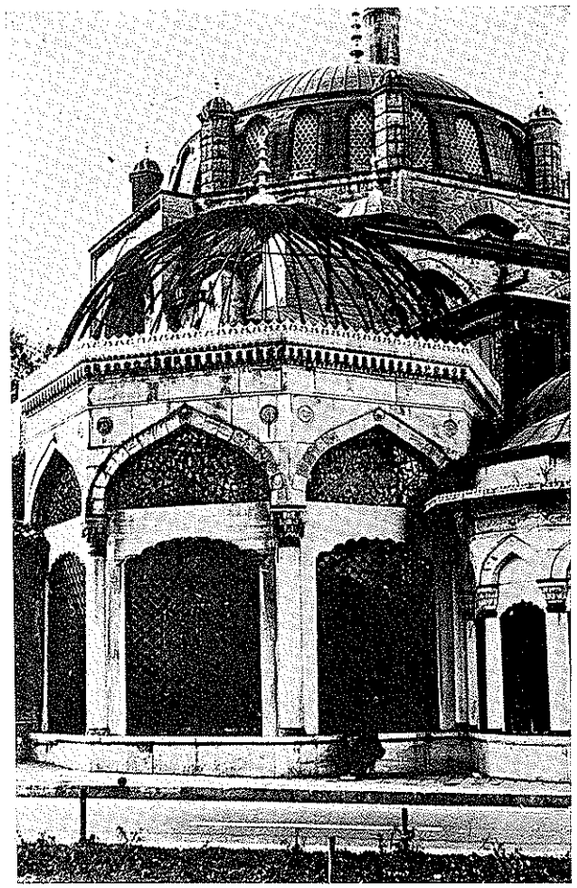
3- Mustafa Paşa Câmii, Üsküb.

4- Üsküb 'ün bugünkü görünüşü.

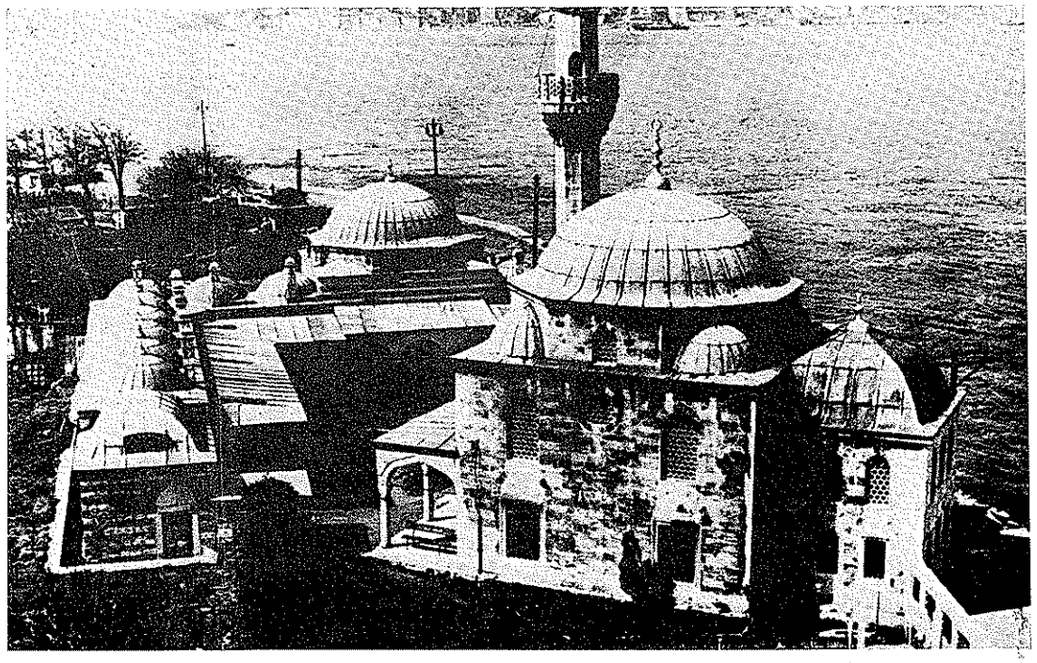
1- Büyük Câmi (Thomas Allon, *Constantinople and the Seenery of Asia Minor illustratet*, London/Paris).



2- Üsküdar'ın eski bir gravürü.



3- Vâlide-i Cedid Türbesi, Üsküdar.



4- Şemsi Paşa Camii, Medresesi ve Türbesinin dışarıdan görünüşü.

'de hastahane hâline getirilmiş, zamanla kârgir hâle sokulmuştur. Bu hastahane, Kırım harbinde müttefik (İngiliz, Fransız ve Sardunyalı) yaralı ve hastalarının tedâvilerine tahsis edilmiştir. Abdülhamid II. devrinde ise, yeni kurulan (bugünkü Haydarpaşa Lisesi binâsında bulunan) Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne'nin tatbikat hastahanesi olarak vazife görmüştür. Tek katlı ahşap hastahane, yeni ihtiyaçlara göre tevsî edilerek, tam teşkilâtlı hastahaneler arasında mümtaz bir yer işgal etmiştir.

II. Saray ve kasırlar: Bizans devrine âit Briyas ve Domatris saraylarının bulunduğuna dâir bâzı kayıtlar (Ch. Texier, *Küçük Asya*, Türk. trc., I, 148) varsa da, bunlara âit olduğu tahmin edilecek her hangi bir ize rastlanmamıştır. Bu da, Üsküdar'ın Türklerden önce gelişmediğini veya yapılan binâların zamanın tahribâtına dayanmadığını göstermektedir.

Üsküdar, İstanbul'un fethinden sonra, şarka yapılan seferlerde bir harekât üssü olarak kullanılmasıyla inkişâf etmiş, gerek hükümdarların ve devlet ricâlinin dinlenmeleri, gerek sefere çıkış ve dönüşlerinde kalabilmeleri için birtakım saray ve kasırlar inşâ edilmeye başlanmıştır. Hususiyle İstanbul'la yakın bağı, Boğaz'a nezâreti, sâhib olduğu tabiî güzellikleri, Üsküdar'a karşı duyulan alâkayı çoğaltmış, semtteki saray ve kasırların sayılarının artmasına sebep olmuştur. Ancak, sayıları oldukça büyük bir yekûn tutan bu tip binâların, bir kısmı sâdece adlarıyle bilinmekte, diğer kısmının ise adı ve semtleri bilindiği hâlde, kendilerine âit bir bakiye bulunmamaktadır: Üsküdar'da yapılan ilk saray, Fâtih devrine âit olup Üsküdar veya Ayazma sarayı adı ile anılmakta idi. Şemsi Paşa sâhil yolu civârında ve Kızkulesi'nin karşısında, şimdi Ayazma Câmii'nin bulunduğu oldukça geniş bir sâhaya yayıldığı anlaşılan ve muhtelif eserlerde gravürleri bulunan bu saray, sonradan Mimar Sinan tarafından onarılmıştır. Bugün bu saraydan sâdece harap hâlde bir fodla fırını, su deposu ile üç hamamından Mustafa III. tarafından tâmir ettirilen biri kalmıştır. Bu sarayın 1172 (1758)'de tamamen harap olduğu, arsasının bir kısmı ile taşlarının satıldığı anlaşılmaktadır (İ. Konyalı, *Üsküdar tarihi*, II, 267 v.d.).

Bugün külliyesinin bulunduğu semte adını veren Şemsi Paşa'nın o civardaki sarayı ile, Salacak civârında İmrahor Câmii'nin yakınında bulunduğu anlaşılan Rüstem Paşa sarayından da herhangi bir iz kalmamıştır. Kezâ, Evliyâ Çelebi (*Seyahatnâme*, I, tür. yer.)'nin bahis konusu ettiği, Üsküdar iskelesinden Kuzguncuk'a giden yolun solunda bulunduğu tahmin edilen Piyâle Paşa sarayı, Karaca-Ahmed'de Sultan Tekkesi yanında yer alan Civan Kapıcıbaşı sarayı, yeri bilinmeyen, muhtemelen Sokollu Mehmed Paşa'nın yaptırdığı Koca Mehmed Paşa sarayı ile, Küçük Çamlıca'da bulunan Mehmed IV., Cinci Hoca, Hanzâde Sultan, Nazif Paşa-zâde saraylarından günümüze hiçbir iz intikâl etmemiştir. Yine Selimiye külliyesi yerinde bulunduğu anlaşılan Mustafa III. sarayı, Tunus-bağı civârındaki Siyavuş Paşa sarayı, Kavak iskelesinde bulunup, Selim III. devrinde Yeniçeriler tarafından yakılan Kavak sarayı (1794 ağustosunda Üsküdar'a geçen seyyah John B. S. Moritt, Üsküdar ile Kadıköy arasında bulunan bu sarayın ameleler tarafından yıkıldığını görmüş, mermerlerinin güzelliğine hayran kaldığını ifâde etmiştir: *The Letters of John B. S. Moritt of Rokebey, Descriptive of Journeys in Europe and Asia Minor in the Years 1794—1796*, s. 85'ten nakleden Orhan F. Köprülü, *Türkler ve Türkiye hakkında bilinmeyen veya az bilinen İngilizce kaynaklar*, TKAE, *Cumhuriyetin 50. yılına Armağan*, Ankara, 1973, s. 161), Selimiye kışlası civârında aynı şekilde Yeniçeriler tarafından yakılan Sadrâzam İsmâil Paşa sarayı ile Doğancılar civârında bulunan Süleyman Paşa, Nakkaştepe'de Mahcup Ağa Çeşmesi karşısındaki Emine Sultan, biri Özbekler tekkesi karşısında, diğeri sâhilde olmak üzere iki Cemile Sultan saraylarından da iz kalmamıştır.

İsimleri bilinen 27 köşk ve kasırdan, hâlen ayakta kalanlar şunlardır: 1. Koşuyolu ile Altûnî-zâde arasındaki geniş bahçe içerisindeki Âdile Sultan kasrı, 2. Abdülaziz için yaptırılmış olup, Vâlidebağı'nda bulunan av köşkü, 3. Büyük Çamlıca'da, Yusuf İzzeddin Efendi kasrı, 4. Küçük Çamlıca'da Serasker Rıza Paşa'nın Yâverler köşkü, 5. Büyük Çamlıca'nın garp mâilesinde Yusuf İzzeddin Efendi köşkü (isim ve yerleri bilinip de bugün herhangi bir izine rastlanmayan kasırlar ile yalı kasırları için bk. İ. H. Konyalı, *ayn. esr.*, II, tür. yer.).

III. Câmiler: İstanbul ve Üsküdar'ın en eski câmii, 876 (1471/1472) senesinde inşâ edilen Rûm Mehmed Paşa Câmii olup Şemsi Paşa Câmii'nin biraz yukarısında, yüksek ve geniş kubbesiyle denizden görülmektedir. Bu câmiin yukarısında bulunan ve mahallesine adını veren Kaptan Paşa Câmii, 905 (1499)'te inşâ, 1040 (1630)'ta tevsî olunmuş; 1306 (1888) zelzelesinde yıkılınca yeniden yaptırılmıştır. 911 (1505)'de Davud Paşa tarafından yaptırılan bugünkü çarşı içerisinde bulunan Davud Paşa Câmii de bir yangında harâb olunca, 1285 (1868)'te yeniden yapılmıştır. Selman Ağa Câmii, Selmân-i Pâk Caddesi'nde olup, Abdullah-oğlu Selman Ağa tarafından 914 (1508)'te inşâ edilmiştir.

Kanunî'nin kızı Mihrümâh Sultan [b. bk.] tarafından iskele karşısında 954 (1547)'te inşâ edilen ve müştemilâtı ile birlikte bir külliye teşkil eden Mihrümâh Sultan Câmii, kübik sâdeliği ve tenâsübü ile dikkati çeker. Daha sonraki Vâlide câmilerinden ayırd edilmek için "Atîk (Eski) Vâlide Câmii" adı verilen mâbed,

medrese, dârülhadîs, mektep, imâret, tabhâne ve zâviyesi ile bir külliye teşkil eder. İnşâası Mimar Sinan tarafından gerçekleştirilen bu muhteşem câmi, 991 (1583)'de Murad III.'ın annesi Nur-bânû Sultan tarafından yaptırılmıştır. Zaviye, imârethâne, derviş hücreleri, mektep ve meşrûtaları bir külliye teşkil eden ve 1007 (1598/1599)'de inşâ edilen Aziz Mahmud Hüdâî Câmii, bir ara harâp olmuş ise de Abdülmecid tarafından 1272 (1855)'de yeniden inşâ ettirilmiştir. Nuh-Kuyusu'nda nefis çinileri dolayısıyla "Çinili" veya Eski ile Yeni Vâlide Câmii'nin arasında bulunduğundan Orta Vâlide Câmii adıyla anılan mâbed, 1050 (1640/1641)'de Kösem Mâhpeyker Vâlide Sultan tarafından inşâ ettirilmiş olup, bir külliye içindedir. Ahmed III.'ün annesi Gülnûş Emetullah Vâlide Sultan adına, 1122 (1710) tarihinde Çarşı içinde inşâ ettirilen Cedid (Yeni) Vâlide Câmii, imâret, türbe, sebil, çeşme, muvakkithâne, hünkâr mahfili, çarşı, bedesten, meşrûta v.s. ile birlikte büyük bir külliye teşkil eder. Bu câmi, küçük farklarla klasik Osmanlı câmilerinden ayrılmakla berâber, Sinan'ın mîmârî üslûbunun te'siri altında vücûda getirilmiştir. Kızkulesi karşısındaki hâkim tepede Mustafa III. tarafından annesi Mihrişâh Emine Hatun ve büyük kardeşi Şehzâde Süleyman adlarına 1171—1174 (1754—1760) seneleri arasında inşâ ettirilmiş olan Ayazma Câmii, sıbyan mektebi, hamam, çeşme ve muvakkithânesiyle bir külliye teşkil eder. Marmara ve Halic'e bakan hâkim bir tepe üzerindeki Selimiye Câmii, 1216—1219 (1801—1804) tarihleri arasında Selim III. tarafından yaptırılmış olup, mahfil, kışla, hamam, tekke, ambar, kumaş ve kadife imâlathâneleri ve meşrûtalarıyla bir külliye teşkil eder. Âyan Meclisi âzâsı Müşir Altunî-zâde İsmâil Zühdi Paşa (ölm. 1305=1887) tarafından 1281 (1864/1865)'de Bağlarbaşı'ndan Küçük-Çamlıca'ya giden yol üzerinde yaptırılan, taştan ve tek kubbeli Altunî-zâde Câmii de, hamamı, dükkânı ve mektebiyle bir külliye teşkil eder. Bodrumlu Şeyhülislâm Ömer Lütfî Efendi (ölm. 1314=1896) tarafından 1309 (1891)'da yaptırılan Küçük-Çamlıca'nın şark yamacındaki Bodrumî Câmii, bulunduğu sokağa adını vermiştir. Abdülhamid II. tarafından, 1320 (1902)'de Altunî-zâde'den Beylerbeyi'ne inerken Burhaniye mahallesinde yaptırılan Burhâniye Câmii, kârgir olup üstü ahşaptır (Yerleri ve isimleri bilinmekle berâber, bugün mevcud olmayan mescid ve câmiler için bk. İ. H. Konyalı, *ayn. esr.*, tür. yer.).

IV. Medrese ve Mektepler: Üsküdar'da bugün de değişik hizmetler için kullanılan başlıca medreseler şunlardır: İskele karşısında olup, 954 (1547/1548)'te binâ edilen ve bugün dispanser olarak kullanılan Mihrümâh Sultan Medresesi; 987 (1579/1580)'de inşâ edilen ve bugün Üsküdar Gençlik ve Kültür Derneği Talebe Pansiyonu olarak kullanılan Atik Vâlide Medresesi; 988 (1580)'de inşâ, 1940'larda tâmir edilip bugün Halk Kütüphânesi olarak kullanılan Şemsi Paşa Medresesi; 1050 (1640)'de inşâ olunan ve bugün dershanesinde yazları Kur'ân kursu açılan Çinili (Orta Vâlide) Medresesi; 1134 (1721/1722)'te Emin-zâde Ahmed Ağa tarafından bânisinin adıyla anılan (Ahmediye) mahallede inşâ olunan Ahmediye Medresesi (Bunlar için bk. M. Kütükoğlu, *1869'da faal İstanbul Medreseleri*, *TED*, 1977, sayı 7—8, s. 299 v.d., 355, 386 v.d., 380; ayn. mll., *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medresesi ve kuruluşu arefesinde İstanbul medreseleri*, *TED*, 1978, VII/1—2, 184, 186—189, 192). Bunların yanında tarihî değeri olan, Altunî-zâde İsmâil Zühdi Paşa tarafından binâ ettirilen ibtidâiye ve rüşdiye mektepleri; Toptaşı caddesinde Atik Vâlide tabhânesi yerine 1292 (1875)'de yapılan askerî rüşdiye; 1318 (1902)'de Kavak Sarayı bahçesinde Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne olarak inşâ edilip, 1934'ten itibâren Haydarpaşa Lisesi'ne inkılâb eden binâ zikr edilebilir.

V. Kütüphâneler: Üsküdar'ın çeşitli kültür müesseseleri yanında tarihî kütüphâneleri de ehemmiyetli bir mevkî işgal eder. Bunlar arasında müstakil binâları olanlar, Sultantepesi'nde Şeyhülislâm Mirzâ-zâde Mehmed Efendi'nin 1143 (1730)'te yaptırdığı kütüphâne ile, Atlamataşı'ndaki Hacı Selim Ağa kütüphânesi (1196=1781), Selimiye Dergâhı Câmii içinde Pertev Paşa tarafından inşâ ettirilen kütüphâne (1250—1251=1834—1836) ve Aziz Mahmud Hüdâî hankâhı karşısında Lütfi Bey'in yaptırdığı (1307=1889/1890) Aziz Mahmud Hüdâî kütüphanesidir. Bunlardan yalnız Selim Ağa'nınki hâlen kütüphâne olarak kullanılmaktadır. Kütüphâne mîmârisinin tipik nümûnelerinden biri olan bu sonuncusu, vâkıfın kitaplarından başka, Atik Vâlide, Aziz Mahmud Hüdâî, Yâkup Ağa (Kapuağası Câmii civârında 1091'de kurulmuş), Kemankeş Emîr Hoca (1135'te Atik Vâlide'de kurulmuş) kütüphâneleri koleksiyonlarını da ihtivâ etmektedir.

VI. Tekkeler: Üsküdarlı Seyyid Ahmed Münib Efendi'nin *Mecmua-i tekâyâ* (İstanbul, 1307=1889)'sına göre, Üsküdar'da 47 tekke bulunmakta idi. Buna nazaran, Hayreddin Çavuş mahallesinde, İnâdiye'de, Şeyh Câmii yolunda, Gülfem Hatun mahallesinde, Selâmsız caddesinde, Azîz Mahmud Hüdâî civârında, Ağa-Hamamı'nda, Çamlıca civârında, Pazarbaşı'nda, Tembel Hacı Mehmed mahallesinde, İmrahor'da ve Bulgurlu'da olmak üzere 12 tekke Celvetî tarîkatına; Balaban iskelesinde ve Mehmed Ağa câmii civârındaki 2 tekke Cerrâhîye'ye; Divitçiler mahallesinde bir tekke Bayramîye'ye; Toptaşı'ndaki ve Istavroz deresindeki 2 tekke Bedevîye'ye; Bülbül deresinde, Divitçiler mahallesinde, Selâmsız caddesinde, Paşalimanı'nda Büyük Karakolhâne'de, Nuh-Kuyusu'nda, Divitçilerdeki 6 tekke Kâdirîye'ye; Sultantepe'de, Selimiye mahallesinde, Çınar mevkiinde, Pazarbaşı mahallesinde, Çinili Câmii civârındaki 5 tekke Nakşibendîye'ye; Tabutçular'da, Debbağlar mahallesinde, Ahmediye'deki 3 tekke Rifâîye'ye; Tabutçular'da, Çavuşderesi'nde, Ahmediye mahallesindeki 3 tekke Sa'dîye'ye; Doğancılar'da, Ahmediye mahallesinde, Atik Vâlide Câmii'nin içinde, Çinili Câmii civârında ve Debbağlar mahallesindeki 6 tekke Şabâniye'ye; Tabutçular'daki 1 tekke Sünbülîye'ye âit idi. Bu tekkelerin günümüze kadar kalanlarından, Sultantepe'de Özbekler Tekkesi diye meşhûr Hacı-Hoca, Karaca-Ahmed, Divitçiler'de Salı, Gündoğumu caddesinde Menzilhâne yokuşunda Seyyid Ahmed Rıfâî, Üsküdar-Kuzguncuk yolu üzerinde Yarımca Dede (veya Bektaşi) tekkeleri zikredilebilir.

VII. İmârethâneler: Asya'dan Avrupa'ya geçerken son durak olması hasebiyle Üsküdar'da gerek yolcular, gerek muhtaçların barınmaları ve iâşesi için kurulan imârethânelerin sayısı, Evliyâ Çelebi zamanında 11'i buluyordu (bk. *Seyahatnâme*, I, 474). Bunlardan zamanımıza intikal edebilen ikisi, Atik Vâlide ile Aziz Mahmud Hüdâî imâretleridir.

VIII. Hamamlar: Üsküdar'da hâlen tarihî değerini koruyan, bir kısmı harap, bir kısmı ise hâlen kullanılan 15'e yakın hamam vardır. Bunlar arasında, Malatyalı İsmâil Ağa tarafından 1045 (1635)'te yaptırılan Ağa veya Cuma hamamı; Çinili Câmii külliyesi içinde yer alan ve 1050 (1640)'de Mahpeyker Kösem Sultan tarafından inşâ ettirilen, Çinili hamamı; Üsküdar meydanı civârında bulunan Küçük veya Kulluk hamamı; bugün Mimâr Sinan Çarşısı adıyla kullanılan Yeşil-direkli veya (Atîk) Vâlide Sultan hamamı zikre değer.

IX. Çeşmeler ve Sebiller: Üsküdar'da yapılmış olan tarihî çeşmeler 90'dan ziyâde olup, bunların en eskisi, 952 (1545/1546)'de inşâ edilen Rüstem Paşa çeşmesi idi. Ahmed III. devrinde Üsküdar'da çeşme inşâsına ehemmiyet verilmiş olup, bu arada, 1141 (1728/1729)'de binâ edilen İskele meydanındaki meşhur çeşme bilhassa zikr edilmelidir (Üsküdar çeşmeleri ve kitâbeleri için bk. İ. H. Konyalı, *ayn. esr.*, II, 1—24). Üsküdar'ın tarihî değer taşıyan sebilleri arasında ise, Ahmediye, Çinili, Yeni-Vâlide, Halil Paşa, Kazasker Sadeddin Efendi sebilleri sayılabilir.

X. Türbeler: Üsküdar'da belli başlı kimseler için yapılmış türbeler şunlardır: Mihrümâh Sultan'ın kızı Ayşe Sultan türbesi; Celvetî tarîkati kurucularından Aziz Mahmud Hüdâî türbesi; Mihrümâh Sultan Câmii haziresinde Kaptan-ı derya Sinan Paşa ile Sadrâzam Edhem Paşa türbeleri; Doğancılar'da, Hacı Ahmed Paşa türbesi; Yeniçeşme yokuşunda Açıktürbe sokağında Halil Paşa (ölm. 1039=1629) türbesi; kendi adını taşıyan câmiin kıble tarafında Rum Mehmed Paşa türbesi; câmiinin solunda Şemsi Paşa türbesi; İskele meydanında Emetullah Vâlide Sultan türbesi.

XI. Mezarlıklar: İstanbul'un ve Osmanlı İmparatorluğu'nun en eski ve meşhûr mezarlıklarından biri olan Karaca-Ahmed Mezarlığı gerek mezar taşlarının şekilleri, gerek hat tarihi muhtevâsı itibarıyle büyük bir ehemmiyet taşır. Servîleriyle tanınan bu mezarlıkta, mârûf şahsiyetlerin türbeleri de vardır.

Üsküdar'da gayr-ı müslimlere âit olmak üzere, Bağlarbaşı'nda Ermeni, Rum ve Yahudi mezarlığı ile Bağlarbaşı'ndan Kuzguncuk'a inen yol üzerinde Yahudi mezarlığı; Haydarpaşa Askerî Hastahanesi yanında Sivastopol ve Birinci Cihan Harbi'nde ölen İngilizlerin gömüldüğü İngiliz mezarlığı vardır.

Bibliyografya: Maddenin hazırlanmasında büyük ölçüde faydalanılan İ. H. Konyalı'nın *Âbideleri ve kitâbeleriyle Üsküdar tarihi* (İstanbul, 1976—1977), I—II adlı eserinden başka bk. Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi'* (İstanbul, 1281), I, 38, 49, 146, 182, 184, 188, 197, 240, 243; II, 96, 165, 167, 169—171, 175, 182 v.d., 189—191, 195 v.d., 198, 201 v.d., 204—207, 210, 213—222, 224, 230 v.d., 233—235, 237, 240—242, 245 v.d., 254, 256 v.d. 261, 267; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul, 1314), I, 70, 87, 255, 287, 323, 468 v.d., 472—476, 481; Charles Texier, *Küçük Asya*, Türk. trc., I, 132, 140, 142—145, 355; Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul* (İstanbul, 1314), I, 12, 21, 33, 56, 70, 85 v.d., 88, 91 v.d., 100—102, 111—113, 121, 124, 134—136, 201 v.d., 214, 218, 245; Osman, *İstanbul Câmileri* (İstanbul, 1304), II, 7, 12, 14, 28; Sâ'î, *Tezkiretü'l-bünyân* (İstanbul, 1315), s. 30—35, 37, 39, 42—44; Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i umûr-ı belediye* (İstanbul, 1330—1335), I, 1208, 1638—1649; İzzet Kumbaracılar, *İstanbul Sebilleri* (İstanbul, 1938), s. 17, 19, 25; İ. H. Konyalı, *İstanbul Âbideleri* (1940), s. 52 v.d.; ayn. mll., *İstanbul sarayları* (İstanbul, 1942), s. 25, 34; Semih Mümtaz, *Tarihimizde hayal olmuş hakikatler* (İstanbul, 1948), s. 72 v.d., 75; *Boğaziçi* (İstanbul, 1330), s. 119, 126, 131.

(Tahsin Yazıcı.)

ÜSTAD. Öğretici, öğretmen, küllî ve cüz'î bilgilere sâhip kişi ve bugünkü Farsça'da üniversite profesörü; ayrıca mesleğinde mâhir, imâm, kılavuz, dellâk, mânalarına gelen bu kelime aslında Pehlevîce olup, اوَ (= ön) ile Yeni Farsça'da *îstâden* („durmak, ayakta durmak") mânasına *stā* mastarından gelen *stād*'dan ibârettir. Pehlevî dilinde „ilk duran, önde duran" mânalarındaki bu mürekkep kelime, Yeni Farsça'da ilk devirlerde *ustāz* ve *ūstāz*, sonraları

ustād ve *ūstād*, Gilek şivesinde ise *ūstā* şekillerinde geçmektedir (bk. *Burhān-i ḳāṭi*ᶜ, nşr. M. Muᶜîn, I, 122, not 9). Yeni Farsça ve Gilek şivesindeki şekilleriyle bu kelime, küçük ses farkı ile (*ūstad* ve *usta*) hemen hemen aynı mânalarda Türkçe'ye de girmiştir (*Kamûs-i Türkî*, I, 95). Yeni Farsça'nın ilk devirlerdeki telaffuz şekli (*ustāẕ*) ile Arapça'ya geçen bu kelimenin Arapça cem'i *asatiz* ve *asātiza* olup, *al-dār* „ev" kelimesiyle yapılan *ustād al-dār* ise, tarihî bir ıstılah olarak, Abbâsîler devrinde halifenin maiyetinde yer alan kişi, Selçuklu ve Memlûk saraylarında, sultanın mallarını tahsil ve sarfa selâhiyetli, sarayda çalışanları murakabe eden âmir mânasında kullanılmıştır (*ustād al-dār;* çeşitleri ve vazifeleri için bk. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı devleti teşkilâtına medhal*, s. 80, 388 ve bk. *fihrist*). *Ustā*, *ūştā* kelimelerinin Arapça cem'i şekilleri ise, *ustavāt*, *uştavāt*, *ūstavāt*'tır.

Bibliyografya: M. Ḥusayn b. Ḫalaf-i Tebrîzî, *Burhān-ı ḳāṭi*ᶜ (nşr. M. Muᶜîn), Tahran, 1342 hş, I, 122, not 9 ve burada geçen kaynaklar; M. Muᶜîn, *Farhang-i Fārisî* (Tahran, 1342 hş.), I, 236; Ş. Sâmî, *Kamûs-i Türkî* (İstanbul, 1317), I, 95; Ioannis August Vullers, *Lexicon Persico latinum* (1855), I, 94; Dozy, *Supplement aux dictionnaires arabes*, I, 21; C. A. Nallino, *L'arabo parlato in Egitto*, 2. tab'ı (Mailand, 1913), s. 185 v. d.

(TAHSİN YAZICI.)

ÜSRÛŞENE. USRÛŞANA, OSRÛŞANA, Mâverâünnehr'de bir bölgenin adı. Yâḳût (I, 245), Oşrûsana şeklinin tercihe değer olduğunu söylemekte ise de, Usrûşana imlâsı daha yaygındır. İbn Ḫurdāẕbih'de bâzan Şurûsana şekli olduğu halde al-Iṣṭaḫrî metninin Farsça tercümelerinde ve *Ḥudūd al-*ᶜ*ālam* (nşr. Barthold)'in Farsça metninde en çok Surûşana şekli bulunmaktadır. Bu bölge, Semerkand'ın şimâl-i şarkîsinde, bu şehir ile Hokand arasında, Sır-Derya (Seyhûn)'nın cenûbunda bulunmakta olup, Fergana vâdisinin girişini teşkil eder. Şimâl-i garbî tarafından bozkır boyunca uzanır. Cenup kısmında, Zar-Afşān'ın yukarı mecrâsı boyunca uzanan ve Usrûşana'nin bir kısmı sayılan Buttam dağları bulunur. Bu bölge hakkındaki bilgiler, hemen hemen münhasıran X. asır coğrafyacılarına istinad etmektedir. Kâtib Çelebi'ye kadar sonraki coğrafyacılar, sâdece seleflerinin verdiği bilgileri tekrar etmişlerdir: Usrûşana adının, Orta-çağ sonlarına doğru kullanılmaz olduğu görünmektedir. Sır-Derya'ya dökülen çok sayıdaki akarsulardan dolayı vaktiyle zengin bir ülke olan burası, Fergana'ya giden yol üzerinde bulunduğundan birçok seyyah tarafından ziyâret edilmişti. Coğrafyacılar, Semerkand'dan Hokand'a giden, isimleri bugün de mevcud Sābāṭ ve Zāmîn şehirlerinden geçen müteaddit yolları tasvir ederler. X. asırda vâlilerin ikamet ettikleri başşehir, bütün ihtimallere göre Naumanckaş tesmiye ediliyordu; bu isim, bir kısım yazmaların pek güvenilmeyen bilgilerine dayanmış olmalıdır (bilhassa bk. Balāẕurî, s. 420); Yâḳût tarafından verilen ve Barthold tarafından da kabûl edilen Buncikat (Yâḳût, I, 744; fakat IV, 307'de isim Kunb'dür) muahhar bir bozulmadır. Bu şehir, anayolun biraz cenûbunda bulunmakta olup, 1894'te W. Barthold tarafından şimdiki Ura Tube şehrinin cenûbundaki Şahristān denilen harâbelerle aynı sayılmıştır; az sonra bu harâbeler P. S. Skvarsky tarafından incelenmiştir. Coğrafyacılar bu şehri iyice tanıtmışlar, bir dereceye kadar ehemmiyetli olan Zāmîn ve Dîzak'den başka bâzı şehirlerin adlarını zikr etmişlerdir. Bununla berâber, al-Yaᶜḳūbî (*BGA*, VII, 294)'nin 400 kale bulunduğunu söylediği bu ülkede, hiçbir şehir mevcut olmayıp kır idârî bölgeleri bulunuyordu. X. asırda burada Marsamanda adında mühim bir pazar yeri vardı. Bölge hakkında bâzı coğrâfî bilgiler *Babur-nāme*'de de bulunmaktadır.

Ḳutayba b. Muslim idâresindeki ilk Arab istilâsının vuku bulduğu sırada (712—714'e doğru), Usrûşana'de, *Afşîn* ünvânlı (İbn Ḫurdāẕbih, s. 40) emîrler tarafından idâre edilen İranlı bir halk oturuyordu. İlk istilâ, fetihle neticelenmedi. Vâli Asad-'in düşmanları olan Türkler Usrûşana'ye çekildi (Ṭabarî, II, 1613). Naṣr b. Sayyār [b. bk.] ülkeyi 739'da kısmen itâat altına aldı (Balāẕurî, s. 429; Ṭabarî, II, 1694) ve Afşîn, al-Mahdî'ye lafzen tâbi olduğunu beyân etti (Yaᶜḳūbî, *Tarih*, II, 479). al-Maᶜmūn devrinde ülkenin yeniden zaptı gerekti ise de, 822'de yeni bir askerî sefer zarûreti doğdu. Bu son seferde islâm ordusuna, Afşîn Kāvüs-'un (?), hânedan ihtilâfları sebebiyle Bağdad'a sığınan oğlu Haydar, kılavuzluk etmekte idi. Bu defa tam hâkimiyet altına alınan ülkede, Kāvüs iktidardan ayrıldı ve Haydar ona halef oldu; kendisi, Muᶜtaṣim devrinde Bağdad sarayında Afşîn [b. bk.] sıfatıyla büyük asillerden biri olarak tanınıyordu. Azerbaycan'daki Sācî'ler âilesi de, kezâ bu hükümdar soyundan geliyordu. Bu hânedan, 893'e kadar hüküm sürdü (son emîr Sayr b. ᶜAbd Allāh'ın 279 [892] tarihli sikkesi Leningrad'da Ermitaj müzesindedir). Bu tarihten sonra, İranlı unsurun yerini hemen hemen tamamıyle Türklerin aldığı ülkenin, Sâmânîlerin bir eyâleti hâline gelerek, muhtar varlığı sona erdi.

Bibliyografya: Coğrâfî tasvirler (İbn Ḫurdāẕbih, al-Yaᶜḳūbî, al-Iṣṭaḫrî, İbn Ḥavḳal, al-Maḳdisî), W. Barthold (*Turkestan down to the Mongol invasion*, 2. tabı, *GMS*, yeni seri London, 1928, V, 165—169) tarafından tahlil edilmiş ve bunlardan faydalanılmıştır. Bundan başka aynı kitabın ikinci kısmında bütün tarihî kayıtlar (bk. *fihrist*) toplanmıştır; ayrıca bk. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 473 v.dd.

(J. H. KRAMERS.)

ÜŞMÛNEYN. AL-UŞMÛNAYN, Yukarı Mısır'da bir şehir. al-Uşmûnayn (diğer bir adı ile al-Aşmûnayn), Nil ile Baḥr Yûsuf arasında 27° 47′ şimâl arzı üzerinde bulunup, Yukarı Mısır'daki tren istasyonu Rôża'ya yakındır. Asrın başında 3.855 (3 mülhakatıyla birlikte 7.729) nüfûslu bir nahiye olup, Asyût eyâletinde Mallavî merkezine bağlı idi.

Bugün pek ehemmiyetsiz olan bu yer, eskiden Mısır'ın başlıca şehirlerinden biri idi. Tesniye şeklindeki Arapça adı Eski Mısırca Ḫmūnu, Kıptî dilinde Şmūn'a tekabül eder; Greklerle Romalılar bu şehre Hermopolis Magna adını vermişlerdir. Bâzı harâbeler bugün de buranın eski büyüklüğünün şâhididir. Şehrin kurucusu olarak Kıptî-Mısır efsânesinde Miṣr'in oğlu Eponymus Uşmûn gösterilir. Ancak eski Arap devrinde tesbit edilebilen bugünkü adı, tesniye olarak çift Uşmûn'a delâlet etmekte olup, Araplar zamanında ortaya çıkmıştır. Gerçekten hicrî I. ve II. asırlara âit papirüslerde Uşmûn al-Suflā ve Uşmûn al-ᶜUlā, yâni Aşağı ve Yukarı Uşmûn olmak üzere iki yer adı geçer. Bu iki şehirden biri, eski Hermopolis'dir; diğeri ise, hiç şüphesiz yeni bir kuruluş olup, Baḥr Yûsuf'un kuruması veya muhtelif rivâyetlerde nakledildiği gibi, Nil yatağının yerini değiştirmesiyle ortaya çıkmıştır. Geçiş devresine âit tesniye şeklindeki adı sonradan yeni mevkide devam etmiştir. Eski-çağ'da Şmūn, nasıl bir νομός'ın başkenti idi ise, islâmî devrede de Aşmûnayn bir *Kūra*'nın dış mahallesi iken, Fâtımîlerden al-Mustanṣir zamanında yapılan idârî taksimâtta bir eyâletin merkezi olmuştur. Burası Memlûklerin son zamanlarına kadar parlaklığını muhâfaza etti. Ancak, 1720'de, Nil'in yatağını yeniden değiştirmesi sonunda, civarda bulunan Mallavî buranın dış mahallesi hâline geldi. Daha sonra benzer hâdiseler, Minia (Munyat al-Ḫaṣîb)'yı ön sıraya geçirmiştir.

al-Uşmûnayn Orta-çağ'da verimliliği ile meşhurdu. Orada aynı zamanda Ermeni Kirmiz halıları tarzında kırmızı halılar dokunurdu. Civârında çadır kuran Arapların koyunculuğu sâyesinde burası umûmiyetle yün dokumacılığının merkezi olup, mâmulleri ihraç edilirdi.

Maḳrîzî, efsânevî güzellikteki yapılarını anlatırken buranın bilhassa Nil'in altından geçen bir tünelle Anşinā'ya, yâni eski Antinoe'ye bağlantısından bahseder.

Şehir, Mısır'ın aynı adda diğer iki mevkii olan Dimyat civârındaki Uşmûn (veya Uşmûm) al-Rummān ve Manûfiya eyâletindeki Uşmûn al-Curaysāt ile karıştırılmamalıdır.

[al-Uşmûnayn, ᶜAmr b. al-ᶜĀṣ tarafından 20 (641) yılında fethedilip islâm hâkimiyetine girmiştir. Halîfe Ebû Bekr'in oğlunun Mısır vâliliği zamanında bu mıntıka ile Mekke ve Cidde iskelesi arasında ticârî bir bağ kurulmuştur. Bu sâyede bu devirden itibâren al-Uşmûnayn'in sanâyi ve ticâretinde bir gelişme olmuştur. Memlûkler devrinde idârî taksimâtta beşinci vilâyet (eyâlet) olarak yer alan al-Uşmûnayn, Napoléon Bonapart ve hidivlik zamanında Minya eyâletine bağlı bir sancak olarak kalmıştır (krş. mad. MISIR).

1082 (1671/1672) senesinde buradan geçen Evliyâ Çelebi, şehrin kuruluş efsânesini Şammūn Rîf ve Şammūn Gāv adlı iki kardeşe izâfe ederek Şamūnayn adının verildiğini ve bu iki kardeşin ayrı ayrı yaptırdıkları kasrlardan dolayı da, adının aynı zamanda Kasreyn olarak halk arasında yayıldığını bildirir. Ayrıca şehrin mâmûr bir belde olmaktan çıktığını söyleyerek, şehirdeki câmi, mektep v.s. hakkında bilgi verir ve havasının çok iyi olduğundan bahseder.

Pek çok tarihî harâbenin, mâbed ve kasr sütûnlarının hâlâ görüldüğünü yazan Evliyâ Çelebi, Süleymaniye Câmii'nin dört sütûnunun bu şehirden getirildiğini haber vermektedir (Evliyâ Çelebi, *Seyahatname*, X, 822 v.d.)].

Bibliyografya: Yâḳût, *Muᶜcam* (nşr. Wüstenfeld), I, 283; İbn Ciᶜān, s. 173; Maḳrîzî, *Ḫiṭaṭ*, I, 238; ᶜAlî Mubārak, *al-Ḫiṭaṭ al-cadîda*, VIII, 74; Ḳalḳaşandî (trc. Wüstenfeld), s. 94, 105; Quatremère, *Mémoires sur l'Egypte*, I, 490; Amélineau, *Géographie de l'Egypte à l'époque copte*, s. 167; *Papyri Schott Reinhardt*, I, 21; Boinet Bey, *Dictionnaire Géographique de l'Egypte*, s. 41; Baedeker, *Egypt and the Sudân* (6. tab), s. 213.

(C. H. BECKER.)

[Bu madde T.H. tarafından ikmâl edilmiştir.]

ÜVEYS. UVAYS, Celâyirli hânedânına mensup iki hükümdârın adıdır:

ÜVEYS I. (Sultan Üveys). 756-776 (1355-1374) seneleri arasında saltanat sürmüş olan Celâyirli [b. bk.] veya İlkânî hânedânının ikinci hükümdârıdır.

Üveys, 742 (1341) senelerine doğru dünyaya gelmiş olup, İlkan Noyon'un oğlu Akbuga Noyon'un oğlu Hüseyin Gürkan ("Kurakan" Han'ın dâmâdı mânasındır)'ın oğlu Hasan Büzürg [b. bk.]'ün oğludur.

Hasan Büzürg'ün annesi, Moğul Argun Han'ın kızı idi. Hasan Büzürg, aynı zamanda Çoban [bk. mad. SULDUZ]'ın oğlu Dimişk Hoca'nın kızı olan meşhur Dilşâd Hatun'la da evlenmişti. Önce Ebû Sa'îd Han ile, onun ölümünden sonra, 762 (1361)'de de Süleyman adlı bir emîr ile evlenen (*Ḥabîb al-siyar*) Dilşâd Hatun, güzelliği ve zekâsı ile tanınmış olup, vezirler, devlet işlerinde kendisine danışırlardı.

Muahhar tarihçilerin çoğuna göre Üveys, babasının 756 (1355/1356)'da ölümü üzerine onun yerine geçti. Ancak, Cennabî'ye göre, 757'de ölen Hasan'a, cana yakın ve şâir tabiatlı Sultan Hüseyin (ölm. 760) halef olmuş idi. Hüseyin ile Üveys-'in tasarruf ettikleri *iḳṭâ*'ların, kardeşinin ölümü üzerine Üveys'in uhdesinde birleştiği hakkındaki Markov'un görüşü kabûl edilebilir.

Sultan Üveys'in faâliyetlerinin hareket merkezi Bağdad olmuştur. [Emir Çoban'ın torunu Melik

Eşref 'in Arrân, Azerbaycan ve Irak-ı Acem 'deki kötü idâresi halkın nefretine ve dolayısıyla Altın -ordu hanı Canı Beg 'in bu ülkeye dâvetine yol açmış; 758 (1357) 'de Azerbaycan 'a gelen Canı Beg, Melik Eşref 'i öldürtmüş, oğlu Berdi Beg 'i yerine vekil bırakarak Azerbaycan 'dan ayrılmıştı. Berdi Beg 'in, babasını takiben ülkeyi terki ve kaymakam olarak bırakılan Ahicuk 'un idâresinde Azerbaycan 'da karışıklıklar çıkması üzerine, 759 (1358) ilkbaharında Sultan Üveys, Bağdad 'dan Tebriz üzerine yürüdü.] Sisay (?), Minay (?) (muhtemelen Sahand) dağı yakınlarında Sultan Üveys 'le karşılaşıp mağlûb olan Ahicuk, önce Tebriz 'e, daha sonra da Nahçıvan 'a doğru çekildi. Sultan Üveys ordugâhını Tebriz 'de İmâret-i Reşidî 'de kurdu [ve burada uzun seneler devam eden kötü idâreye son verdi]. 759 ramazanında (ağustos 1358) Eşref 'in 47 emîrini (*Ḥabîb al-siyar* 'deki, *umarā-yi ṣarḳî* terkîbi apaçık bir hatâdır), idâm ettirmesi, bunların refîki olan ümerânın Üveys 'e karşı duydukları temâyülün kaybolup, Ahicuk 'la birlikte Karabağ 'a geçmelerine âmil oldu. Sultan Üveys 'in onlara karşı gönderdiği Ali Piltân, davranışlarındaki zaaf yüzünden felâkete dûçâr oldu. Üveys, Bağdad 'a çekilmek mecbûriyetinde kaldı. 760 (1358) ilkbaharında Muzafferîlerden Şîrâzlı Muhammed, Ahicuk üzerine yürüyüp onu Tebriz 'den tard etti ve orada birkaç ay kaldı (*Târîḫ-i Guzîda, G M S*, s. 677-679, 715-717). Fakat o, Sultan Üveys 'in Bağdad 'dan şimâle doğru yola çıktığını öğrenince, mukavemet etmeden geri çekildi. Üveys, Tebriz 'i yeniden işgal edip Ḫvâca Şayḫ Kaçac (veya Kaçacânî) 'ın evinde ikamet etti. Bu sırada, Şadr al-Dîn Ḥâḳânî lekabı ile tanınan babasının yanına sığınmış bulunan Ahicuk teslim olunca, Üveys, onu ihânetle ithâm ile idâm ettirdi.

756 (1363) 'da Bağdad vâlisi olan Ḫvâca Marcân, isyân etti ise de mukavemeti kısa sürdü. Şehrin kapılarını Üveys 'e açan Marcân affedildi ise de, yerine Şâh Ḥâzin tâyin olundu (*Ḥabîb al-siyar*). Ancak bütün Mısır kaynakları 767 (1365) senesinde, Marcân 'ın, adına hutbe okutma vaadiyle, Mısır Sultanı Aşraf Ṣa'bân 'ın yardımını te'min teşebbüsünde bulunduğunu kaydeder (Maḳrîzî, *al-Sulûḳ*, Bibl. Nat. el-yazma. 673, var. 49, 52). Müteâkiben, Marcân 'ın basit bir âsî olduğunu açıklamak için Kahire 'ye gelen Üveys 'in elçisi soğuk karşılandı. Fakat, Üveys, bu arada isyânı önlemişti. Maḳrîzî tarafından verilmiş olan 767 tarihi, her hâlükârda Marcân 'ın isyânının oldukça uzun sürdüğünü göstermektedir (Aynı kaynağa göre, Marcân, sonunda kör olmuştur.).

Sultan Üveys, Bağdad 'da on bir ay ikamet etti (*Ḥabîb al-Siyar*). [Bu sırada Bağdad 'a gelen Mardin Artuklu hükümdârı Mansûr 'un elçisi, 767 kışında Mardin 'i kuşatan ve çıkış hareketinde bulunan Artuklu kuvvetlerini bozguna uğratan Kara-Koyunlu Bayram Hoca 'dan şikâyette bulundu ve Celâyirli hükümdârını, Kara-Koyunlu beyi üzerine yürümeğe teşvîk etti. Sultan Üveys, elçiye, baharda harekete geçeceğini bildirdi.

Nitekim, baharda Bağdad 'dan çıkan Üveys, önce Tekrit 'i sulhen alıp, sonra fazla mukavemet görmeden Musul 'u ele geçirerek Bayram Hoca 'nın kardeşini idâm etti. Müteâkiben, Mardin 'e gelen Üveys, ramazanı burada geçirdikten sonra, Melik Mansûr 'u da yanına alarak Beşirî 'ye gitti. Bayram Hoca 'nın dar ve geçilmesi zor olan Muş yolunun ağzını tutmuş olması dolayısıyla, Çapakçur ve Eshâb-ı Kehf mağarası yolu ile Muş ovasına indi ve burada yaptığı kanlı savaşta Bayram Hoca 'yı bozguna uğrattı. Bayram Hoca firar ettiğinden ülkesi yağmalandı. Bundan sonra Bayram Hoca, vergi vermek sûretiyle Sultan Üveys 'e tâbi oldu (Faruk Sümer, *Karakoyunlular*, s. 37-41).] Böylece, boş yere Mısır Memlûklerinden yardım isteyen Mansûr 'un ülkesi Mardin, Üveys tarafından zabtedildi (Maḳrîzî, var. 53).

Karakilise (Erzurum ile Doğubayezid arasındaki Karakilise) üzerinden Tebriz 'e dönen Üveys, Ahicuk 'un kaybolmasını müteâkip, açık şekilde ilhâk eylediği Karabağ ahâlisini Şirvân hâkimi Kā'ûs b. Kayḳubâd 'ın iki def'a Kûr şimâlindeki Şirvan 'a götürdüğünü öğrendi. Sultan Üveys 'in kumandanı Bayram Bey, Kā'ûs 'u, Şirvan kalesinde muhâsara etti. Zincire vurularak Üveys 'in huzuruna getirilen Kā'ûs Bağdad 'a sürgün edildi; Fakat üç ay sonra, Sultan Üveys 'in tâbii olarak itibâra kavuştu (bk. Şirvan 'da basılan Celâyirî sikkeleri).

772 (1370) 'de Esterâbâd hâkimi Tuga Timur [bk. mad. TUGA TİMUR] 'un halefi Amîr Valî, Sultan Üveys 'e karşı harekete geçti, fakat Rey yakınlarında mağlûb oldu. 773 (1371) 'te Üveys, bizzât Amîr Valî 'ye karşı harekete geçti ise de, Ucan 'dan geri döndü. Amîr Valî, Sâve 'yi işgal etti. 776 'da, Amîr Valî 'yi cezâlandırmaya hazırlanan Sultan Üveys, İmâret-i Reşîdî 'de 2 cemâziyelevvel 776 (10 teşrin I. 1374) 'da öldü.

Davlat-Şâh (s. 261-263) 'a göre Sultan Üveys o kadar yakışıklı idi ki, Bağdad ahâlisi, onu görmek için, geçeceği yere koşarlardı. Bütün tarihçiler, edebiyatın büyük hâmisi olan Sultan Üveys 'in iyilik, adâlet ve cesâretini övmekte ittifâk ederler. Başta gelen medih şâiri, onun saltanatının hâdiseleri hakkında bir seri kasîde nazm eden Salmân-i Sâvacî 'dir. [Ḫvâca Muḥammed Aşâr ve 'Ubayd-i Zâkânî 'nin yakın dostu olan Üveys, değerli bir şâir, bâzı besteleri bulunan bir mûsikîşinastı. Aynı zamanda, hattât ve nakkaş olan Üveys 'in, karakalem resimleri, zamanın san'atkârlarının hayranlığını celb etmiş idi. Minyatür san'atında İlhanlılarla Timurlular devri arasında görülen tekâmül içinde, Celâyirli Sultan Ahmed ve Sultan Üveys zamanı bir merhale olmuştur. Timurlular devrinin

minyatür ustalarından olan Güng ve 'Abd al-Ḥayy Musavvir, Sultan Üveys 'in sarayında yetişmişlerdir. Kendi adına yazılmış olan *Târîḫ-i Sulṭân Uvays*, Leiden Akademi Kütüphânesi 'nde bulunmaktadır]. Sultan Üveys 'in, Tebriz 'de Davlat Ḫâna (Clavijo 'da *Tılbatgana*) adıyla büyük bir binâ inşâ ettirmiştir ki, bu, muhtemelen günümüzdeki Ark olmalıdır [bk. mad. TEBRİZ].

İyice İranlılaşmış bir âilenin neslinden gelen ve anne tarafından da romantik mâceralarıyla tanınmış Çoban âilesine bağlı bulunan Üveys 'in, hassas bir tabiata sâhib olduğu görülüyor. O, Bayram Şah 'a olan aşırı sevgisi ile tanınmış olup, onun ölümünde umûmî mâtem tutulmasını emretmiştir. Kardeşi Zâhid 'in, sarhoş iken damdan düşerek ölümü, onun, 773 'te Amîr Valî 'ye karşı giriştiği seferi iptâl etmesine kâfi gelmişti. Sultan Üveys, verem hastalığından (*dikk*), takrîben otuz yaşlarında iken vefât etti. O öleceğini önceden hissediyordu ve kefeni ile tabutunun hazırlanmasını emretmişti.

Sultan Üveys 'in, Hasan, Celâleddin Hüseyin, Şeyh Ali, Gıyâseddin Ahmed, Bayezid adlı oğulları ile Tandu isminde bir de kız olmak üzere beş çocuğu vardı. Sultan Üveys, oğullarının en büyüğü olan Hasan 'a, Bağdad 'ı vermek ve tahtını da Hüseyin 'e bırakmak istiyordu. Hasan 'a itâatini bîat ettirdiği sırada, ricâlin şüphelerini ifâde etmeleri üzerine, Üveys, onlara, „ne yapmanız lâzım geleceğini biliyorsunuz" dedi. Bunun üzerine Hasan, Sultan Üveys 'in öldüğü gün, öldürüldü.

Muntaḫâb al-tavârîḫ 'e göre Üveys 'in veziri Amîr Zakarîyâ ve *amîr al-umarâ* 'sı 'Âdil Ağa idi [bk. mad. SULTÂNİYE].

Sikkeler: Markov, Sultan Üveys adına Bağdad, Vâsıt, Tebriz, Erdebil, Hoy, Nahçıvan, Şâbarân, Bakû, Gustaşfî, Berza 'a, Sâve, Vastân (?), Tûsân (Ucân?), Bârân (?), Bând (?) ve başka yerlerde basılmış 66 sikkenin tavsîfini vermektedir. 758 (Bağdad) tarihli sikkede görülen unvânı *al-Sulṭân al-'âlimi al-'âdil*, 762 (Bağdad) 'de basılan sikkede ise, *al-Sulṭân al-a'ẓam ṣayḫ Uvays Bahadûr*, olup, 766 (Bağdad) tarihli sikkede adı, Moğullarca kullanılan Uygur yazısıyla darbedilmiştir. Lane-Poole 'ün kataloğunda, Sultan Üveys adına Tebriz, Sultâniye, Bağdad, Erdebil, Şîrâz ve İsfahan 'da basılmış sikkelerden bahsedilir. Yine M. Mübârek, Bağdad, Basra, Hille, Tebriz ve Şîrâz 'da basılmış sikkelerin tavsîfini vermektedir (766 tarihini taşıyan bu son sikkede, Sultan Üveys 'in lekabı *al-Vâṯiḳ bi 'l-malîḳ al-Bayyân* şeklinde verilmektedir.).

Bibliyografya: Mu'în al-Dîn Naṭanzî, *Muntaḫâb al-tavârîḫ*, Bibl. Nat., *Suppl. pers.* 1651, var. 327b-328a, Hasan Büzürg hânedânı hakkında bir hulâsa ile hânedan mensupları hakkında bir muhtasar mâlûmat listesi ihtivâ eder; *Ṣacarat-al-atrâḳ* (Uluğ Bey 'in, *Ulûs-ı Arba'a* 'sının muhtasarı), trc. Miles, London, 1838, s. 335-338: Ḫvandmîr, *Ḥabîb al-Siyar* (Ḥâfiẓ-i Abrû 'dan naklen [b. bk.]), Tahran, 1271, III/1, 80 v.d.; İbn Taġrîbirdî, *al-Manhal al-Ṣâfî*, Bibl. Nat., AY 2069, var. 25; Davlat-Şâh, *Tazḳirat al-Şu'arâ'* (nşr. Muhammed Ḳazvînî), s. 261-263 v.d.; Müneccim-başı, *Ṣaḥâif al-aḫbâr*, III, 10 v.d.; D 'ohsson, *Histoire de Mongols*, IV, 742 v.d.; Dorn, *Versuch einer Geschichte d. Schirvanshahe* (St. Petersburg, 1841), s. 79 (Üveys ile Kā'ûs 'un münâsebâtı; Wüstenfeld, *Die Chroniken d. Stadt Mekka* (1961), IV, 258, 260; Üveys, Kâbe 'ye altın ve gümüş şamdanlar gönderince, Mekke Şerîfi 'Aclân b. Ḳumayṣa, birkaç yıl onun adına hutbe okuttu; Howorth, *History of Mongols*, III, 654-659; Heyd, *Histoire du commerce du Levant* (Leipzig, 1886), s. 129, 131 (Üveys 'in Venedik ve Cenevizlilerle münâsebetleri); Markov, *Katalog Calairskiḫ Monet* (St. Petersburg, 1897) [Arapça yazan tarihçilerden al-'Aynî (1360-1451), Cannâbî (ölm. 1590) v.b. 'na istinâden]; bu eser, 1858 senesinde Ordubâd yakınlarında bulunan 454 sikkelik bir Celâyir hazînesine hasr edilmiştir. Sultan Üveys v.b. 'na âid sikkeleri ihtivâ eden diğer bir hazîne Bakû 'da bulunmuştur, bk. Paḫomov, *Monetniye ḫladı Azerbaycana* (Bakû, 1926), s. 59; krş. Lane-Poole, *Cat. of Oriental coins* (1881), VI, 207; ayn. mll., *Addition to the Orientale Collection*, II, 128 ve M. Mübârek, *Catalouge des monnaies Cinguisides* v.s. (İstanbul, 1901), s. 194: E. G. Browne, *A History of Persian Literature*, III, *İndeks*. [F. Sümer, *Karakoyunlular* I, 37-415; A. Z. Velidî Togan, *Umûmî Türk tarihine giriş* (İstanbul, 1971), I², 272, 363, 385; H. Edhem, *Düvel-i İslâmiye* (İstanbul, 1927), s. 391 v.d.]

ÜVEYS II, Sultan Üveys I. 'in oğlu olan Sultan Ali 'nin oğlu Sultan Veled 'in oğludur. 7. Celâyir hükümdârı olup, 818-824 (1415-1421) seneleri arasında Hûzistan 'da ve Vâsıt ile Basra arasında hâkimiyetini sürdürmüştür (krş. Müneccimbaşı, III, 12). Sultan Üveys, Türkmen Şah Muhammed tarafından öldürüldü (Weil, *Gesch. d. Chalifen*, V, 142). Üveys II. 'in annesi, Hüseyin bin Üveys I. 'in kızı, nüfuz sâhibi bir kadın olan Tandu (ölm. 819 = 1416) idi. *Muntaḫab al-tavârîḫ* 'in müellifine göre, Sultan Üveys II. on bir yaşında tahta geçtiği zaman asıl idâre, "vezir" i durumunda bulunan annesinin elinde idi (Daha önce Memlûklerden Berkuk ile evli bulunan bu kadının Cl. Huart (*La Fin de la dynastie Ilekanienne*, *J A*, 1876, VII, 344-348) 'a rağmen, Sultan Üveys I. 'in kızı olup Muzafferîlerden, önce Mahmud, sonra Zeynelâbidin ile evlenen Tandu ile aynı olması mümkün değildir.

(V. MİNORSKY.)

[Bu madde V. ÇABUK tarafından ikmâl edilmiştir.]

V

VABĀR. [Bk. YEBÂR.]
VACDA. [Bk. ÜCDE.]
VADĀ'I. [Bk. VEDÂ'İ.]
VĀDİ ĀŞ. [Bk. GUADİX.]
VĀDİ AL-BAKR. [Bk. ELBİSTAN.]
VĀDİ ḤALFA. [Bk. VÂDİ HALFA.]

VĀDİ HALFA. VĀDİ ḤALFA veya sâdece *Ḥalfa*, Sûdan'da Nil'in sağ kıyısında bir şehir olup, ikinci şelâleye 6 mil mesâfede, Kahire'nin takrîben 770 mil cenûbunda, 21° 55′ şimâl arzında ve 31° 19′ şark tûlünde bulunmaktadır; Vādi Ḥalfa, bu adla anılan eyâletin veya *Mudîrîya*'nin başşehridir. O, güzel çarşılarla donatılmış yeni bir kenar mahalle olan Tavfîḳiya köyünü içine alır: nüfûsu, Dabarōsa'lı, köylü Nubyeliler de dâhil, 11.006 (1956) rakamını bulur. İslâmî ibâdethaneleri dışında orada, Kıptiler, Grekler ve İngilizlerin kiliseleri vardır. Resmî dâireler, hastahane ve aynı şekilde idârecilerin oturduğu mahalle, şehrin cenûbunda yer alır. Rivâyet edildiğine göre, Habeşistan kıralı Jean'ın başı, hastahane civârındaki bir ağacın altında bulunmaktadır. Bu yerin, adını borçlu olduğu *ḫalfa otu* bu bölgede bolca yetişir. Bu bölge Firavunlar zamanında Buhen tesmiye olunuyordu. Şehrin karşısında, garp kıyısı üzerinde, Orta imparatorluk devrinde inşâ edilen ve bu adla anılan kadim Mısır kalesinin harâbeleri bulunmaktadır. Batlamyus'da Πνουψ şeklinde geçen Pa-Nebes de buranın civârında idi (Budge, *The Egyptian Sudan*, II, 83).

Sûdan'ın bu fakir ticâret şehrinin, bugün Mısır ve Sûdan hududu üzerinde mühim bir merkez hâline gelebilecek şekilde gelişmesi, sâdece XIX. asrın sonlarına doğru oldu. 1884-1885 seneleri arasında, Britanya kuvvetlerinin askerî bir üssü hâline getirildi. Lord Wolseley'in seferî kuvvetleri, Hartum'daki General Gordon'a yardım etmek üzere giderken Vādi Ḥalfa'dan geçti. Bu şehir, burayı siyâsî bir hudut hâline getirme kararı ve bir Mısır garnizon kuvvetinin gelip burada yerleştirilmesi ile yeniden ehemmiyet kazandı ve 1896-1898 seneleri arasında Mahdî'ye karşı yapılan savaşlar sırasında tekrar dikkati üzerine çekti. 1899'da Sûdan'ın uzlaşması ile şartlar değişti. Şimdiki hudud, Vādi Ḥalfa'nın şimâlinde 27 mil mesâfede 22 şimâl arzında tesbit edildi. Hartum'a giden ve Vādi Ḥalfa'dan hareket eden devlet demiryolu, bu şehrin bugünkü ehemmiyetini kazanmasında büyük rol oynar. Nil buharlı gemileri, onu, şimâlde Mısır devleti demiryollarının son noktası olan Assuan sınırları üzerindeki Şallāl kasabasına bağlar.

Bibliyografya: Baedeker, *Egypt and the Sudan* (Leipzig, 1929); Wallis Budge, *The Egyptian Sudan*, I, 77; ayn. mll., *By Nile and Tigris* (bk. *fihrist*); Reinaud, *Géogr. d'Aboulféda*, II, 139; C. G. Gordon, *Journals*, s. 54, 137; Alford ve Sword, *The Egyptian Soudan*, s. 75 v.dd.; H. G. Lyons, *Physiography of the Nile and its Basin* (Survey Dept. of Egypt), s. 281 v.dd.; H. C. Jackson, *Osman Digna* (bk. *fihrist*); H. A. Mac Michael, *Hist. of the Arabs in the Sudan* (Cambridge, 1922), bk. *fihrist*.

(J. WALKER.)

VĀDİ'L-AŞİ. [Bk. GUADİX.]
VĀDİ 'L-ḤİCĀRA. [Bk. GUADALAJARA.]
VĀDİ 'L-KABİR. [Bk. GUADALQUİVİR.]
VĀDİ'L-ḲURĀ. [Bk. VÂDİ 'L-KURÂ.]

VÂDİ 'L-KURÂ. Cenubî Arabistan'ın Suriye'ye doğru giden eski ticâret yolu üzerindeki al-ʿAlā' ve Medine şehirleri arasındaki havza olup, daha çok Vādi Daydibbān olarak tanınır. Bu, orta yerlerde birleşen şimâlden gelen Vādi al-Cizal ile cenuptan gelip, Ḥanākiya denilen mevkiin yukarısında Medine civârına inen ve Cabal Ḥamzī veya Uḥud (Eḥad) ile Peygamber şehri (Medine) arasında akan Vādi al-Ḥamż nehirlerinin kurumuş su yatağıdır. al-ʿAlā' ve Medine arasındaki yarı yolda, sağda, Ḫaybar'le irtibatı sağlayan Vādi al-Tubc yahut Vādi al-Silsila'ye açılır. Vādi 'l-Ḳurā'nın en mühim iskân bölgesi, hurma zirâati ve varlığını vâdi tabanındaki sıcak su menbalarına borçlu olduğu hububat tarlaları ile al-ʿAlā' 'dır. Kurḥ, vaktiyle Vādi 'l-Ḳurā 'nın en mühim ticâret merkezi idi. Bu şehir, muhtemelen eski Dēdān (Daydān)'ın

yerini aldı. Daydān'ın bugün al-Ḥirayba diye bilinen harâbeleri, al-ʿAlā' bahçelerinin şimâl kesiminde bulunmaktadır. Cenuptan Mısır ve Suriye'ye kadar uzanan eski ticâret yolunun belli başlı bir noktası olması bakımından ehemmiyet taşıyan Dēdān vâhası, bir müddet merkezlerini buraya taşıyan Mina emîrlerinin tasarrufları altında kalmıştı. al-ʿAlā' 'da bulunan müteaddit Mina kitâbeleri, eski Cenubî Arabistan kitâbeleri ile Tevrat (tekvîn, X, 7; XXV, 3) ve İncil'de Dēdān isiminin zikredilişi, eski Cenubî Arabistan devletlerinin bu yerle sıkı sıkıya irtibatlarının bulunduğunu göstermektedir. Yāḳūt, bu iskân bölgesinin eski adını bilmekte ve Daydān'ın bir zamanlar al-Balḳā' 'dan Hicâz'a giden yol üzerinde büyük bir şehir olduğunu, ancak kendi zamanında harâbe hâline geldiğini mufassalan anlatmaktadır. Efsâne, ʿĀd kavminin zevali ile Peygamber Ḥūd'un hikâyesini de bu bölgeye bağlar. Belki, Daydān (Ḥirayba) civârındaki kayalıklar arasında açılmış olan mezarlar da bu yakıştırmaya sebep olmuştur.

Vādi 'l-Ḳurā, islâmiyetin başlangıcında, Medine 'deki dindaşları gibi müslümanlığa karşı düşmanca bir tavır takınan mühim bir Yahudi zümresini barındırıyordu. H. 2 (M. 623/624) senesinde, Vādi 'l-Ḳurā ile Suriye arasındaki bölgeye nüfûz etmiş olan Yahudi Ḳaynuḳāʿ kabîlesi, Medine 'den uzaklaştırıldığı zaman, Vādi 'l-Ḳurā 'daki Yahudiler tarafından bir ay süreyle barındırıldıktan sonra erzak ve atları verilerek Suriye'ye gönderildiler. H. 5 (M. 626/627) senesinde Vādi 'l-Ḳurā Yahudileri, Peygamber'e karşı Taymā', Fadak ve Ḫaybar Yahudilerini bir araya getiren müdâfaa ittifakına katıldılar. Peygamber'in kuvvetleri ile savaş, ancak onun Ḫaybar'i fethinden sonra, Vādi 'l-Ḳurā 'dan Medine'ye giderken, 7 (628) yılında vuku buldu. Vâdinin tabanında kulelerle korunan Yahudi kuvvetleri, Peygamber'in kuvvetlerine karşı boşuna direndiler. Onlar, büyük telefattan sonra teslim olmaya mecbur oldular ise de, topraklarında kalmaya icbar edildiler ve yalnız Medine beytülmaline külliyetli miktarda gelir sağlayan toprağı, kin besledikleri düşmanları için işlemek zorunda kaldılar. Bu tarihten beri, Abū ʿUbayda 'nin kumandasında Suriye üzerine yürüyen islâm fetih ordusunun da kat'ettiği bu mühim geçiş bölgesi, idârî yönden bir müddet Suriye'ye bağlı olmasına ve Hicâz hududunu teşkil etmesine rağmen, hemen hemen Medine emîrlerinin elinde kalmıştır. Yahudiler, bir zaman daha Vādi 'l-Ḳurā 'da bulunmak zorunda kaldılar. Halîfe Ömer I. devrinden itibâren kovulup kovulmadıkları kesin olarak bilinmemektedir. Gerçek olan, al-Balāẕurî zamanında hiçbir Yahudi 'nin Vādi 'de kalmadığı, toprağın çoktan müslümanlara dağıtıldığı ve buranın Medine idârî bölgesine âit olduğudur.

Bibliyografya: al-Muḳaddasī, *BGA*, III, 53; Yāḳūt, *Muʿçam* (nşr. Wüstenfeld), II, 639; III, 86, 709; IV, 53, 678; A. Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients* (*Abh. K.M.* III/3, Leipzig, 1864), s. 119 v.d., 159; C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta* (London, 1923), I, 145, 151, 161; L. Caetani, *Annali dell'Islām* (Milan, 1905), I, 523, § 97, s. 635 v.d., § 55; (Milan, 1907), II, 49 v.d., § 48 ve not. 1, s. 1069, § 277; (Milan, 1911), IV, 352, § 220, s. 366, § 240; A. Musil, *The Northern Ḥeğâz* (*American Geographical Society Arabian Explorations and Studies*, nr. 1, nşr. J. K. Wright, New-York, 1926), s. 33, not 10; s. 217, not. 52, s. 218, not. 53; s. 230, not. 54; s. 257, 279, 326.

(ADOLF GROHMANN.)

VĀDİ NŪN. [Bk. VÂDİ NÛN.]

VÂDİ NÛN. VĀDİ NŪN, eski şekli Vādi Nūl. Bu, bir nehirin adı olmayıp, Cenûb-i garbî Fas'ta Garbî Anti Atlas ile onun denizden yirmi mil uzaklıktaki kısmı arasında yer alan büyük bir ova'dır. Ova, başlıcaları Vādi Şayyād ve Vādi Umm al-ʿAşhar olan birçok derelerin sürüklediği kum ve çamurdan teşekkül etmiş olup, bu iki dere birleşerek Vādi Āsāka'yı meydana getirir; bu nehir kendi adını verdiği uzun bir geçitle, denize dökülür.

Vādi Nūn'da bir miktar vâha bulunup, buralardaki büyük köyler (Avgelmim yahut Gleimim, Ḳṣābī, Tilivīn, Fask, Dubiyān, Tiğmart, Asrīr, Vaʿrūn, Abbūda v. b.), Büyük Sahrâ'daki göçebelere birer ticâret merkezi olarak hizmet eden ve 3.000—3.500 âileyi ihtivâ eden yerlerdir. Buradakiler Arap-Berberîler olup, büyük bir kısmı Maʿḳil ve Lamṭa [b. bk.]'ya, küçük bir kısmı da Gazūla ve Sanhāca'ye mensupturlar. Bunların hemen hepsi Tekna'ya mensup olup, ancak bir kısmı Ait Baʿamrān ve Aḥsās'dandırlar, bir miktar da Şorfâ' (Şurefâ), Murâbıt, Ḥarāṭīn ve Yahudi vardır.

„Magrib al-Aḳṣā" ile meşgul olup da bu bölgeden bahsetmeyen bir coğrafyacı veya tarihçi hemen hemen yoktur. Burası (Vādi Nūn) ehemmiyetini çeşitli hususlara borçludur: Fas'taki nâdir vâha gruplarından biri olan Vādi Nūn, asırlar boyunca, cenupta Mavritanya'ya âit Adrār ve Senegal, cenûb-i şarkide Nijer kıvrımı ile irtibatlı olmuştur; Çöl ile Atlas'ın şimâlî sath-ı mâili arasında Mogador'a kadar uzanan tabiî yolun cenuba doğru en kolay çıkış yerindedir. Nihâyet Vādi Nūn'un Okyanus'a olan yakınlığı, ahâlisinin, çeşitli devrelerde Avrupa ile ticârî münâsebetlere girişmesini ve Sûdan'ın zengin mahsûlünün ihracatını emniyet altına almıştır.

Kısa tarihi. Söylenildiğine göre, Vādi Nūn bir zamanlar büyük bir otlak sâhası idi; yerli an'aneye göre, vaktiyle Vādi Nūḳ „dişi develerin ırmağı" olarak adlandırılmıştı. Vādi Nūn adı İbrânice'den gelir ve söylenildiğine göre Nūn bir balık ilâhtır. Yahudilere âit menkıbelerde, balina Yunus

Peygamber'i Sûs sâhiline atar ve Nûh'un oğlu Joshua'nın hâtırasının Âit ʿİsâ kabîlesinde yaşatıldığı söylenilir.

M. s. VII. asra doğru Lamṭa Berberîleri bu vâhaların sâhibi idiler. ʿUḳba b. Nâfi'nin seferi ile Abd Allâh b. İdris'in Sûs'taki geçici hâkimiyetinin, onları ilk defa olarak islâm ile temasa geçirdiği kolayca düşünülebilir. Bunlar, muhtemelen kalabalık göçebeler olmakla birlikte X. asırda, bugünkü Asrîr kasabasının yerinde bulunan Nûl Lamṭa şehrinin sâhibi idiler. Bu şehrin hangi tarihte kurulduğunu bilmiyorsak da şüphesiz ki oldukça eski olmalıdır. Buranın büyük pazarında ceylan derisinden (lamṭ) kalkanlar yapılır ve kervanlar Büyük Sahrâ'yı geçerek Sûdan ve Mavritanya'ya gitmek için buradan yola çıkarlardı. Hiç şüphesiz bu ticârî faâliyet erken bir tarihte bir Yahudi kolonisini bu şehre cezbetti.

XI. asırda Nûl Lamṭa'yı zapteden Murâbıtlar burayı harekât üslerinden biri yaptılar ve şehirde bir darphane kurdular. Lamṭa'lar bu sülâleye sâdıkane bir şekilde hizmet ettiler; diğer taraftan Lamṭa'nın müteâkıp asırda Muvahhidlere karşı ayaklanmaları kanlı bir mukabele ile netîcelendi. Kısa bir müddet sonra 1218'de Maʿḳil Arapları Vâdî Nûn'u istilâ ettiler ve bunların kabîlelerinden Dhvî Ḥassân çok geçmeden Lamṭa'larla kaynaştığı için Lamṭa'ların müstakil rol oynamaları son buldu.

Nûl, bundan böyle ehemmiyetini kaybetti ve yeri Büyük Sahrâ'nın limanı olarak Tagaost (modern Ḳṣâbî) tarafından tutuldu ve Avrupa, Vâdî Nûn'u uzun zaman bu isim ile andı. XV. asırda Kanarya adalarından Afrika sahillerine başlayan seferlerin gayesi köle elde ederek memleketin istismarı idi; bunlar meşhur *entradas*'lar olup, Tagaost'un kapılarına kadar ulaşan büyük bir kısmı burada birçok İspanyol müstahkem mevkii kurdular. Bu kalelerden bir tanesi de, Âsâka'nın ağzında kurulan ve pek kısa bir zaman süren San Miguel de Saca, Vâdî Nûn'a çok yakındı. Bu seferler ya hıristiyan misyonerlerden önce veya onların refâkatinde yapılan seferlerdi. 1525'te Tagaost, bu mıntıkada yaşamış olan münzeviler tarikâtından bir Portekizlinin geride bıraktığı hâtıralarını tazimle kabûl etti.

Saʿdian hânedânının kuruluşu, hıristiyanların uzaklaştırılması ile netîcelendi. Nûn ahâlisi, müslüman toprağını kurtarmış olan hükümdarların askerî ihtiyaçlarını karşıladı. Fakat çok geçmeden vâhalar, kervanların hareket üssü olmak durumunu kaybetmiş gibi görünmektedir. Tâgmâdârt menşe'li olan Şûrefa (Şorfa'), Nijer'in zaptı ile elde ettikleri ganimeti Marâkuş'a tabîatıyle bu yoldan getirmişlerdir.

Bu hâdise, şüphesiz Vâdî Nûn ahâlisinin bu şerifler (Şorfâ') hânedânını çok geçmeden niçin istemediğini ve benzer sebeplerle Tâfilâlt yolunu tercih eden Filâlîs'lerle her zaman aralarının çok açık olmasını da izah eder. XVII. ve XVIII. asırlarda Vâdî Nûn, bir ara Sûdan'ı zaptetmek hırsına kapılan ve Tâzervâlt Murâbıt devletini kurmuş olan Abû Ḥassûn al-Samlâlî'ye bağlanmış gibi görünmektedir. Bu zât ve halefleri her hâl ü kârda Çölün cenûbu ile çok muntazam ticârî bağlar idâme ettirmişlerdir. Bunların hükümranlığı esnâsında kervanların getirdiği ticârî eşyayı alıp götürmek için Avrupa gemileri muntazam bir şekilde Sûs sahiline gelmişti. Vâdî Nûn için bu bir refah devresi olup, XIX. asır başlarına doğru Şeyh Bayrûk hemen hemen müstakil bir devlet kurmuş ve hükûmet merkezi Avgelmîm kısa bir zamanda Tagaost'un yerini almıştı.

Bununla birlikte sultanlar, imparatorluğun cenup eyâletleri ile Avrupa arasındaki bu doğrudan doğruya ticâretten dolayı rahatsız oldular, zîrâ bu ticâretin bütün kârını kaybediyorlardı. XVIII. asrın ikinci yarısında Sîdî Muḥammed b. ʿAbd Allâh cenuptaki limanları ticâret gemilerine kapatarak, onları bundan böyle henüz kurmuş olduğu Mogador'a gelmeğe icbâr etti. Tâzervâlt ve Vâdî Nûn, kervanlarını buraya göndermek ve ihrâc ettikleri maddeler için ağır vergiler ödemek zorunda kaldılar. Bütün gayretleri ve bilhassa Bayrûk ile oğullarınınki Avrupa hükûmetleriyle doğrudan doğruya münâsebetler sağlayarak, memleketlerini müstakil bir devlet hâline sokmak ve gemileri Sultan'ın emirleri hilâfına cenup sahilinde gümrük resimleri Mogador'dan daha ucuz olan bir limana getirmeğe matuftu. Vâdî Nûn Yahudileri ile Avrupalı tüccarların eski münâsebetleri ve XVIII. asır sonlarında bu havâlide (Mogador'da) vukua gelmiş olan birçok deniz kazaları bu siyâseti kolaylaştırarak, Bayrûk'a planını hıristiyanlarla müzakere edebilmesi için fırsat verdi. O, ilk olarak 1835—1836'da İngiltere'yi ve sonra 1837'den 1853'e kadar Fransa'yı bu işle ilgilendirmeyi denedi. Nihâyet 1859'daki ölümünden sonra oğullarının müzakerelere giriştikleri İspanya'ya Tetuân andlaşmasıyla bu sahillerde bir balıkçılık istasyonu kurmak imtiyazı verildi. O zamana kadar bu teşebbüsler, zikre değer bir netice vermemişti, Ûlâd Bayrûk'un nüfûzu oldukça ehemmiyetsiz görünüyordu ve yine Vâdî Nûn sahilleri gemiler için kâfi bir sığınak sağlamıyordu. Ancak 1876'dadır ki İngiliz Mackenzie, Cape Juby'de bir ticâret müessesesi kurdu, çok geçmeden bu, Vâdî Areksîs'deki Avgelmîm yakınında yerleşen hemşehrisi Curtis tarafından geliştirildi. Bunlar, bir seri keşiflerin, Sultan Mavlây al-Ḥasan'ı endişeye düşüren tecrübelerin başlangıcını teşkil etti. O, 1886'da cenuba bir sefer yapmağa karar verdi. Bu sefer, Tâzervâlt ve Vâdî Nûn'un boyun eğmesi ve İngilizlerin memleketi terketmesiyle son buldu. Büyük Ṣaḥrâ'da yabancı

aleyhtarlığı nüfûzu artmakta olan Murâbıt Şeyhi Mâ-ül-Ayneyn [b.bk.], bu sahillerdeki hıristiyan teşebbüslerini durdurmayı, kendi üzerine aldı. Ancak, onun ölümünden dört yıl sonra 1916'da İspanya Cape Juby'de yerleşti ve bir Alman denizaltısı, bu sıralarda Anti Atlaslarda Fransızların ilerleyişlerine karşı kabîlelerin direnişlerini idâre etmekte olan Mâ-ül-Ayneyn'in oğlu Mavlây Aḥmed al-Hayba ile ittifak aramak üzere bir hey'eti karaya çıkardıysa da bu gayret netice vermedi. Esâsen Vâdî Nûn artık Avrupalıların alâkalarını celbeden aynı sebeplere de mâlik değildi. Bayrûk'un kuvveti artık mevcut olmadığı gibi Fransızların Cenubî Cezayir ve aşağı medar mıntıkasındaki ilerlemeleri Sahrâ'dan geçen trafiğin tedrîcen azalmasına yol açtı ve Avgelmîm yavaş yavaş bütün ticârî ehemmiyetini kaybetti.

Siyâsî teşkilât. Vâdî Nûn'daki her kasaba kendine mahsus bir teşkilâta sâhipti: Bir reis ile eşrâftan meydana gelen bir meclis. Bu da hemen dâima monarşiye temâyül gösteren bir kabîle teşkilâtına bağlı idi. Ekseriyeti, bir ittifak sistemine dâhil bulunan kabîleler arasında Teknalar, sahil kabîleleri (Ait Camâl) ile dahildeki kabîleleri (Ait ʿAsmân veya Ait Bella) birbirinden ayırır.

İktisâdî hayat. Vâdî Nûn'da biraz hububat, üzüm ve tütün yetişir. Burada çıkan tütünün Cenubî Sûdan'da husûsî bir şöhreti vardır. Vâdî Nûn'da hurma ağaçları, incir, nar, portakal, Hind inciri (Mısır inciri) de bulunur. Arı kovanlarından nefis bal istihsal edilir. Memleketin esas zenginliği, yetiştirilen deve, at, sığır ve husûsiyle koyun ve keçidir.

Sanâyi iptidaî olup, bir kaç tane tüfek imalâtçısı ve Yahudi kuyumcular vardır. Balıkçılık Tekna'nın muayyen kabîleleri tarafından yapılır.

Avgelmîm ve Tigmart pazarları sâdece mahallî bir ehemmiyet taşırlar. En kayda değer panayırlar (*mûsem, amuggâr*) Asrîr, Ḳṣâbî ve Avgelmîm'inkiler olup, yerleşik halk ile göçebelerin yıllık mal mübâdelelerine imkân verir. Büyük Çöl transit ticâreti hemen tamamıyle kaybolmuştur.

Bibliyografya: Vâdî Nûn'un Avrupa ile münâsebetleri hasebiyle Fas'ın bu eyâletinin bibliyografyası çok ehemmiyetli olup, M. Funck Brentano'nun *Hespéris* (1930, XI, fasikül I—II)'indeki Garbî Büyük Çöl bibliyografyasında bulunur.—Şimâlî Afrika'nın klasik müverrih ve coğrafyacılarına (al-Bakrî, al-Idrîsî, Abu'l-Fidâ', İbn Ḫaldûn, Leo Africanus, Marmol) ilâveten burada yalnız en mühim eserleri zikrediyoruz. *Histoire du Naufrage et de la Captivité de M. de Brisson* (Geneva, 1789); R. Adams, *The Narrative of Robert Adams* (London, 1816); J. Riley, *Loss of the American brig Commerce* (London, 1817); F. D. B., *Naufrage du brick la Nossa Senhora-da-Conceiçao* (Lafond, *Voyages autour du monde et naufrages célèbres*, Paris, 1844—1847, VIII); Cochelet, *Naufrage du brick français la Sophie* (Paris, 1821); Davidson, *Notes taken during Travels in Africa* (London, 1839); Panet, *Relation d'un voyage du Sénégal à Soueira* (*Rev. marit. et Colon.*, 1850); Bou el Moghdad, *Voyage par terre entre le Sénégal et le Maroc* (*Rev. marit. et Colon.*, mayıs 1861); *El Vad Nun y Tekna segun Gatell* (*Rev. geograph. Commercial*, 1865); Jannasch, *Die deutsche Handelsexpedition 1886* (Berlin 1887); Douls, *Voyage d'exploration à travers le Sahara occidental et le Sud marocain* (*Bull. Soc. de Géogr.*, Paris, 1888, IX); A. Le Chatelier, *Tribus du Sudouest marocain* (Paris, 1891); P. Marty, *Les Tribus de la Haute Mauritanie* (Paris, 1915); R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc* (Paris, 1930).

(F. DE LA CHAPELLE.)

VÂDÎ YÂNA. [Bk. GUADIANA.]

VAFÂ. [Bk. VEFÂ.]

VÂFİR. [Bk. VÂFİR.]

VÂFİR. VÂFİR, arûzun dördüncü bahri olup, al-Ḫalîl (ölm. 175 = 791)'in arûz sisteminde ikinci dâirenin birinci bahri olarak yer almaktadır. Bu isimle adlandırılması tef'ilelerindeki hecelerin (*sabab* ve *vatad*) çokluğu ile ilgilidir (bk. msl. *Lisân al-ʿArab*, VII, 152, *vfr* maddesi; *al-Ḳâmûs* tercümesi, I, 144, *vfr*; *Tâc al-ʿarûs*, IV, 373, *vfr*, Küveyt tab'ı). Nitekim al-Ḫalîl, al-Aḫfaş (ölm. 207 = 822)'in, vezinlerin isimlendirilmeleri ile ilgili bir sorusunu cevaplandırırken, vâfir'in, tef'ilelerinin *vatad* bakımından zenginliği dolayısıyla bu isimle adlandırıldığını söylemiştir (bk. İbn Raşîḳ, *al-ʿUmda*, nşr. Muḥammed Muḥyi'd-dîn ʿAbd al-Ḥamîd, Beyrut, 1972, s. 136; al-Ḥâfiẓ al-Yaġmûrî, *Nûr al-ḳabas*, nşr. R. Sellheim, Wiesbaden, 1348 [1964], s. 71).

Vâfir'in, dâire sistemindeki aslî *şatr*'ı üç defa *mufâʿalatun*'dur. Aynı cins tef'ilelerden meydana gelmesi dolayısıyla al-Cavharî (ölm. 400 = 1009) onu, birinci grubu teşkil eden müfred bahirler (*al-mufradât*) arasına yerleştirir. Tatbikatta *şatr*'ının son tef'ilesi *mufâʿal* (: *faʿûlun*) şeklinde (: *al-ʿarûż al-maḫṭûf*) görülür. Vâfir'in iki arûzu ve üç *żarb*'ı vardır.

1. *mufâʿalatun mufâʿalatun faʿûlun*
   mufâʿalatun mufâʿalatun faʿûlun
2. *mufâʿalatun mufâʿalatun*
   mufâʿalatun mufâʿalatun
   mufâʿalatun mufâʿalatun
   mufâʿalatun mafâʿîlun

Tef'ilelerde görülebilen değişiklikler şunlardır: a. *Mufâʿalatun* yerine, lâm'ın kısa seslisini kaybetmesiyle *mufâʿaltun* (: *mafâʿîlun*) kullanıldığı sıkça görülür. b. Lâm'ın atılmasıyla seyrek olarak *mufâʿatun* (: *mafâʿîlun*) gelebilir. c. Lâm ve nûn'un kısa seslilerini kaybetmesiyle *mufâʿaltu* (: *mafâʿîlu*) şekli ise, pek seyrek görülür (*ʿArûż* ve *żarb* dışın-

da bâzan rastlanılan diğer değişiklikler için bk. *al-ʿİḳd al-farîd*, V, 452).

Vâfir, Arap şiirinde oldukça rağbet görmüş bir bahirdir. İslâmiyetten önceki şâirlerin elimizde mevcut şiirlerinde en çok kullanılan bahirler arasında bu bahir de vardır ve ṭavîl [b. bk.]'den sonra ikinci sırayı alır (bk. msl. *The Divan of the six ancient arabic poets*, nşr. Ahlwardt, London, 1870'te ṭavîl, 71 şiir ile en çok kullanılan bahir olarak başta gelmekte, bunu 35 parça şiirle *vâfir* tâkib etmektedir). Peygamber'in gözde şâiri Ḥassân b. Ṣâbit'in dîvânında (bk. *Dîvân*, nşr. H. Hirschfeld, Kahire, 1347 = 1929) mevcut 35 şiir de bu bahirdendir. Emevîler devrinin meşhur şâiri Ẕu 'l-Rumma'nın dîvânında yer alan 7 şiirin vezni de vâfirdir (bk. *Dîvân şiʿr Ẕi 'r-Rumma*, nşr. C. H. Macartney, Cambridge, 1919). Şiir mecmualarında da bu bahirden şiirlere sık sık rastlanır (bk. msl. *al-Aşmaʿiyat*, nşr. Aḥmed Muḥammed Şâkir, ʿAbdu Salâm Hârûn, Kahire, 1375 = 1955; on şiir).

Bu bahir, İran nazmında, sâdece arûza dâir eserlerde misâl olarak geçmekte olup (bk. msl. Şams-i Ḳays, *al-Muʿcam fî maʿâyir aşʿâr al-ʿAcam*, nşr. Mudarris Razavî, Tahran, 1327, s. 81 v.d.) Türk nazmında da görülmez.

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. İbn-ʿAbd Rabbihî, *al-ʿİḳd al-Farîd* (Kahire, 1365), V, 451 v.dd.; al-Cavharî, *Kitâb ʿarûż al-varaḳa*, el. yaz., Âtıf Efendi kütüp. nr. 1991, var. 1b-33b; al-Ṭahânavî, *Kaşşâf iṣṭilâḥât al-funûn* (Kalküte, 1862), II, 1473: Mohammed Ben Cheneb, *Tuḥfat al-adab fî mîzân aşʿâr al-ʿArab* (Paris, 1954), s. 38-41; *E I*, mad. VĀFIR; Nihad M. Çetin, *Arûz, Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1978), fasikül II, 189b v.dd.

(AHMED SUBHİ FURAT.)

VAFḲ. [Bk. VEFK.]

AL-**VAFRÂNÎ.** [Bk. VEFRÂNÎ.]

AL-**VÂH.** [Bk. VÂH.]

VÂH. AL-**VÂH** (cemi al-Vâḥât), Garbî Mısır'da bulunan bir grup vâhanın adı olup, bunlar üç tanedir: Birincisi Fayyûm'un karşısında yer alıp, Asvan'ın yüksekliğine erişir, vâhaların en genişidir ve birçok kasabayı içine alır; buradaki hurma ağaçları Mısır'daki en iyi hurmaları yetiştirir. İkinci vâha biraz daha küçük ve daha az kalabalıktır. Üçüncüsü vâhaların en küçüğü olup, Santarya kasabası buradadır. Bu mâlûmat Yâḳût tarafından verilmiştir. Maḳrîzî ise, iç ve dış olarak tesmiye ettiği bu vâhaları dörde iblâğ eder; onun zamanında Santarya Berber soyundan Sîva adını taşıyan ve Zenâta diline yakın bir lehçe ile konuşan 600 kişi kadar bir nüfûsa sâhipti. Vâhalardan şap ve göztaşı istihsal edilirdi; Kahire Eyyûbîleri tarafından timar (*muḳṭaʿ*) sâhiplerine yıllık olarak 1.000 kental (100.000 libre) şap ihraç etmeleri mecburiyeti yüklenmişti. Daha sonra bu durum ihmal edildi ve nihâyet kesildi. Bu vâhalardaki su kaynakları asit çeşnisinde olup, bunlardan çıkan su, sirke yerine kullanılır, diğer bâzıları ise ağız buruşturucu ve tuz lezzetindedir. Yirmi tane kadar su kaynağı vardır. Bâzı hastalıklar mıntıkavî ve humma umûmîdir. Burada hurma, zeytin, incir ağaçlarından meydana gelen ormancıklar ve üzüm yetişir. Söylendiğine göre, fevkalâde bir limon ağacından yılda 4.000 limon alınmıştı. Buranın münbitliği, nebatatçıların bir takım misâllerle verimliliğini belirttikleri Aurantiacea ile mukayese edilebilir. 339 (950)'da Nûbe [b. bk.] ordusu tarafından yağma edilen bu vâhalardan birçok da esir götürülmüştür.

Bibliyografya: Yâḳût, *Muʿcam*, IV, 873; Maḳrîzî, *Ḫiṭaṭ* (Bulak, 1270), I, 234; nşr. Wiet, IV, 113 v.dd. (*M.I.F.A.O.*, XLIX); Masʿûdî, *Murûc*, III, 50.

(CL. HUART.)

VAḪĀN. [Bk. VAHÂN.]

VAHÂN. VAḪÂN (Arapça'da Vaḫḫân), Pamir'in cenûbunda bir idârî bölge. Vaḫân, şarktan garba uzanan ve Amu-Derya (Panca) ile onun en cenup kaynağı olan Vaḫân-Darya nehirlerinin suladığı dar ve uzun bir vâdidir (bk. mad. AMU-DERYA). Amu-Derya boyunca Vaḫân'ın uzunluğu 67 mil, Vaḫân-Darya'nın (Langar-kiş'den Vaḫcîr geçidine kadar) uzunluğu ise 113 mildir; Efgan kaynakları, İşkâşim'den Sarḥadd'e kadar olan mesâfeyi 66 *kurôh* (22 fersah) olarak gösterir.

Vaḫân'ın cenûbuna doğru, Yukarı İndus memleketlerine çıkan müteaddit geçitlerin bulunduğu Hindu-Kuş silsilesi yükselir. Başlıca geçit olan Baroġil geçidi (3.788 m.) Citrâl'a çıkar. Vaḫân'ın şimâl yakasında dorukları 6.992 m. yüksekliğe kadar erişen Vaḫân (Nicolas II.) silsilesi bulunur. Garbî Vaḫân, Şugnân [b. bk.] hudutlarından girerek şimâl istikametine dönen Amu-Derya dirseğine kadar uzanır. Şarkta ise Vaḫân (Vaḫcîr yüksek vâdisi üzerinden) Çin toprakları ve Çakmak-ting gölü ile birleşir.

Vaḫân, geçen asrın sonlarında Rusların elindeki şimâl bölgesi ile İngilizlere âit cenup bölgesi arasında, bu iki mıntıka arasındaki teması kesen bir mânia gibi idi. Hududu tesbit eden 4 mart 1895'teki Rus-Efgan andlaşmasında hudut: a) Vaḫân'ın aşağı kısmında, Amu-Derya ırmağının yukarısındaki Langar-kiş'e kadar uzanır. Burada Amu-Derya'nın iki kaynağı birleşmektedir: Biri cenûb-i şarkîden (Küçük Pamir'den) Vaḫân ırmağı, diğeri şimâl-i şarkîden (Büyük Pamir'den) Pamir ırmağıdır; b) Langar-kiş'den itibâren hudut Pamir'in kaynağına (Zor-kul veya Victoria gölü) kadar bu nehrin mecrasını tâkib eder; c) Daha şark istikametinde hudut, tekrar zikzaklar çizerek Cenûbî Çin'e (Beyik geçidi yakınında) varır. Bu itibarla Efgan arâzisi Amu-Derya'nın sol yakası, bütünüyle Vaḫân-Derya vâdisi ve Pamir nehrinin sol yakasındaki bölge ile Ak-su'nun yukarı mecrasının küçük bir kısmını (Çakmak-kul gölü dâhil) içine alır.

Vaḫân'ın Efgan kısmı garptan şarka başlıca şu 7 idârî bölgeyi: Varg, Ürgand, Ḫandûd, Ḳal'a-yi Panca, Bâbâ-Tangî, Nirs-va-Şalak ve Sarḥadd (bu son köy 3.450 m. yükseklikteki Baroġil geçidinin eteğindedir), bir de, Vaḫân-Derya tarafından sulanan az nüfuslu Küçük Pamir arâzisini ihtivâ eder.

Efgan tarafında Vaḫân'da 3.500 kişilik halkıyla 64 köy ve Rusya tarafında 2.000 kişilik nüfusuyla 27 köy bulunmakta idi. Ahâli (Vaḫî'ler), büyük çoğunlukla mavi gözlü olmalarıyla VI. asırdan beri Çin'in dikkatini çekmiş olan İran dağlıları ırkı (Ġalca)'na mensuptur. Vaḫî lisanı İranî lehçe (Ġalca)'nin garip bir çeşididir. Vaḫî'ler, Rus tarafında, Tacikistan Muhtar Cumhuriyeti ahâlisinin bir kısmını teşkil ederler.

Sir Aurel Stein, âbidevî eserlerinde, „en müstakim geçiş yolu" Vaḫân geçidinin, Şimâlî Efganistan (Belh) yerleşik bölgeleriyle Çin Türkistanı yerleşik bölgeleri arasında çok eski zamanlardan beri ulaşımı sağlamak için kullanıldığı yolundaki görüşü desteklemektedir.

VII. asırdan itibâren Vaḫân eski Çin kaynaklarında Hu-mi, Poho gibi isimler altında devamlı zikredilmiştir (bk. Marquart, *Ērānšahr*, Berlin, 1901, s. 243 ve Ed. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux, indeks*). Hiuen Tsang, buranın yeşilimsi gözlü Ta-mo-si-t'ie-ti halkından (henüz tam olarak açıklanmamış şekli) ve büyük Budist *vihâra*'sıyla başkenti Hun-t'o-to (=Ḫandûd)'dan bahseder. 747'de Vaḫân meşhur Çinli General Kao-sien-če'nin Tibetlilere karşı askerî harekât sâhası olmuştur (bk. Ed. Chavannes, *ayn. esr.*, s. 152 v.d.). Arap müellifleri arasında Iṣṭaḫrî (Belḫî) Vaḫân'dan, kâfirler memleketi, misk gelen ve Amu-Derya'nın çıktığı yer olarak bahseder (bk. Iṣṭaḫrî, s. 279 v.d., 296; İbn Rusta, s. 91). Masʿûdî, *Murûc*, I, 213; *Tanbîh*, 64, Yukarı Amu-Derya ahâlisi: Avḫân (اوخان, okunuşu اوغان), Tubbat (Tibetliler) ve Ayġân (?) için „Türk" terimini kullanmaktadır. Marquart, İranlı Vaḫî'ler bakımından „Türk" teriminin sâdece onların hânedânını gösterdiği görüşündedir. Daha tafsilâtlı bilgi *Ḥudûd al-ʿÂlam*, *GMS*, 1937, s. 39, 63, 71, 86, 120 v.d., 325, 350, 360 v.dd.'nda verilmektedir. Burada kıralın ikamet yeri ve memleketinin başkenti Sikâşim (Işkâşim şeklinde düzeltilebilir)'e Vaḫân denilmektedir. Vaḫî'lerin mabet (but-ḫâna)'leri Ḫ-mdâz (Ḫundâd)'dadır ve „onun solunda" Tibetliler tarafından işgal edilmiş bir kale vardı. Samarḳandâḳ, ahâlisini Hindû, Tibetli ve Vaḫî'lerin teşkil ettiği Mâverâünnehr'deki tâbilerin en eski sınırı olarak kabûl edilmektedir.

Bibliyografya: Curzon, *The Pamirs* 1898², s. 32 ve harita; Comte Bobrinskoy, *Gortsi verkhovieve P'andia* (Moskova, 1908); Prens Masalsky, *Turkestan* (1913), s. 99-102 (P.P. Semenov'un *Russie* serisinden, XIX); *Tacikistan* (Taşkent, 1925), tür. yer. (Korzenewsky, Barthold, Semenov v.b. Tacikistan Sovyet Cumhuriyeti hakkında hâtıralar kolleksiyonu); Burhân al-Dîn Kḫân Ḫûşkakî, *Kattaġhan wa-Badaḫhshan*, Rusça tercüme (Taşkent, 1926), s. 149-170; Sir A. Stein, *Serindia*, 1921, I/III, 60-71 (eski Çin vesîkalarından nakiller); ayn. mll., *Innermost Asia*, 1928, II, 863-871 (eski kalıntılar: Ḫişâr kenarındaki Zangibâr, Yamçin kenarındaki Zamr-i âtaş-parast); ayn. mll., *On ancient Tracks past the Pamir*, *The Himalayan Journal*, IV, 1932 (ayrı basım, s. 1-26). Vaḫî'lerin lisanı hakkında bk. Geiger, *Grundriss d. iran. Phil.*, I/II, 290 v.dd. ve Grierson, *Linguistic Survey of India* (1921), X, 457-465; *İ A* mad. ŞUGNÂN.

(V. MINORSKY.)

VAHB B. MUNABBİH. [Bk. VEHB B. MÜNEBBİH.]

VAHBÎ. [Bk VEHBÎ.]

VAHHÂBÎYA. [Bk. VEHHÂBÎLER.]

VÂHİDÎ. [Bk. VÂHİDÎ.]

VÂHİDÎ. VÂḤİDÎ, Bîr ʿAlî Amâḳîn, Bâl Ḫâf ʿİzzân ve Ḫabbân adlı üç sultanlığa hükmeden bir Cenûbî Arabistan hânedânının adıdır. H. v. Maltzan (s. 222), elde ettiği bilgilere göre, bütün bu hânedâna âit olan bölgeleri iki gruba ayırmaktadır: Sâhil civârındaki Aşağı Vâḥidî, Greenwich'e göre 48°—48° 30' şark tûlü ve 14° şimâl arzı arasında olup iç kesimine ancak 2 saatte ulaşılır. Yukarı Vâḥidî, Greenwich'e göre 47°—47° 40' şark tûlü ile 14° 20'—14° 58' şimâl arzı arasında olup, C.v. Landberg (s. 180) sâhil bölgesi sınırları olarak, garpta Rās al-Ḳusaym ve şarkta al-Ḥuşâ al-Ḥamrā'yı göstermektedir. Böylece Vâḥidî hânedânı toprakları, ʿAvâlik ve Ḳuʿayṭî arâzisi arasında bulunmaktadır. Rās al-Ḳusaym'in bir saatlik şarkında denize dökülen ve Vâdî Ḥacr'in aşağı mecrasını teşkil eden Vâdî Mayfaʿ, Aşağı Vâḥidî bölgesine âittir. Buranın en belli başlı mevkii Cûl al-Şayḫ'dir. Kıyı bölgesi, Bîr ʿAlî ʿAmâḳîn ve Bâl Ḫâf ʿİzzân sultanlıkları arasında şu şekilde taksim edilmiştir: Birincisi al-Ḥuşâ al-Ḥamrā ile Rās al-Raṯl kıyı uzantısı arasındaki bölge, ikincisi de bu nokta ile Rās al-Ḳusaym arasındaki bölgedir. Vâdî Mayfaʿ, yazın ʿİzzân'da ikamet eden Bâl Ḫâf sultanına âit olmakla berâber, Bîr ʿAlî sultanının da orada mülkleri vardır. En mühim iki liman, yazın faydalanılan Bîr ʿAlî ile, kışın faydalanılan Macdaḥa'dır.

al-Ḥavṭa ile birlikte Vâdî ʿAmâḳîn, Vâdî Şere, al-Şuʿayb, al-Ḫanaka, Salmûn, Hadâ ve aynı adı taşıyan en önemli mevkî ile birlikte Ḫabbân, Yukarı Vâḥidî bölgesine âittir. Nuʿmân, Saʿd, Namara

ve Ḥimyar'a âit olan Bā ʿAvża, Āl Aḥmed, Āl Bā Serda, al-Ḳumūş ve al-Ẓiyāb Bedevî kabîleleri Vāḥidî bölgesine dağılmışlardır. Bilhassa vâdiler münbit ve verimli olup, buralarda hububat, hurma, bol miktarda tütün, çivit ve pamuk yetiştirilir. Dokumacılık bilhassa al-Ḥavṭa'da, doğramacılık ise Ḥabbān'da gelişmiştir. Ḥuşn al-Ġurāb ve Naḳab al-Ḥacar, Sabâ devrinden kalma mühim harâbelerdir.

1870 senesinde Sultan Hādî ile Türkiye arasında, iki liman şehri olan Bîr ʿAlî ve Macdaḥa'nin, burada karantina kurmak isteyen Türkiye'ye devir ve temliki için müzâkereler yapıldı. 1882'de Türkiye'nin Cenûbî Arabistan'da çok faâl bir halde bulunduğu sırada, Bîr ʿAlî ve Bāl Ḥāf sâhiplerini Türkiye'ye kazandırmak için İzzet Paşa vâsıtasıyla yapılan ikinci teşebbüste olduğu gibi, bu proje de İngiltere'nin karşı koyması netîcesinde gerçekleşmedi. Bāl Ḥāf sultanına, bu vesileyle Türk bayrağı verildi. Her hangi bir inkiyat bahis konusu olmaksızın, hutbede Osmanlı sultanının adı zikredildi. İngiltere, bütün ihtimâlleri önlemek için 30 nisan 1888'de Bāl Ḥāf ve Bîr ʿAlî sultanları ile himâye andlaşmaları yaptı. Bu andlaşmalar gereğince bu sultanlar, yıllık bir ödeme karşılığında İngiltere'nin rızâsı olmaksızın yabancı iktidarlarla hiçbir sûretle müzâkereye girmemeyi taahhüd ediyorlardı. Bu andlaşmalar, 15 mart 1895 ve 1 haziran 1896 tarihlerinde yenilendi.

Bibliyografya: J. R. Wellsted, *Reisen in Arabien*, Almanca şekli, E. Rödiger (Halle, 1842), I, 283 v.dd., 322 v.dd.; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien* (Berlin, 1846), VIII/1, 663; A. v. Wrede, *Reise in Ḥadhramaut* (nşr. H. v. Maltzan), Braunschweig, 1873, s. 160 v. dd.; H. v. Maltzan, *Reise nach Südarabien* (Braunschweig, 1873), s. 221 v.dd.; C. Landberg, *Arabica* (Leiden, 1897), IV, 67; (Leiden, 1898) V, 179 v.dd.; F. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England, Hamburgische Forschungen* (Braunschweig, 1916), I, 144, 37*-41*.

(A. GROHMANN.)

VAHİY. VAḤY (A.), [bir fikir veya emrin Allah tarafından bir peygamber'e ilhâm olunması. (ayrıca bk. madd. KUR'ÂN, MUHAMMED)]. Kelime, iştikak bakımından, Arapçaya akraba sâmî dillerden, Yahudi-Ârâmî'de "אזדי acele etmek", Habeşçe'de, *vaḥaya* "etrafını dolaşmak, gitmek, teşhis etmek" ile ilgilidir. Arapça'da, sür'atle işâret etmek, bir işte sür'at göstermek, yazı yazmak, elçi göndermek, gizlice bir şey söylemek v.s. gibi lügat mânası taşıyan *vaḥy*'in lâdinî mânası, *Kaşşāf iṣṭilāḥāt al-funūn*'a göre, *ilhām bi-surʿa* "sür'atle ilhâm" olarak belirtilmiştir. Fiilin, şâirler tarafından kullanılışı hakkında ise bk. *Lisān*, mad. *vḥy*. Dinî bir ıstılah olarak peygamberlere gönderilen ilâhî kelâm ve haber mânasındaki vahiy, veliler, san'atkârlar ve başkalarının *ilhâm* [b.bk.]'ları ile, aynı şekilde bilhassa vahyedilen şey demek olan *tanzîl*'den ve onun gökteki semâvî aslından [bk. ÜMMÜ'L-KİTÂB] vahiy indirmek mânasına gelen *inzāl*'den ayrılır.

Kur'ân'daki kullanılışı: a. *Kur'ân*'ın ilk nâzil olan sûrelerinden XCIX. sûrenin 4.-5. âyetlerinde, dünya, vahyin muhatabıdır: "O günde yeryüzü bütün haberlerini anlatacaktır, çünkü Rabbi ona [yere] o şekilde vahyetmiştir". XXVIII. sûre, 7. âyette vahiyde bulunulan Mûsâ'nın annesidir; al-Bayżāvî, bu ıstılâhı peygamberlik vahyinden ayırdetmek için onu ilhâm veya "rüyâda bildirmek" şeklinde îzah eder. Aynı şekilde XIX. sûre, 11. âyette *avḥā* fiilinin fâili Zakarîya ve mef'ûlü ise, halkıdır. Burada vahiy, *avmaʾa* ("îmâ etti, işâret etti") ile îzah edilmiştir. Istılâh, VI. sûre, 112. âyette husûsî bir tarzda kullanılmıştır: "Biz (peygamberlerin hepsine de) insan ve cin şeytanlarını böylece düşman yaptık. Onların bâzıları, aldatmak kasdiyle, diğerlerine yaldızlı birtakım söz (ler ve vesveseler) telkin ederler (*Yūḥī*)."

Şeytânî ilhâmı ifâde için kullanılan ıstılâh *visvās*'tır. Allah ile insanoğlu arasında, vâsıtasız veya melekler aracılığıyla vâsıtalı konuşma yolu vahiydir. Allah, bir vahiy ile veya bir perde arkasından, yahut bir elçi gönderip de kendi izni ile dileyeceğini vahyetmesi hâricinde hiçbir vâsıta ile hitâb edip insanoğlu ile konuşmamıştır (XLII, 51).

Allâh'ın melekler ile konuşmasına da vahiy denir: "Rabbin meleklere, şüphesiz ben sizinle berâberim, îmân edenlere sebat telkîn edin, diye vahyediyordu..." (VIII, 12).

b. Birçok bölümlerde *vaḥy* ile *avḥā* fiili önceki nebîlerden Nuh (XXIII, 27), Mûsâ (XX,13 v.d.; XXI, 7; VII, 160) ve Yûsuf (XII, 15) ile ilgilidir. "Biz, senden evvel de, yalnız kendilerine vahyettiğimiz erkekleri (peygamber olarak) gönderdik" (XXI, 7).

c. *Kur'ân*'da vahyin esas muhatabı Muhammed'dir (XIII, 30): ("Öncekiler gibi) seni de, kendilerinden evvel nice ümmetler gelip geçmiş olan bir ümmete, sana vahyettiklerimizi onlara okuman için gönderdik". "Doğru yolu bulmuşsam bu da Rabbimin bana vahyetmekte olduğu *Kur'ân* sâyesindedir" (XXXIV, 50).

Peygamber'in muâsırları ona vahiy gelmesine çok şaşırdılar: „içlerinden bir kişiye indirdiğimiz vahiy, insanlar (Mekkeliler) için şaşılacak bir şey mi oldu ki o kâfirler..." (X, 2). "Onlara de ki: Size, benim yanımda Allah'ın hazineleri var demiyorum. Ben, gaybı bilmem. Size, hakikaten ben bir meleğim de demiyorum. Ben, bana vahyedilmekte olandan başkasına uymam" (VI, 50). Ona böylece vahyolunan Allah'ın sözleri değiştirilemez: "Rabbinin kitabından sana vahyolunanları oku. Onun sözlerini değiştirebilecek yoktur" (XVIII, 27).

Peygamber'e gelen vahiylerin mâhiyetlerinin ilâhî oluşu, "o, kendisine *inzāl* edilen vahiyden başka bir şey değildir" (LIII, 4) âyetiyle te'kîd olunur. Vahyin doğruluğu ise şöyle ifâde edilir: "Allah adına yalan uyduran, yahut kendisine hiçbir şey vahyedilmemişken, bana da vahiy indi, diyenden daha haksız ve tehlikeli kim olabilir?" (VI, 93). Peygamber, bu yüzden Rabbinin ona vahyettiğinden başka hiçbir şeye uymamakla emrolunur (XXXIII, 2; XLIII, 43). "O, hiçbir yiyeceği yasak etmez, zîrâ kendisine vahyolunanlar arasında böyle bir nehiy yoktur" (VI, 145).

d. Vahyin muhtevâsı ve gayesi, çeşitli şekillerde târif edilmiştir (ayrıca bk. MUHAMMED). Āl ʿİmrān kıssasının akışı bir ara şu âyet ile kesilir: "Bunlar sana vahyetmekte olduğumuz gayb haberlerindendir" (III, 44). Yûsuf kıssası, Peygamber'e şu âyet ile bildirilir: "Biz sana bu *Kur'ân*'ı (bu sûreyi) vahyetmek sûretiyle kıssaların en güzelini anlatacağız. Halbuki sen, daha evvel bundan elbet haberdar olmayanlardandın" (XII, 3). Peygamber'in İbrâhim Nebî'nin dinine uyması, ilâhî vahyin netîcesidir (XVI, 123); aynı şekilde, *Kur'ân*'ı dinleyen cinler hakkındaki bilgisi (LXXII, 1) ve insanoğlunun yaradılışı sırasında meleklerin birbirleriyle münâzara ve münâkaşa ettiklerini bilmesi (XXXVIII, 69 v.d.) yine vahiy sebebiyledir.

Kur'ân'ın vahyedilmesinin sebebi, VI. sûrenin 19. âyetinde zikredilir: "Bana bu *Kur'ân*, sizi ve (sizden sonra ona) erişenleri *inẕār* (gelecekteki tehlikeleri anlatarak îkaz) etmem için vahyolundu".

Kur'ân'da vahyin muhtevâsını ifâde için çeşitli tâbirler kullanılmıştır: "Ve sana da hak ve kendinden evvelki kitapları tasdik edici... olarak Kitâb'ı gönderdik" (V, 48; krş. XXXIX, 2, 41; XXXII, 3; XXIII, 70; XVII, 105; VI, 92 v.s.). "İşte bunlar, o hikmet dolu kitabın âyetleridir ki (herbiri) iyilik edenler için bir hidâyet ve rahmettir" (XXI, 2-3). *Ṭā, Sīn*. Bunlar *Kur'ân*'ın (hak ile bâtılı) apaçık gösteren bir kitabın âyetleridir ve mü'minler için bir hidâyet ve müjdedir" (XXVII, 1-2). "Biz onlara, îmân edecek herhangi bir kavme hidâyet ve rahmet olması için bir ilme dayanarak tafsîl ettiğimiz bir kitap getirdik" (VII, 52). "Böylece sana da emrimizden bir ruh vahyettik. Halbuki (daha önce sen) kitap nedir, îman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediklerimizi hidâyete eriştirmek için bir nur yaptık" (XLII, 52).

Bundan başka vahiy şu mânaları taşır: ilim (III, 61; II, 115, 140), hikmet (XVII, 39), hidâyet (XLV, 2; VII, 52 v.s.), şifâ (XLI, 44), nur (IV, 174; XLII, 52).

Peygamber'in sîresi ile ilgili kaynaklardan vahyin inzâl şekilleri husûsunda şu mûtâlar çıkartılabilir: Vahiy, başlangıçta, gerçekteki hâdiselerin önceden idrâk edildiği rüyalardan ibârettir (İbn Hişām, s. 151: Ṭabarî, *Tafsîr*, XXX, 138; İbn Saʿd, I/1, 129). Daha sonra bu rüyalarda görülenler aynen husûle gelir. ʿĀʾişa *ifḳ* hâdisesi diye bilinen ve şahsına karşı yapılmış bir iftira dolayısıyla şüphe altında iken, mâsum olduğunu, Peygamber'e rüyada vahyetmesi için Allah'a dua etmişti (Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 197; Buḫārî, *Tafsîr*, sûre 24, bâb 6).

Peygamber'e Cebrâil'in "ben Cibrîl'im" diyerek göründüğü ilk vahiy hâdisesi Ḥirāʾ dağında cereyan etmişti. Peygamber, bunun üzerine Ḫadîca'ye koşup "Beni ört" diye seslenmişti (LXXIII, 1 veya LXXIV, 7).

Kur'ân'ın ilk nâzil olan kısmı, Peygamber'in inzivâya çekildiği ramazan ayında Cebrâil'in gelip, "oku!" diyerek gösterdiği bir kumaş parçası üzerinde yazılı olan XCVI. sûredir. Muhammed itiraz edip, okuma bilmediğini söyleyince, Cebrâil, onu göğsünde öyle sıkmıştı ki Peygamber boğulacak gibi oldu. Üçüncü tekrarda, Cebrâil'in tebliğ ettikleri Muhammed'in aklında kaldı.

Bundan sonra vahiy inzâlinde bir duraklama (*fatra*) oldu. Bu devrede Muhammed canına kıymayı düşünecek derecede bunalmıştı (Ṭabarî, nşr. de Goeje, I, 1150; İbn Hişām, s. 156, 166; İbn Saʿd, I/1, 131). Bu duraklama LXXIV veya XCIII. sûrelerin inzâli ile sona erdi.

Vahiy getiren melek Peygamber'e aslî şekliyle veya insan sûretinde ve başkalarına da sâdece insan sûretinde gözüküyordu (Buḫārî, *Faḍāʾil al-Kurʾān*, bâb 1; İbn Hişām, s. 154, krş. 156; Abū Nuʿaym, s. 69). Bir bakıma, göğe çıkış [bk. MİʿRÂC] ve gece yolculuğu (*İsrā*) da birer vahiy telâkki edilebilir. Vahiyler, *Kur'ân*'da zikredilir: "O gönderilen, vahiyden başka bir şey değildir; onu, müthiş kuvvetlere mâlik, akıl ve fikir bakımından olgun olan Cebrâil öğretti. Hemen (kendi sûretine girip) doğruldu. O, en yüksek ufukta idi. Sonra yakınına gelip iyice yaklaştı, öyleki iki yay kadar yahut daha yakın oldu ve Allah'ın kuluna vahy ettiği neyse onu vahyetti. Onun gördüğünü kalbi yalanlamadı. Şimdi siz onun bu gördüğüne karşı onunla mücâdele mi edeceksiniz? Onu bir defasında da *Sidrat al-müntahā*'nın yanında gördü... (Peygamber'in) gözü (ondan) ayrılmadı; onun ötesine de kaymadı. Hakikaten o, Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını gördü" (LIII, 4-14, 17-18).

"Şüphesiz o, çok şerefli bir elçinin getirdiği kelâmdır çetin bir kudrete mâlik olan o elçi, Arşın sâhibi (Allah) nezdinde çok itibarlıdır. Orada kendisine itâat olunandır, bir emîndir. Sizin bu bildiğiniz ve tanıdığınız kişi bir mecnun değildir. Andolsun o, Cebrâil'i aslî şekliyle apaçık ufukta görmüştür" (LXXXI, 19-23).

Bununla berâber diğer sûrelerde vahiy, işitme yoluyla vâki olmuştur: "Onu acele (kavrayıp ezber) etmen için (Cebrâil vahyi iyice bitirmeden) dilini onunla hareket ettirme. Onu (içine) yerleştirmek ve (sana) okutmak şüphesiz bize âittir. Şu hâlde biz onu okuduğumuz vakit sen onun kırâatine uy. Sonra onu açıklamak da bize âittir" (LXXV, 16-19).

Ayrıca *Kur'ân*'ın bütününün ifâdesinde Allah tarafından sık sık tekrarlanan *ḳul* (" de ki") lafzı, onun işitme yoluyla gelen bir vahiy olduğunu düşündürür.

Peygamber'in işiterek vahiy alması husûsunu ilgilendiren teferruat, sîrede ve bilhassa hadîsde bulunmaktadır.

a. Vahiylerin gelişini Peygamber nasıl farkediyordu? 1. "Bâzan o bir çıngırağınkine benzer bir sesle gelir ki bu en zahmetlisidir. Vahyin inmesi bitince, ben, söylenenleri hemen hatırlarım. Bâzan insan (*racul*) sûretinde bir melek gelir ve benimle konuşur. Ben de onun söylediklerini hatırımda tutarım" (Buḫārī, *Bad' al-vaḥy*, bâb 2; *Bad' al-ḫalḳ*, bâb 6; Muslim, *Fażā'il*, 87; Tirmiẕī, *Manāḳib*, bâb 7; Nasā'ī, *İftitāḥ*, bâb 37; Mālik, *Muvaṭṭa'*, *al-Vuzū' li-man massa'l-Kur'ān*, nr. 7; Aḥmed b. Ḥanbal, II, 222; VI, 158, 163, 256 v.d.).

2. Bu hadîsin bir başka rivâyetinde Peygamber şöyle der: "Bâzan bana onu (vahyi) tevdî eden, genç bir adam (*al-fatā*) sûretinde gelir" (Nasā'ī, *İftitāḥ*, bâb. 37).

3. Resulullah, yüzünün yakınında arı vızıltılarına benzer bir ses işitti; işte bunun üzerine ona XXIII. sûrenin ilk on âyeti nâzil olmuştu (Tirmiẕī, *Tafsīr*, sûre XXIII, hadîs 1; Aḥmed b. Ḥanbal, I, 34).

4. Resulullah, vahyin şiddetiyle, onu ezber etmek için dudaklarını kımıldatırdı. Fakat, LXXV. sûrenin 16. âyeti nâzil olduktan sonra, Cebrâil ayrılıp gidinceye kadar, onu dinlemiş ve sonrada işittiğini tilâvet etmişti (Buḫārī, *Tavḥīd*, bâb 43; Nasā'ī, *İftitāḥ*, bâb 37; Ṭayālisī, nr. 2628).

5. " ... 'Abd Allāh b. 'Omar rivâyeti üzre: Peygamber'e, vahiy geliyor mu? diye sordum; şöyle cevap verdi: Evet, mâdenî bir eşyaya vurulduğunda çıkan sese benzer sesler işitiyorum (krş. yk. 1. bend). Sonra susup dinliyorum ve her def'asında (duyduğum ağrıdan dolayı) öleceğimi sanıyorum" (Aḥmed b. Ḥanbal, II, 222).

b. Vahiyler başkaları tarafından nasıl farkedilirdi? 1. Vahiy sırasında soğuk günlerde bile Peygamber'in alnında ter belirirdi (Buḫārī, *Bad' al-vaḥy*, bâb 2; *Tafsīr*, sûre XXIV, bâb 6; Muslim, *Fażā'il*, nr. 86; Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 58, 103, 197, 202, 256 v.d.; krş. III, 21; ayrıca bk. yk. a. 1)

2. Peygamber başını örter, benzi kızarır, uyuyan bir kimse gibi soluk alır, yahut genç bir deve gibi hırıltılı sesler çıkarırdı; bir müddet sonra kendine gelirdi (Buḫārī, *Ḥacc*, bâb 17; *'Umra*, bâb. 10; *Fażā'il al-Kur'ān*, bâb 2; Muslim, *Ḥacc*, nr. 6; Aḥmed b. Ḥanbal, IV, 222, 224).

3. Peygamber'in benzi atardı (*tarabbada lahu vachuhu*: Muslim, *Ḥudūd*, nr. 13, 14; *Fażā'il*, nr. 88; Aḥmed b. Ḥanbal, V, 317 v.d., 320 v.d., 327; *mutarabbid*[an]: Ṭabarī, *Tafsīr*, XVIII, 4; *tarabbud*[u] *cildihi*: Aḥmed b. Ḥanbal, I, 238 v.d.; *tarabbada li-ẕālika casaduhu va vachuhu*: Ṭayālisī, nr. 2667).

4. Onun üzerine baygınlığa (*ṣubāt*) benzer bir hal ile kendinden geçerdi (Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 103).

5. "Bunun üzerine Resulullah ona ('Oṣmān b. Maẓ'ūn'a) doğru dönerek oturdu. Konuşurlarken Resulullah bir müddet semâya baktı; az sonra aşağıya sağ tarafına doğru gözlerini indirdi ve onun bakışlarını tâkib eden arkadaşından başka yöne doğru döndü ve 'Oṣmān oturmuş bakıyorken o kendisine söylenen bir şeyi anlamak istercesine başını salladı. Maksadına erişip kendine söyleneni anlayınca Peygamber'in bakışları yeniden semâya doğru döndü..." (Aḥmed b. Ḥanbal, I, 318).

6. "Peygamber'e bir vahiy geldiği zaman bu kendisine o kadar zahmet veriyordu ki bizler bunu fark edebiliyorduk. O vakit arkadaşlarından ayrılır ve geride kalırdı. Büyük bir zahmetle karşılaştığı için, başını gömleği ile örtmeğe çalış(ır)dı..." (Aḥmed b. Ḥanbal, I, 464).

7. Zayd b. Ṣābit şöyle dedi: "Peygamber'in yanında bulunduğum sırada onu *sakīna* [b. bk.] kapladı. Onun dizi benimkine öyle bastırdı ki, bacağım kırılacak sandım. Bu hâli düzeldiği zaman bana şöyle dedi: Yaz, ve ben IV. sûre 97. âyeti kaydettim" (Aḥmed b. Ḥanbal, V, 184, 190 v.d.; Abū Dāvūd, *Cihād*, bâb 19).

8. 'Abd Allāh b. 'Amr şöyle dedi:" al-Mā'ida sûresi Resulullah'a, devesine binmiş gidiyorken nâzil oldu. Hayvan buna daha fazla dayanamadı. O derece ki Peygamber devesinden inmek zorunda kaldı" (Aḥmed b. Ḥanbal, II, 176; Asmā' bint Yāzīd'in rivâyet ettiği benzeri diğer bir hadîs için bk. Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 455, 458; aynı mâhiyette bir başka hadîs için bk. İbn Sa'd, I/ 1, 131).

c. Peygamber'e vahyin hangi hallerde geldiği. 1. Peygamber'e vahiy, aşağıdaki hususlarda doğrudan doğruya veya dolayısıyla fikri veya kararı sorulduğunda gelmiştir: *'Umra* (Buḫārī, *Ḥacc*, bâb 17; yk. bk. bâb 2) sırasında koku (*'ıtr*) kullanmak; bir gazâ sırasında evde kalmak için özür beyan etmek (Abū Dāvūd, *Cihād*, bâb 19; Aḥmed b. Ḥanbal, V, 184); iyiden (*ḫayr*) kötünün (*şarr*) zuhur edip etmeyeceği mes'elesi (Aḥmed b. Ḥanbal, III, 21; Ṭayālisī, nr. 2180);

hanımlarının ihtiyaçlarını Medine kenarında te'min etmelerine müsâade edilip edilmediği (Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 56); 'Ā'işa'nin berâati mes'elesi (Buḫārī, *Tafsīr*, sûre XXIV, bâb 6; Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 103, 197); bir kişinin şâhit olduğu bir zinâ hâdisesi sonunda boşanma (Ṭayālisī, nr. 2667) ve *ẓihār* (Ṭabarī, *Tafsīr*, XVIII, 2 [; *ẓihār* ıstılâhı için bk. Ö. N. Bilmen, *Hukuḳ-ı islâmiyye ve ıstılâhât-ı fıḳhiyye ḳamusu*, İstanbul, 1950, II, 188]).

2. Peygamber binek hayvanı üzerinde iken bk. (yk. bk. 8; Ṭabarī, *Tafsīr*, XXVI, 39), başı yıkanıyorken (Ṭabarī, *Tafsīr*, XVIII, 2), sofrada yemek yiyorken (Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 56) ve minberde hutbede iken (Aḥmed b. Ḥanbal, III, 21) kendisine vahiy gelmişti.

d. Bu vahiyler, her zaman tebliğ edilmezdi, edilse bile onlar *Kur'ân*'ın birer bölümleri değildiler [yâni, *Kur'ân*'a idhâl edilmek üzere gönderilmemişlerdi] (krş. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 256, 261), msl. iyiden (*ḫayr*) kötünün (*şarr*) zuhûr edip etmediği husûsunda Peygamber'in verdiği cevap (Aḥmed b. Ḥanbal, III, 21; Ṭayālisī, nr. 2180); hanımlarının şehirden ayrılmaları husûsunda verilen müsâade (Aḥmed b. Ḥanbal, VI, 56), zinâya verilen cezâ (Aḥmed b. Ḥanbal, V, 317 v.d., 320 v.d., 327, *āyat al-racm* değil), *Li-'ān* hakkındaki müsâade (Ṭayālisī, nr. 2667 [; ıstılah için bk. Bilmen, *ayn. esr.*, II, 189]).

Görebildiğim kadarıyle vahiy mefhûmu mühim münâkaşalar ortaya çıkarmamıştır. al-İcī ve onun eserinin şârihi al-Curcānī, "vahyin peygamberlere mahsus bir Allah vergisi olduğunu ve bu vâsıtayla peygamberlerin melekleri cismanî bir şekilde gördüklerini ve vahiy vâsıtasıyla onların sözlerini işittiklerini" ileri süren feylesoflara karşı çıkmışlardır. Herkesin uyku esnâsında gördüklerini, peygamberlerin uyanık iken gördükleri husûsu inkâr kabûl etmez. Yâni onlar, ruhları cismanî meşguliyetlerden âzâde olduğu ve kolayca kudsî âlem ile (*'ālam al-ḳuds*) irtibat kurabildikleri için, söyledikleri sözler, gerçekte vâki olan hâdiselere uygun fikirleri ifâde eden, şiire benzeyen sözlerle hitâb eden kimseler (melekler) görürlerdi. Çoğu defa bu husûsî hâl, onlarda kolayca harekete geçebilen teşekkül etmiş bir meleke hâline gelir. al-İcī'ye göre, feylesofların kendi görüşlerine uygun düşmeyen bu vahiy nazariyesi yanıltıcıdır. Nitekim feylesoflara göre melekler, bilhassa cismanî varlıklara mahsus, işitilebilecek konuşmaları olmayan birer rûhî varlık oldukları için görülemezler. Bu sebeple feylesofların nazariyesi vahyi, hasta ve mecnun kimselerin dudaklarından dökülen sözler kadar bile gerçekte temeli olmayan hayaller şeklinde îzah eder. Bununla berâber içimizden biri, neyin doğru ve mâkul olduğuna kendi kendine hükmedip emir ve nehiyde bulunsa idi, o, bu sebeple bir peygamber sayılamazdı.

Şu hâlde, [feylesofların iddiâ ettiği gibi] "verdiği emir ve nehiyleri, hiçbir temeli bulunmayan hayâllere dayalı bir kimse nasıl peygamber olabilir?" (*Mavāḳif*, s. 172 v.d.).

Bibliyografya: İbn Hişām, *Sīra* (nşr. Wüstenfeld), s. 150 v.d.; İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt* (nşr. Mittwoch), s. 126 v.dd.; Ṭabarī (nşr. de Goeje), I, 1146 v.dd.; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 21 v.d.. J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, s 67 v.d.. Hadîs koleksiyonları için bk. Wensinck, *Handbook*, s. 162[b], 163[a]; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Muḥammed* (Berlin, 1861), I, 207 v.dd.; 1865, III, s. XVIII v.dd.; W. Muir, *The Life of Moḥammad* (Edinburgh, 1912); F. Buhl, *Das Leben Muḥammeds* (Leipzig, 1930), s. 134 v. dd.; T. Andrae, *Die Person Muhammeds* (Upsala, 1917), s. 311; ayn. mll., *Mohammed* (Göttingen, 1932), s. 77 v.dd., G. Hölscher, *Die Propheten* (Leipzig, 1914); O. Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung* (Leipzig, 1898); Abū Nu'aym Aḥmed b. 'Abd Allāh al-Iṣbahānī, *Dalā'il al-nubuvva* (Haydarâbâd, 1320), s. 68 v.dd.; al-Rāġib al-Iṣbahānī, *al-Mufradāt fī ġarib al-Kur'ān* (Kahire, 1324), s. 536 v.d.; 'Aẓud al- Dīn al-İcī, *Kitāb al-Mavāḳif* (nşr. Soerensen), Leipzig, 1848, s. 172 v.dd.; Muḥammed 'Alā b. 'Alī al-Taḥānavī, *Kitāb ḳaşşāf iştilaḥāt al-funūn* (Kalküte, 1862), s. 1523.

(A. J. WENSINCK.)

VAHŞÎ BÂFKÎ. [Bk. VAHŞÎ BÂFKÎ.]

VAHŞÎ BÂFKÎ (?-1583), İran edebiyatının lirik şâirlerinden ve Safevî devri ediplerinin en meşhurlarından biridir. Şah İsmail I. devrinin son yıllarında, Yezd'e bağlı ve ona 100 km. kadar uzakta bulunan Bāfḳ kasabasında dünyaya geldi. Onun, Kirman'a bağlı Baft kasabasından gösterilmesi, büyük bir ihtimalle Bāfḳ'ın, Bāft ile karıştırılmasının neticesidir. Doğum tarihi kesin olarak belli değildir. Hakkında bilinenler, tarihî hâdiselerle karşılaştırıldığı takdirde onun, Şah İsmail'in ölüm tarihi (930 = 1524)'nden önce dünyaya geldiği tahmin edilebilir. Asıl adı Muḥammed'dir. Lekabı ise, Faḫr al-Zamānī (*Mayḫāna*, s. 181)'ye göre Şams al-Dīn; Avḥadi-i Kāzarūnī ('*Urafāt al-'āşiḳīn*, bk. *Dīvān-ı Vaḥşī*, nşr. Ḥusayn-i Naḫa'ī, Tahran, 1338, önsöz, s.3)'ye göre de Kamāl al-Dīn'dir. Ömrünün büyük bir kısmını Yezd'de geçirdiği için *Yazdī* nisbesiyle şöhret bulmuş olup, mahlası, bilindiği gibi „Vaḥşī" dir (*Tārīḫ-i 'ālam ārā'-i 'Abbāsī*, Tahran, 1350 hş., I, 181; Āzar, *Ātaşkada*, Tahran, 1337-1338 hş., II, 634 v.d.; Hidāyat, *Mulḥaḳāt-ı Ravżat al-ṣafā'*, Tahran, 1339 hş., VII, 572; krş. J. Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968, s. 297). Bâzı tezkirelerde

"Mavlānā", „Molla" unvânı ile de anılan şâirin, „Vaḥşî" mahlasını ne maksatla kullandığı kesin olarak bilinmemektedir. *Mayḫāna*'deki mâlûmâta (s. 181 v.d.) göre bu mahlası, şâir ağabeyisinin aynı mahlası taşımış olması ve bir beyti dolayısıyla Yezd emîrinin kendisine Vaḥşî diye hitap etmesi üzerine almıştır. Bunun, kaba ve çirkin yüzü, kel başı dolayısıyla veya bu sebeple insanlardan kaçması netîcesinde kendisine verilmiş olması ihtimali de vardır. Nitekim gerek kendisi, gerekse onu hicvedenler, şâirin bu vasıflarını sık sık dile getirmişlerdir (*Dîvān*, s. 283, 287, önsöz, s. 31 v.d.; krş. *Mayḫāna*, s. 183; *Âtaşkada*, III, 1278).

Mayḫāna'de kaydedildiği gibi (s. 184), onun 52 yaşında değil, aksine en azından 62 yaşında öldüğünü söylemek imkân dâhiline girer (*Ravżat al-ṣafā'*, VIII, 572; krş. *Dîvān*, s. 273/1, 278/2, 282/13, 286/10, 289/18 ve önsöz s. 15-17). Şâirin hayatı, âilesi ve çevresi hakkında çok az şey bilinmektedir. Vaḥşî'nin „Murādî" veya kendisi gibi „Vaḥşî" mahlaslı bir kardeşi olduğu ve onunla birlikte hem şâir, hem de âlim olan Şaraf al-Dîn ʿAlî-i Bâfkî'nin yanında tahsil yaptığı, bu zatın yetişkin talebelerinden biri olduğu (*ʿUrafāt al-ʿāşiḳīn, Dîvān*, önsöz s. 5), ilk gençlik senelerinde ağabeyi ile birlikte köyünü terkedip Yezd'e, oradan da Kāşān'a geldiği, burada okul idareciliğine getirilip öğretmenlik yaptığı (*Dîvān*, s. 113/13; krş. *Mayḫāna*, s. 181), bir ara Irak'a geçip fazla kalmadan Bandar-i Hurmuz (Carūn)'e döndüğüne işâret ettiği (*Dîvān*, s.279/3-4), sonra tekrar Yezd'e gelip, oradan Taft kasabasına geçtiği, burada Yezd Emîri Mîr-i Mîrân Ġiyāş al-Dîn Muḥammed'in hizmetine girdiği, adı geçen emîre daha yakın olabilmek kasdı ile Yezd'e dönüp orada yerleştiği, 7 aylık kısa bir süre hâriç bütün ömrünü burada geçirdiği (*Dîvān*, s. 279/10-12; *Mayḫāna*, göst. yer.; *Âtaşkada*, II, 634 v.d.; *Ravżat al-ṣafā'*, VIII, 572; *Tārīḫ-i ʿālam ārā'-i ʿAbbāsî*, I, 181; Browne, IV, 181), geçimini te'min etmek için şiir söylemeğe yönelip (*Nāẓir u Manẓūr, Dîvān*, s. 427/16-19, 428/1, 7, 18, 429/2-3), büyükleri ve emîrleri övmek zorunda kaldığı (*Dîvān*, s. 203/3-7, 247/10, 285/10-16), fakirlikten sık sık şikâyet ettiği (*Dîvān*, s. 249/10,12, 277/12 v.d., 278/3-4, 279 v.d., 283/1-3, 284/4, 287/3-4; krş. s. 203 göst. yer.; *Dîvān*, s. 269/20, 271/20-21, 272/1) belirtilmektedir. *Dîvān*'ında yer alan bir manzûmeden (s. 301-302), kendisinin Şāh Niʿmat Allāh Valî'nin türbesini ziyâret için Māhān'a ve oradan da Kirman'a gittiği çıkarılabilirse de, *Safīna-i Ḫōşgū*'da ve ona dayanan eserlerde, Hindistan'a gittiğine dâir verilen bilgiler gerçekle bağdaşmamaktadır. Şâirin san'at hayatına ne zaman atıldığı da kesin olarak belli değildir. Faḫr al-Zamānī-i Ḳazvînî onun, kardeşinin ölümünden sonra şiir söylemeğe başladığını nakletmektedir. Ağabeyinin ölümü üzerine söylediği mersiye (*Dîvān*, s. 327 v.d.), onun oldukça yetişmiş bir şâir olduğunu göstermektedir. Ayrıca o, şâirliğin geçer akçe olduğunu bilerek şiir söylemeğe yöneldiğini de ifâde etmiştir (*Mayḫāna*, s. 182). Bütün bunlar Vaḥşî'nin erken yaşta şiir yazmaya başladığını te'yid eder mahiyettedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Vaḥşî, fakirlik içinde boşuna ve iş tutmadan (*Dîvān*, s. 431/6-8, 459/17, 488/5-11; krş. *ayn. esr.*, s. 131/13-15, 138/1-2 v.d., 361/7 v.d.) ömrünü sürdürdükten sonra 991 (1583) senesinde öldü (*Mayḫāna*, s. 184; *ʿUrafāt al-ʿāşiḳīn*; *Dîvān*, önsöz, s. 4; *Natā'ic al-afkār*, s. 733; krş. Browne, *Tārîḫ-i adabî-i Îrān*, IV, 181) ve Yezd'in bugün Pîrburc diye anılan mahalle mezarlığına gömüldü (*ayn. esr.*, göst. yer.; krş. *Dîvān*, önsöz, s. 27 v.d.) ve can çekiştiği sırada söylediği kabûl edilen bir gazelinde (*Mayḫāna*, s. 183 v.d.), „*Nāẓir u Manẓūr*" adlı mesnevisini 966 hicrîde bitirdiği zikredildiğine göre, *Taẕkira-i Ḥusaynî*'de şâirin ölüm tarihi olarak gösterilen 961 rakkamı yanlıştır.

Bâzı kaynak ve araştırmalarda Vaḥşî'nin 2 talebesinin ve çok sayıda çağdaşının adı geçer: Talebelerinden biri, kendisine çok bağlı olan sevgilisi tarafından öldürülen Ḳāsim Beg Ḳasamî'dir (*ʿUrafāt al-ʿāşiḳīn, Dîvān*, önsöz, s. 4; krş. s. 65 v.d.). Bunun ölümü üzerine Vaḥşî, gayet hazin bir mersiye söyliyerek (*Dîvān*, s. 313) adını yaşatmıştır. Diğer talebesi Şirâzlı şâirler arasında zikredilen Ẓuhūrî adındaki şâirdir (*Dîvān*, önsöz, s. 66). Vaḥşî Mîr-i Mîrân Ġiyāş al-Dîn Muḥammed'e yaklaşmakla birçok kimsenin kıskançlığını üzerine çekmiş ve çağdaşı birçok şâirle mücâdele etmek zorunda kalmış (*Dîvān*, s. 173, 307, 359, 373-378; *Mayḫāna*, s. 614, not 1; *Âtaşkada*, III, 1275, not 1; krş. *Dîvān*, önsöz, s. 77-86) ve sonunda kuvvetli hicivleriyle onları susturmuştu (*ayn. esr.*, göst. yer.). Ancak Ġażanfar-i Gulcārî tarafından söylenen ve *Âtaşkada* (III, 1278)'de nakledilen bir hicviyede, Vaḥşî ile ağabeyinin eski kitaplarda gördükleri her şiiri intihal yolu ile aldıkları ve kardeşçe paylaştıkları iddia edilir ise de, bu ancak bir yakıştırmadan ibâret olmalıdır (aş. bk.).

Eserleri: Vaḥşî'nin bize kadar gelen eserleri, *Dîvān*'ı ile mesnevîlerinden ibârettir. Taḳî al-Dîn Avḥadi-i Balyānî (Kāzarūnî) tarafından 9 bin beyit olarak tesbit edilen külliyâtı (*ʿUrafāt al-ʿāşiḳīn, Dîvān*, önsöz, s. 4) muhtelif nâşirler tarafından Tahran'da „*Dîvān-ı kāmil-i Vaḥşî*" ve başka adlar altında müteaddit defalar basılmıştır (*Fihrist-i kitabhā-yi çāpî-i Fārsî*, Tahran, 1352, I, 1592 v.d., 1566). Son baskısı, Ḥusayn-i Naḫaʿî tarafından ilâvelerle ve Tahran'da (1355 hş.) „*Dîvān-i kāmil-i Vaḥşî-i Bāfḳî*" adı altında ve oldukça iyi bir önsözle birlikte 9.111 beyit olarak neşredilmiştir. Gazelleri kendisinin şâirliğini belgeliyen aşk dolu orijinal şiirlerdir (aş. bk.). *Dîvān*'ındaki gazel sayısı 397 olup, 2.366 beyitten ibârettir. Diğer nazım şekillerine nazaran o kadar başarılı sayılmayan kasîdelerinde, Peygamber'i, ʿAlî'yi ve 8. imam ʿAlî Riżā ile 11. imam al-Ḥasan al-ʿAskarî yanında, daha çok mîr-i mîrân unvânı ile tanınan Yezd emîri Ġiyāş al-Dîn Muḥammed, Şāh-Ṭahmāsp, Yezd emîrinin oğlu Ḫalîl Allāh, Kirman'da hüküm süren Baktāş Beg (Bektaş Bey)'i, Mirzā Salmān'ın oğlu İʿtimād al-Davlaʿ ʿAbd Allāh Ḫān gibi şahısları övmüştür. Bize kadar gelen kasîdeleri 41 adet olup beyit sayısı 1.836'dır. Kıt'aları övgü, hiciv, lügaz, ta'ziyet, tarih düşürme v.s. gibi çeşitli mevzûlara dâirdir. *Dîvān*'da ayrıca 590 beyitlik 11 adet terkib-i bend vardır. Bunların ilk ikisine, musammat terkîb demek daha doğru olur. Bu musammatları, gerçekten birer şâheser sayılır (Rypka, *History*, s. 298; Zayn al-Ābidīn Muʾtaman, *Taḥavvul-i şiʿr-i Fārsî*, Tahran, 1339 hş., s. 31, 40 v.dd.; krş. *ayn. esr.*, s. 34). Murabba ve müseddes terkîpleri örnek sayılacak değerdedir (Calāl al-Dîn-i Humā'î, *Ṣināʿāt-i adabî*, Tahran, 1380 hş., s. 259-261). Vaḥşî'nin *Dîvān*'ında 126 beyitten ibâret 16 bendlik bir terc-i bend de vardır. Rubâileri ise, Ḥusayn-i Naḫaʿî neşrinde 66 adet olarak tesbit edilmiştir. Böylece tamamı 5.285 beyitten ibâret olan *Dîvān*'ı, *Mayḫāna* (s. 183)'de 4 bin beyit olarak gösterilmiştir.

Mesnevîleri: 1. *Ḫuld-i barîn* (en yüce cennet, cennet-i âlâ), Niẓāmî'nin "*Maḫzan al-asrār*"ı gibi serî baḥrinin *mufteʿilun mufteʿilun faʿilun* vezninde yazılmıştır. 592 beyitten ibâret olan bu eser, öğüt, nasihat, yol gösterici temsil ve hikâyeleri hâvi 6 „*ravża*"'dan teşekkül eder. Oldukça başarılı sayılan mesnevî, Faḫr al-Zamānī-i Ḳazvînî'ye göre (*Mayḫāna*, s. 183) eksik bırakılmış, fakat Taḳî al-Dîn Avḥadî'ye göre (*ʿUrafāt, Dîvān*, önsöz, s. 4) ise, tamamlanmış küçük bir mesnevîdir. Bu mesnevî, müellifin „*Dîvān-ı kāmil*" külliyatı dışında ayrı olarak da neşredilmiştir (muhtelif baskıları için bk. Ḫān Baba Muşār, *Fihrist-i kitābhā-yi çāpî-i Fārsî*, I, 1284 v.d.; II, 2906). Ancak bu baskıların hiçbiri ilmî mânada bir neşir değildir.

2. *Nāẓir u Manẓūr* (gören ve görülen), aşk mevzuunda yazılmış bir mesnevî olup Niẓāmî'nin „*Ḫusrav u Şîrîn*"i gibi hezec baḥrinin *mafāʿîlun mafāʿîlun faʿūlun* vezninde söylenmiş ve 966'da ikmâl edilmiştir (*Dîvān*, s. 490). Luṭf ʿAlî Beg Āẕar'in başarısız (*Âtaşkada*, II, 635) saydığı bu mesnevî, başkalarınca başarılı bir eser olarak kabûl edilmektedir (muhtelif baskıları için bk. Ḫān Baba Muşār, *ayn. esr.*, göst. yer.).

3. *Farhād u Şîrîn* de Niẓāmî'nin „*Ḫusrav u Şîrîn*" inin yazıldığı vezinde nazmedilmiştir. Aslı *ʿUrafāt al-ʿāşiḳīn* sâhibine göre 1.150 beyit (*Dîvān*, önsöz, s.4), *Mayḫāna* (s. 183) sâhibine göre ise, iki bin beyte yakındı. Müellifi tarafından ikmâl edilemeyen bu mesnevî, 271 yıl sonra Vişāl-i Şîrāzî (ölm. 1262 = 1845/1846) tarafından 1.251 beyit ilâve edilmek sûretiyle muvaffakiyetli bir şekilde tamamlanmıştır (*Ravżat al-ṣafā'*, X, 132; krş. *Dîvān*, önsöz, s. 89; Browne, IV, 181). Ancak Şābir-i Şîrāzî'ye göre, Vişāl de bu mesnevîyi eksik bırakmış, kendisi ona 304 beyit daha ekliyerek eseri ikmâl etmiştir (*Dîvān*, önsöz, göst. yer.). Vaḥşî'nin günümüze kadar gelen bu mesnevîsi, 1.070 beyit olup, her yerde, bilhassa İran ve Hindistan-ı'da çok tutulmuş, beğenilmiştir (*Âtaşkada*, II, 635; Hidāyat, *Mulḥaḳāt-ı Ravżat al-ṣafā'*, VIII, 573; *Macmaʿ al-fuṣaḥā'*, IV, 107). *Farhād u Şîrîn*'in gerek İran'da, gerekse Hindistan'da muhtelif taş baskıları yapılmıştır (bk. Ḫān Baba Muşār, *ayn. esr.*, II, 2906). Bu baskılar da ilmî olmaktan uzaktır.

4. Dağınık mesnevîleri, şikâyet, medih, hiciv, mîr-i mîrân köşkünün medhi, bir hamamın inşâ tarihi ve seyahate çıkmış bir sevgiliye mektuptan ibârettir.

Edebî şahsiyeti ve san'atı: dinî akîde bakımından şiî olan Bāfḳî, daha çok içkiye düşkünlüğü (*Âtaşkada*, II, 635) ile tanınmıştı. Kendisi mizac itibâriyle, iki yüzlülükten ve müdâhaneden hoşlanmayan, alçakgönüllü, yalnızlığı seven bir insan olarak göze çarpar.

Oldukça iyi bir şâir olan Vaḥşî bilhassa lirik gazelleriyle tanınır (*Mayḫāna*, s. 181; *ʿUrafāt al-ʿāşiḳīn, Dîvān*, önsöz, s. 3-4; *Âtaşkada*, II, 635; krş. *Natā'ic al-afkār*, s. 733). Ancak kasîde türünde, hattâ *Farhād u Şîrîn* mesnevîsi dışında bâzı mesnevî denemelerinde başarılı sayılmaz (*Macmaʿ al-fuṣaḥā'*, IV, 107; Browne, IV, 181). Ayrıca terkib-i bend ve musammatlarında oldukça başarılı sayılabilir. Bilhassa gazelleri kendi devrindekiler ve sonradan gelenler tarafından çok beğenilmiştir (*Taḥavvul-i şiʿr-i Fārsî*, s. 385 ve krş. s. 72; Luṭf ʿAlî Beg Āẕar, *ayn. esr.*, göst. yer. ile Riżā Ḳulî Ḫān Hidāyat, *ayn. esr.*, göst. yer.).

Üslûbu: Hicrî IX. asrın sonları ile X. asrın başlarında ortaya çıkıp, kısa bir zaman sonra Cāmî (ölm. 898=1493), Baba Figānî (ölm. 925=1519), bilhassa Şaraf Cihān-i Ḳazvînî (ölm. 962 veya 964=1555 veya 1557) ve diğerlerinin gayretiyle gelişip olgunlaşan üslûp, nihâyet Vaḥşî'nin elinde en mükemmel şeklini almış olup, daha sonra ortaya çıkan Hind üslûbu ile hemen hemen aynîlik göstermektedir. Gerçekten de kelimelerin seçimi ve terkiplerin tanzîmi ve bunların gerektiği yere oturtulması ile temin ettiği husûsî bir âhenk, ağır ve uzun vezinleri kullanması bakımından Hind üslûbu ile hemen hemen aynıdır. Vaḥşî'nin Hind üslûbundan biraz farklı tarafı, onun, devrinin şîvesine tâbi olması, külfetli edebiyat dilinin kelimelerinden uzak ve fakat büyük ölçüde halkın ve yaşadığı çevrenin diline, konuşma tarzına ve ifâde âhengine yakın bir dil ve eda ile şiirlerini terennüm etmesidir.

Ayrıca Vaḥşî'nin gazelleri, beyit sayısı bakımından

da Hind üslûbu ile söylenmiş gazellerden daha kısadır. Nitekim ikisi istisna edilirse (*Dîvân*, s. 68-70), en uzun gazeli 9 ve en kısası 4 beyittir (*Dîvân*, s. 18 v.d., 11, 38, 40, 49 v.d., 80, 139). Hind üslûbundaki gazellerde felsefe, ahlâk ve tasavvuf gibi muhtelif konulara dokunulduğu halde, Vaḥşî'nin gazellerinde sâdece aşka yer verilmiştir.

Netîce olarak Vaḥşî, orta derecede bir şâir olmakla berâber bilhassa gazel nev'inde gösterdiği mahâret ve aşk konusunu işlemekteki başarısı ile, Safevî devrini tenkid edilmekten kurtarmağa namzet iki üç şâirden birisidir.

Bibliyografya: Metinde geçenlerden başka, bk. Afşâr İrac, *Şâ'irî ki ba-mayḫâna mord, Macalla-i Dâniş*, yıl 2, s. 254-258; Âşâr-i Vaḥşî-i Kirmânî, *Manḳûl az safina-i Ṣâ'ib, Macalla-i Armaġân*, yıl 19, s. 197-200, 314; E. G. Browne, *History of Persian Literature in Modern Times* (Cambridge, 1924), s. 238; ayn. mll., *Descriptive Catalogue* (Kalküte, 1942), s. 300; *Farhâd-i Niẓâmî* ve *Farhâd-ı Vaḥşî. Macalla-i suḫan*, yıl 3, s. 214-221; Ḥusaynî (Mîr Ḥusayn Düst), *Tazkira-i Ḥusaynî* (Laknav, 1292), s. 358 v.d.; İsmâ'îl Ḥamid al-Mulk, *„Şarḥ-i aḥvâl-i Mavlânâ Vaḥşî"*, *Dîvan-i Mavlânâ Vaḥşî* (Tahran, 1348 hş.), s. 3-16; Kâtib Çelebi, *Kaşf al-ẓunûn* (İstanbul, 1943), II, 1921; Mirzâ Muḥammed Ṭâhir, Naṣrâbâdî, *Tazkira-i Naṣrâbâdî* (Tahran, 1317 hş.), s. 472; Raşîd Yâsamî, *„Vaḥşî-i Bâfḳî"*, *Macalla-i Âyanda*, yıl 1, s. 186-190, 257-265, 346-350, 424 v.d. 440-443; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum* (London, 1881), II, 663 v.d.; M. Şabâ, *Rûz u ravşan* (Hûpal, 1297), s. 555 v. dd.; Şâdik Amîr al-mulk Sayyid Muḥammed, *Şam'-i ancuman* (Hindistan, 1293), s. 522; Şadiḳi Kitâbdâr, *Macma' al-ḫavâṣṣ* (Tebriz, 1327 hş.), s. 141-144; Sipahsâlâr, *Fihrist-i ḳitâbḫâna-i Maclis-i Şûrâ-yi millî* (Tahran, 1318-1321 hş.), s. 609 v. dd.; Tamkîn Zayn al-'Âbidîn-i Şirvânî, *Riyâż al-sayyâha* (İsfahan, 1329 hş.), s. 218 v.d.; Tavḥîdî Pûr, *Gulhâ-yi Câvîdân dar bûstân-ı adab-i Îrân* (Tahran, 1326 hş.), s. 253-264; Zunûzî İbn 'Abd al-Raşûl al-Ḥusaynî, *Riyâż al-canna*, Üniv. Kütüp., FY, nr. 578.

(M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

VAḤY. [Bk. VAHİY.]

VÂ'İL. [Bk. TAGLİB.]

VAKÂLA. [Bk. VEKÂLET.]

VAḲ'A NUVİS–VAḲÂYI' NUVİS. [Bk. VEKAYİNÜVİS.]

VAKAP (Malaya ve Cava'da bu şekilde, yahut Şarkî Hindistan adalar grubundaki müslüman halk arasında küçük değişiklikler ile vakf [b. bk.]'ın aynı olarak geçer.) Vakf, bilinmektedir; ancak *vakap* edilen emlâk, münferid olarak mevcut olup, dâima dinî maksad için kullanılır. Vakaplara kanunî hükümler uygulanır. Bunun mahallî hukuk ile ihtilafı hâlinde, Minangkabau ve Merkezî Sumatra'da olduğu gibi, münferid şahsın şahsî hukuku bulunmadığı yerlerde vakap yapılamaz; şahsî esas hak, daha üstün bir kanun tarafından tahdîd edilmedikçe, meselâ Cava adasının Cavalılarla meskûn kısmında olduğu gibi, hiçbir arâzi parçası ferdler tarafından vakap yapılamaz. Umûmî kanâat, kanuna uygun olarak, dinî maksatlara hizmet eden halk müesseselerini vakap olarak kabûl eder. Meselâ, şart tâyin edilmese bile üzerinde câmiler bina edilen ve mezarlık hâline getirilen arâzi dahi vakap telâkki edilir. Bilhassa Cava ve Madura'da olduğu gibi, vakıf arâzisinin idâresi, dinî mahkemelerin bulunduğu yerlerde, o mahkemeyi temsil eden bir hâkime âittir. Diğer yerlerde, eğer bir *nâẓır* yok ise, o câmiin müstahdeminin vakapı idâre etmesi usûldendir.

Bibliyografya: C. van Vollenhoven, *Het adatrecht van Nederlandsch-Indië* (Leyden, 1931), II, 166 v. dd.; Koesoemah Atmadja, *De Mohammedaansche vrome stichtingen in Indië*, La Haye, 1922 (bilinen vakapların bir listesini ihtivâ eder.).

(R. A. KERN.)

VAḲÂR. [Bk. VAKÂR.]

VAKÂR. VAḲÂR. Mahlası Vaḳâr (Browne'da Vîḳâr şeklinde harekelenmiş) olan Mirzâ Aḥmed Şîrâzî İranlı bir şâir olup, şâir Viṣâl'in altı oğlunun en büyüğüdür. Beş kardeşi de şâir olarak tanınmıştır. Viṣâl'in şiirine âit örnekler Rizâ Ḳulî Ḫân'ın *Macma' al-Fuṣaḥâ'*, II, 528 v.dd. ve Browne'nın *Persian literature in Modern Times*, s. 318, adlı eserlerinde bulunmaktadır. Son zikredilen eserin 301,319 v.dd. ve 323 v.dd.'de aynı zamanda Vaḳâr'ın diğer kardeşleri Farhang ve Dâvarî'nin eserlerinden örnekler de bulunmaktadır. *Macma'* (II, 103 v.dd.)'da Viṣâl'in ikinci oğlu Mahmûd Ḥakîm'in iki tane daha şiiri, 384. sahifesinde ise, Farhang'in şiirleri yer almaktadır. Vaḳâr ve beş kardeşinin Nâṣir al-Dîn Şâh hakkında yazdıkları altı kaside Rieu (*Supplement*, British Museum, yazma, nr. 370)'de verilmiştir. Rizâ Ḳulî Ḫân (*ayn. esr.*, II, 82 v.dd.), Viṣâl'in diğer bir oğlu olan Tavḥîd (Mirzâ İsmâ'îl Şîrâzî)'in birkaç şiirini verir.

Vaḳâr 1232 (1817)'de doğmuş olmalıdır (bk. Rieu, *Supplement*, s. 230; Browne, *ayn. esr.*, s. 300). Vaḳâr, babasının ölümü (1262 = 1846)'nden birkaç yıl sonra, kardeşi Maḥmûd ile birlikte Hindistan'a gitti. Takrîben 1266 (1849)'dan, *navvâb* Nuṣrat al-Davla'den kendisinin Şîrâz'a dönmesine sebeb olan mektubu aldığı 1268 (1851)'e kadar Bombay'da kaldı. Rizâ Ḳulî Ḫân, Vaḳâr'ın Bombay'da çok itibar gördüğünü söyler. Ancak şâir burada vatan hasreti çekmiş görünmektedir. *Macma'* (II, 552)'daki mısralar, Hindistan'daki muvakkat kalışını gösterir.

Vaḳâr 1274 (1857/1858)'te kendisini hil'at ve aylıkla şereflendiren Şâh Naṣîr al-Dîn'in huzuruna çıkartıldı. Şâirin ölüm tarihi kesin olarak kaydedilmiş görünmüyor. Rizâ Ḳulî Ḫân, sâdece iyi bir Arap dili âlimi değil, aynı zamanda iyi bir hattat olan Vaḳâr tarafından Hindistan'da istinsah edilmiş, Calâl al-Dîn-i Rûmî'ye âit bir *Mesnevî* nüshasından bahseder.

Eserleri: *Bahrâm u Bihrûz*, bir mesnevî olup bu eser ve içindekiler için bk. Rieu, *Supplement*, s. 229 v.dd.; *Ancuman-i Dâniş*, Sa'dî'nin *Gülistân*'ı tarzında, kısa hikâye ve fıkralardan meydana gelen bir eserdir. Rieu (*ayn. esr.*, s. 230)'ye göre, taş basması olarak 1281 (1864/1865)'de tamamlanan bu eser, şâir tarafından 1289'da Tahran'da basılmıştır.

Vaḳâr'ın lirik şiirlerinden seçmeler *Macma' al-Fuṣaḥâ'* (II, 548 v.dd.)'da bulunmaktadır. Bu şiirler, Kaçarlar devrinin (bk. Browne, *ayn. esr.*, s. 299) ilk yarısında yaşamış olan bir şâirden bekleneceği tarzda, Moğul öncesi devirdeki, eski an'anevî benzerlerine göre yazılmıştır. Vaḳâr'ın kaside, kıt'a v.b. ve musammatları da vardır. Moğul devrinden önce bile itibardan düşmüş olmasına rağmen, bu tarz şiir Kaçar devrinde yeniden revaç bulmuştur (Browne, *ayn. esr.*, s. 163).

Vaḳâr, Nâṣir al-Dîn Şâh'dan başka, Ṭahmâsp Mirzâ Mu'ayyid al-Davla ve Nuṣrat al-Davla Fîrûz için de medhiyeler yazmıştır. Bilhassa medhiyelerinde tamamıyle Orta-çağ saray şâirlerini hatırlatan kısımlara sık sık rastlanır (msl. *Macma'*, II, 550).

Klasik tarzdaki çok ince teşbihlerinden biri, onun bir kasidesinde mevcuttur. Kar bulutu, ağzı köpüklü ve başlığı kırılmış bir deveye benzetilir; deve Aden'den gelen incilerle yüklüdür; ancak yük çözülmüş ve inciler etrafa saçılmıştır (*Macma'*, II, 552). İran medhiyelerine yabancı olmayan, fakat garbın yadırgadığı tasvirler Nuṣrat al-Davla Fîrûz'a yazılmış kasidede bulunur (*Macma'*, II, 553).

Kezâ klasik devre edebî san'atları da bu şiirlerde yer alır; msl. Şayḫ-i sâlḫvard ve Şayḫ-ı Ḥurdsâl (*Macma'*, II, 550) kelimeleri arasındaki tecnîs zikredilebilir. Vaḳâr bâzan iç kafiye kullanır (msl. *Macma'*, II, 551, 555). Teşbîhler eski şekildeki tabiat tasvirlerini yahut âşıkâne mevzûları ihtivâ eder. Âşıkâne olanlar arasında bir tanesi (*Macma'*, II, 549), Vaḳâr'ın kardeşi Dâvarî'nin hoş bir musammatı (Browne, *ayn. esr.*, s. 319 v.dd.) ile bâzı benzerlikler gösterir.

Vaḳâr'ın lirik şiirlerinin muhtevâsı, diğerlerine nazaran daha az alâka çekicidir. Esas itibarıyla Vaḳâr, Orta-çağ şiirindeki fikirler dairesi içerisinde kalmıştır. Medhiyelerinden başka dinî ve ahlâkî muhtevâlı şiirleri de vardır (bunlar onun en iyi şiirlerinden değildir). Şîrâz depremi üzerine babasına manzum olarak yazdığı bir mektubu vardır. Hattâ o, humma üzerine de bir şiir yazmıştır.

Bibliyografya: Metinde geçenlerden başka bk. *Grundriss der Iran. Philologie*, II, 314.

(C. F. BÜCHNER.)

VAḲF. [Bk. VAKIF.]

AL-VÂḲİ'A. [Bk. VÂKI'A.]

VÂKI'A. AL-VÂḲİ'A, *Kur'ân*'ın LV. sûresinin adıdır. Sâdece 81. ve 82. âyetlerinin Medine'de nâzil olduğu rivâyet edildiğinden, bütünüyle Mekkî, yâni Hicret'ten önce Mekke devrine âit olduğu kabûl edilen bu sûre, *Kur'ân*'ın sonlarına doğru 27. cüzde yer almaktadır. Sûrenin adı olan *al-Vâḳi'a* kelimesi „vukua gelen, vukuu muhakkak olan hâdise" mânasına gelmekte ve ilk âyette bulunmaktadır. Âyetlerinin sayısı üzerinde bâzı farklı rakamlar verilmiştir: Hicâz ve Şam kırâat mütehassısları 99, Basralılar 97, Kûfeliler ise, 96 âyet kabûl etmekte olup, bugün yaygın olan *Kur'ân* nüshalarında bu son sayı görülmektedir. Sûrenin 1.278 kelime, 7.053 harf ihtivâ ettiği de tesbit edilmiş olup, fâsılaları *t,a,n,m,d,b* ve *l* harfleridir ki müfessirler bunları hatırlanması kolay olsun diye *„la budde minbu"* ifâdesinde toplarlar.

Kırâat ve dil âlimleri sûrenin bâzı kelimelerinin okunuş ve i'râbında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. 19. âyette bulunan *„la yunzifûne"* (akıllarını gidermezler) fiilinin zay harfinin okunuşu ile ilgili olarak, Medine ve Basra kırâatçileri mezkûr harfi fethalı, Kûfeli kırâatçiler ise, yukarıda kaydedildiği şekilde kesreli okumuşlardır (*Tafsîr al-Ṭabarî*, Bulak, XVII, 91; al-Dânî, *K. al-Taysîr fi'l ḳirâ'at al-sab'*, nşr. Otto Pretzl, İstanbul, 1920, s. 207). al-Ṭabarî her iki okunuşun da doğru olduğunu kaydeder (*Tafsîr*, XVII, 91). 22. âyetin i'râbı da farklı şekillerde düşünülmüştür: Kûfeli kırâatçiler ile bâzı Medineli kırâatçiler âyeti, daha önceki âyetlerin başında yer alan *„al-fâkiha"* ve *„al-laḥm"* kelimelerinin i'râbına uyarak kesre ile *„ḫûrin 'înin"* diye okurlar ki bu şekilde okuyanlar arasında Abû Ca'far (ölm. 130=747), Ḥamza (ölm. 156=773) ve al-Kisâ'î (ölm. 189=804) vardır (bk. İbn al-Cazarî, *al-Naşr fi 'l-ḳirâ'at al-'aşr*, nşr. 'Ali Muḥammed al-Dabbâ', II, 383; ayrıca bk. al-Dânî, *K. al-Taysîr*, s. 207). Medineli diğer kırâatçilerle, Mekkeli, Kûfeli ve bâzı Basralılar ise, bunu mübteda kabûl edip, bugün *Kur'ân* nüshalarında mevcut merfû şekliyle okumuşlardır. al-Ṭabarî bu iki kırâat şeklinin de doğru olduğunu kabûl etmektedir (*Tafsîr*, XVII, 91). Kırâat ve i'râbla ilgili belli başlı diğer farklı rivâyetler de şunlardır:

29. âyetin başında yeralan *„talḥin"* kelimesini, 'Alî b. Abî Ṭâlib'in *„ṭal'in"* diye okuduğu rivâyet edilir (*Tafsîr al-Ṭabarî*, XVII, 93). 37. âyetteki *„'uruben"* Medineli ve Kûfeli bâzı kıraatçilerce, yazıldığı şekilde okunduğu halde, bâzı Kûfeli ve Basralılar tarafından *„'urben"* diye okunmuştur ki, bu okunuş Temîm ve Bekr lehçelerine uygundur. Ancak al-Ṭabarî *„'uruben"* şeklinin

daha doğru olacağı görüşündedir (*Tafsîr*, XVII, 97). 52. âyette geçen „*şacarin*" kelimesi ᶜAbdullâh'ın kırâatinde „*şacaratin*" şeklindedir (*Tafsîr*, XVII, 101). 55. âyetteki "*şurb*" kelimesi, Medineli ve Kûfeli bütün kırâatçilerce yazıldığı şekilde; fakat bâzı Mekke, Basra ve Şamlılarca „*şarb*" diye okunmaktadır. al-Ṭabarî, her iki okunuş arasında mânada değişikliğe sebep olacak bir fark olmadığını ilâve etmektedir (XVII, 101). 75. âyette yer alan „*mavâḳiᶜ*" kelimesini Medine ve Basralı kırâatçilerle bâzı Kûfeli kırâatçiler bu cemi şekliyle okudukları halde, ekseriyeti teşkil eden diğer Kûfeliler müfred olarak „*mevḳiᶜ*" diye okumuşlardır [İbn al-Cazarî bu meyanda Ḥamza, al-Kisâ'î ve Ḫalaf (229=844)'in adını verir (*al-Naşr*, II, 383). al-Dânî, sâdece ilk iki kırâatçinin adını kaydeder (*K. al-Taysîr*, s. 207)]. Ancak al-Ṭabarî'ye göre, bu iki okunuş da doğrudur (XVII, 105); ayrıca bk. Abû Dâvûd al-Sicistânî, *K. al-Maṣâḥif* (nşr. A. Jeffery, Leyden, 1937, s. 72). 89. ayetteki „*ravḥun*" kelimesi bütün kırâatçiler tarafından yazıldığı şekilde okunmuş, ancak al-Ḥasan al-Basrî „*ruḥun*" diye okumuştur. al-Ṭabarî, mezkûr iki okunuş arasında ilkinin, kırâatçilerinin gösterdiği delilde birleşmeleri dolayısıyla, daha doğru olacağı görüşündedir (XVII, 109).

Vâḳi'a sûresinin, evvelinde yer alan LIV. *Raḥmân* sûresiyle muhtevâ bakımından bâzı münâsebetleri olduğu da iddia edilmiştir. Mezkûr sûrede müminlere nimetler, mücrimlere ise, azab verileceği kaydedilmiş, müminlerin fazîlette farklı iki zümreye ayrıldığı ihsas edilmişti. Böylece ortaya çıkan üç zümrenin bu sûrede de muhtelif yönleriyle ele alındığı görülür. Bunların, *Raḥmân* sûresinin son âyetinde yer alan celâl ve ikrâmın bir tecellisi olduğu da iddia edilmiştir. Filhakika ilk sûrede göğün yarılacağı zikredilmiş, bu sûreye ise, kıyamet koptuğu zaman yerin ve dağların sarsılıp dağılacağının hatırlatılmasıyla başlanılarak her iki sûrenin muhtevâsı arasında mâkul bir sıralamanın mevcûdiyetine dikkat çekilmiştir.

Mezkûr üç zümrenin karşılaşacakları durumlar, sûrede esas ağırlığı teşkil eder. Kıyâmetin kopmasıyla belirecek bu üç zümreden cennete gireceklerin *Aṣḥâb al-maymana* (âyet 8; *aṣḥâb al-yamîn*, âyet 27, 38, 91) ile daha üstün olanlar (*al-sâbiḳûn*, âyet 10; *al-Muḳarrabûn*, âyet 11)'ın gıpta edilecek nimetlere (âyet 17, 23; 28, 34; 36, 37), işledikleri amellerin bir mükâfatı olarak (âyet 24) nâil olacakları kaydedilmektedir. Cehenneme gidecekler, dünyada günahlarında ısrar eden (âyet 46), ba's olunacaklarını inkâr eden (âyet 47), *aṣḥâb al-maş'ama* (âyet 9: *aṣḥâb al-şimâl*, âyet 41)'ler olup, karşılaşacakları feci durumlar (âyet 42, 44; 52, 55) hatırlatılmakta, hayatın (âyet 57), ölümün (âyet 60), kâinattaki herşeyin, suyun (âyet 69), ateş (âyet 71), ağaç (âyet 73)'ın hakîki sâhibinin sâdece Allah olduğu belirtilerek, bunların birer muhtıra (tezkire) ve istifâde vesilesi olarak yaratanın tâzim edilmesi ihsas ve ihtar edilir (âyet 74, 96).

Bibliyografya: Metinde kaydedilenlerden başka bk. al-Zamaḫşarî, *al-Kaşşâf* (Kahire, 1308), II, 428, 433; al-Bayżâvî, *Anvâr al-tanzîl* (İstanbul, 1305), s. 709, 714; al-Âlûsî, *Rûḥ al-maᶜânî* (Kahire, 1301), VIII, 310, 336; Raşîd al-Dîn Maybudî, *Kaşf al-asrâr va ᶜuddat al-abrâr* (nşr. ᶜAlî Aṣġar Hikmat), Tahran, 1380, IX, 436, 472; al-Râzî, *Mafâtîḥ al-ġayb* (Kahire, 1278), VI, 186, 227; M. Hamdi Yazır, *Ḥak dini Kur'an dili* (İstanbul, 1936), s. 4699-4727.

(AHMED SUBHÎ FURAT.)

AL-VÂḲİDÎ. [Bk. VÂKİDÎ.]

VÂKİDÎ. AL-VÂḲİDÎ. İlk büyük islâm tarihçilerinden Abû ᶜAbd Allâh Muḥammed b. ᶜOmar b. Vâḳid al-Aslamî al-Madanî, 130 (747) yılı başlarında, Medine'de Mavâlî'den bir âileden dünyaya geldi. Dedesi Vâḳid'e nisbetle al-Vâḳidî, dedesinin Banû Sahm'den ᶜAbd Allâh b. Buraydat al-Aslamî'nin mevlâsı olması dolayısıyla al-Aslamî, Medineli olması dolayısıyla al-Madanî nisbelerini aldı. İbn Ḫurdâzbeh'ten yapılan bir nakle göre, annesi İranlı esirlerden Medineli meşhur muġannî Şâ'ib Hâşir'in torunlarından ᶜİsâ b. Caᶜfar'in kızıdır (*al-Aġânî*, Dâr al-Kutûb tab'ı, VIII, 322). İbn İsḥâḳ, Abû Maᶜşar ve zamanındaki bir çok tarihçi gibi bir mevlâ olan al-Vâḳidî, tarihinin kültür bakımından en parlak devrini yaşayan Medine muhîtinde yetişti. Medine'de Mâlik b. Anas, Usâma b. Zayd b. Aslam, Abû Maᶜşar Nacîḥ al-Sindî, Mekke'de İbn Curayc, Hicâz ve Irak muhitlerinde Sufyân al-Şavrî, Maᶜmar b. Râşid, İbn Abû Ziᶜb, Dimaşk'ta Saᶜîd b. ᶜAbd al-ᶜAzîz, al-Avzâᶜî, Hişâm b. al-Ġâz, Saᶜîd b. Başîr, Humus'ta Sazer b. Yazîd, Muᶜâviya b. Sâliḥ v. s.'den ders aldı. Talebeleri arasında ise, kâtibi Muḥammed b. Saᶜd, al-Şâfiᶜî, İbn Abî Şayba, Abû-ᶜUbayd al-Ḳâsim b. Sallâm gibi ünlü kişiler bulunmaktadır (hocalarının ve talebelerinin tafsilâtlı listesi hakkında bk. İbn Saᶜd, II/1, 1; IV/11, 77; *Târîḫ Baġdâd*, III, 3; İbn ᶜAsâkir, X, 1b—2a; *Târîḫ al-İslâm*, VI, 107b; *Siyar aᶜlâm*, VI, 130a; *ᶜİḳd al-cumân*, VIII, 169b—170a; *Tahẕîb al-tahẕîb*, IX, 363). Vâḳidî, fıkıh ve tarih sâhalarında kendini gösterdi. Fıkıh sâhasında Mâlik b. Anas, Sufyân al-Şavrî ve al-Avzâᶜî'nin, tarihte Abû Maᶜşar, Maᶜmar b. Râşid ve adından bahsetmemesine rağmen İbn İsḥâḳ'ın te'siri altında kaldı. Kırk yaşlarına kadar onun ne yaptığı hakkında açık bir bilgiye sâhip değiliz. Kaynakların bir kısmında îmâ edildiği gibi bu devirde tahsilini tamamlamakla meşgul olmuş, Medine'de maġâzî ve siyer okutmuş olmalıdır (bk. *Târîḫ Baġdâd*, III, 7; *Târîḫ Dimaşḳ*, X, 4a; *Mir'ât*, IX, 43a; *Târîḫ al-İslâm*, VI, 108b; *Siyar aᶜlâm*, VI, 131a). Bu sıralarda siyer ve maġâzî sâhalarında kendini kabûl ettirmiş olmalı ki, 170

(786)'te, veziri Yaḥyâ b. Ḫâlid al-Barmakî ile hac ziyâretleri esnâsında (Ṭabarî, III, 605), Medine'ye gelen Halîfe Hârûn al-Raşîd şehrin mukaddes mahallerini ve bu mahallerle ilgili Peygamber'in hâtıralarını en iyi bilen bir kişinin rehber verilmesini isteyince, kendisine, al-Vâḳidî tavsiye edilmiştir (İbn Saᶜd, V, 315; İbn ᶜAsâkir, X, 7a—b; *ᶜİḳd al-cumân*, VIII, 170b; *Siyar aᶜlâm*, VI, 132a). Halîfe ve veziri tarafından takdir edilen al-Vâḳidî mühimce bir meblağ ile mükâfatlandırılmıştır.

Kaynakların ittifakla bildirdiğine göre o, saray ile arasında meydana gelen bu münâsebetten 180 (796) senesindeki sıkıntılı ânında faydalandı. Buğday ticâretinden iflâs edip, 100.000 dirhem borca girmesi üzerine, karısının tavsiyesiyle aynı yılın şâban (teşrin I.)'ında Bağdad'a gitti. Halîfe ile vezirinin Rakka'da olduğunu öğrenince, Fırat üzerinden gemiyle oraya geçti. Rakka'da Medine'ye yeni kadı tâyin edilen yakın arkadaşı Bakkâr al-Zubayrî'nin tavassutu ile Vezir Yaḥyâ'nın huzuruna çıktı. Vezir onu iyi karşılayarak himâyesine aldı. Böylece Vâḳidî, halîfeden ve vezirden aldığı paralarla durumunu düzeltti. Bundan sonra Bağdad'da yerleşti (İbn Saᶜd, V, 315—319, VII/11, 77; *Târîḫ Baġdâd*, III, 4; İbn ᶜAsâkir, X, 7b-8b; *Siyar aᶜlâm*, VI, 132a—b, v. s.). Bermekilerin gözden düşmesinden sonra bile Yaḥyâ'yı medhetmesi, gerçek hâmisinin o olduğunu göstermektedir (İbn Saᶜd, V, 319—321; *Murûc* [Kahire tab'ı], II, 237; *İrşâd*, VII, 57). Hârûn al-Raşîd ve oğlu al-Amîn devrinde onun Bağdad'ın şark kısmında kadı olduğu söylenir (*Târîḫ Baġdâd*, III, 3; İbn ᶜAsâkir, X, 8a; *İrşâd*, VII, 56; *Tahẕîb al-tahẕîb*, IX, 364: 187=803 yılında kadı; al-Sahmî, *Târîḫ Curcân*, Haydarâbâd, 1369=1950, s. 165).

204 (819) başlarında Maᵓmûn halîfe olunca Vâḳidî'nin yıldızının parladığı görüldü. Halîfe onu Bağdâd'ın şark kısmındaki, ᶜAskar al-Mahdî (sonraları al-Ruṣâfa)'ye kadı tâyin etti. O, bu vazifede iken 78 yaşında Bağdad'da öldü (11 zilhicce 207 =27 nisan 823) ve ertesi gün al-Ḫayzuran kabristanına gömüldü. Borçları Halîfe Maᵓmûn tarafından ödenmiştir (İbn Saᶜd, V, 321, VII/11; ve diğer kaynaklar). Kendi adını ve künyesini taşıyan oğlu *Kitâb al-târîḫ*'ini rivâyet etmiştir (*Mir'ât al-zamân*, IX, 43b).

Kaynakların ittifakına göre al-Vâḳidî, *Kur'ân*, fıkıh, hadiste geniş bilgi sâhibi, bilhassa siyer, maġâzî, futûh, tabakât ve tarih sâhalarında da büyük bir âlimdi. Bu mevzulardaki görüşlerini çeşitli eserlerinde toplamıştır (İbn Saᶜd, V, 314; VII/11, 77 ve diğer kaynaklar). Bunların listesi İbn al-Nadîm, Yâḳût ve al-Ṣafadî tarafından verilmektedir (*al-Fihrist*, s. 98 v. d.; *İrşâd*, VII, 57 v. d.; al-Vâfî, IV, 239). Bunlardan fıkıh, *Kur'ân* ilimleri ve hadis sâhalarıyla ilgili olanlar *Kitâb al-manâḳib*, *Ẕikr al-Ḳurᵓân*, *al-Targîb fî ᶜilm al-Kurᵓân*, *Ġalaṭ al-ḥadîṯ*, *al-Sunna va'l-camâᶜa va zamn al-havâ va tarḳ al-hurûc fi'l-fitan*, *İḫtilâf ahl al-Madîna va'l-Kûfe fî abvâb al-fiḳh*, *Kitâb al-âdâb*; tarih sâhasındaki eserleri ise *Kitâb al-târîḫ va'l-maġâzî va'l-mabᶜaṯ*, *Aḫbâr Makka*, *Kitâb al-ṭabaḳât*, *Futuḥ al-Şa'm*, *Futuḥ al-ᶜIrâḳ*, *Kitâb al-camal*, *Maḳtal al-Ḥusayn*, *al-Sîra*, *Azvâc al-Nabî*, *Kitâb al-Ridda va'l-Dâr*, *Ḥarb al-Avs v'al-Ḫazrac*, *Kitâb Ṣiffîn*, *Vafât al-Nabî*, *Amr al-Ḥabaşa va'l-Fîl*, *Kitâb al-saḳîfa va bayᶜat Abî Bakr*, *Sîrat Abî Bakr va vafâtuhû*, *Marâᶜî Ḳurayş va'l-Anṣâr fi'l-Ḳaṭâᶜiᶜ va vaż' ᶜOmar al-davâvîn va taşrîf al-ḳabâᵓil va marâtıbuhâ va ansâbuha*, *al-Târîḫ al-kabîr*'dir. Bunlardan başka, al-Safadî, *Ẕikr al-azân*, İbn Saᶜd, *Tuᶜam al-Nabî* (VII/II, 48), İbn Abu'l-Ḥadîd, *Kitâb al-şûrâ* (*Şarḥ Nahc al-balâġa*, IX, 15 v. d.), İbn ᶜAsâkir, *Kitâb al-şavâᵓif* (*Târîḫ Dimaşḳ*, I, 385) adlı eserlerinden bahsetmektedirler. Bu son dört eserden ilk ikisinin diğer eserlerinin fasılları olması muhtemeldir.

Görüldüğü gibi Vâḳidî'nin eserlerinden büyük bir kısmı tarih sâhasındadır. İslâm müellifleri, onu islâm tarihinin başlıca kaynaklarından sayarlar. Bununla berâber tarihe dâir eserlerinde fıkıh ve hadisle ilgili bilgiler de vermektedir. Fıkıh bakımından kuvvetli sayılan al-Vâḳidî, hocalarından Mâlik b. Anas ve Sufyân al-Şavrî mekteplerinin te'siri altındaydı (İbn ᶜAsâkir, X, 3b; *İrşâd*, VII, 55; İbn Farḥûn, *al-Dîbâc al-muẕahhab*, s. 230; İbn Saᶜd, V, 314). Hadîs sâhasında geniş bilgi sâhibi olmasına rağmen *şiḳa* veya *żaᶜîf* olduğuna dâir de görüşler ileri sürülmüştür. Aḥmed b. Ḥanbal, Buḫârî ve muhaddislerin çoğuna göre, *zaᶜîf*, yalancı hadîsçiler arasında yer alır. İbn Abû Şayba, İbn al-Mubârak, Abû ᶜUbayd al-Ḳâsim b. Sallâm ve bir kısım muhaddis ise, onu *şiḳa* (Sağlam) hadîsçilerden sayarak hakkında sitâyişkâr sözler söylerler (*Târîḫ Baġdâd*, III, 8—19; İbn ᶜAsâkir, X, 4a—6a; *İrşâd*, VII, 56; *al-Vâfî*, IV, 238 v.d.; *Siyar aᶜlâm*, VI, 130b—131b; *Târîḫ al-İslâm*, VI, 107a—108a; *ᶜİḳd al-Cumân*, VIII, 170a; *Tahẕîb al-tahẕîb*, IX, 364 v.d.). Şibṭ b. al-Cavzî onun lehinde ve aleyhinde söylenenleri sıraladıktan sonra kesin hükmü Allah'a havale eder (*Mir'ât al-zamân*, IX, 43b—44a). Kitapları arasında *Ġalaṭ al-ḥadîṯ* ve *Ġalaṭ al-ricâl* gibi eserlerin bulunması onun ilk hadîs tenkitçilerinden olduğunu gösterir. Onu bu bakımdan tenkit edenler, bilhassa yakın rivâyetlerin metinlerini ve senedlerini ayrı ayrı değil, birleştirerek zikretmesi üzerinde dururlar (*Târîḫ Dimaşḳ*, X, 6a). Daha aşağıda görüleceği üzere tarihte de aynı usûlü tâkib etmiştir. Bu onun rivâyetler arasındaki mukâyese kabiliyetini ve şekilciliğe fazla ehemmiyet vermediğini gösterir. Zîrâ, hadîs kitaplarında sâdece senedlerde farklılık gösteren, ancak mâna bakımından değişmiyen tekrarlar vardır. Bize göre, hadîsçilerin onu tenkid etmesi kendi baş düşmanları olan Maᵓmûn ile onun

iyi münâsebetler içinde bulunmasındandır. Böyle bir şahsın Aḥmed b. Ḥanbal ve taraftarlarınca şüpheyle karşılanması pek tabiîdir. İbn al-Nadîm onun taḳiyye gösteren mutedil bir şîî olduğunu kaydeder. Bu iddiasını desteklemek için „Mûsâ 'nın asâsı, İsâ 'nın ölüleri diriltmesi gibi, Alî de Peygamber 'in mucizelerindendir" hadîsini onun rivâyet ettiğini söyler (*al-Fihrist*, s. 98). Fakat, İbn al-Nadîm bu hususta yalnız kalır. İtikâdî mevzulara çok ehemmiyet veren ve bu hususta ince eleyip sık dokuyan hadîsçiler, diğer müellifler ve şî'a ricâl kitapları onun şîîliğinden hiç bahsetmezler. Bu konuda ihtiyatlı davranan devrimiz araştırıcılarından J. Horovitz, onun takiyyesini isbat etmek için, Alî 'nin iştirak ettiği kesin olan hadîslerde onun adını bâzan anmadığını ve eserine Alî 'ye düşman rivâyetleri de aldığını söyler (Horovitz, *De Wakidi libro*, s. 43 v.d.; ayrıca Noldeke, *ZDMG*, LII, 31; W. Sarasin, *Das Bild Alis*, s. 21 v.d.). Aynı araştırıcı, Vâḳidî 'nin *Mavlid al-Ḥasan va'l-Ḥusayn* adında bir eser yazmasını ve Peygamber 'in ʿAlî 'nin kollarında öldüğünü destekleyen deliller toplaması (bk. İbn Saʿd, II/1, 50, 51, 61, 76, 86)' nın da onun şîîliğini destekleyen hususlardan olduğunu ifâde eder. Vâḳidî ile Abbâsîler arasındaki sıkı münâsebetler ise, mümkün olduğu kadar onu, Abbâs 'ın islâm tarihindeki rolünü lehte göstermeye sevketmiştir. Bu sebeple, Bedr esirleri arasında onun adını vermez (Horovitz, *ayn. esr.*, s. 44 v.d.; Noldeke, *ayn. esr.*, s. 21). Caetani ise, *Annali*, II, 89 'da, İbn İsḥâḳ 'tan naklen Abbâs 'ın esir alınışı hakkındaki Ṭabarî (I, 1341) 'nin kaydını Vâḳidî 'nin bilmediğini söyler. Halbuki, Vâḳidî 'nin bu hikâyeyi bildiği anlaşılıyor (bk. İbn Saʿd, IV/II, 6). Ömer 'in divanda Abbâs 'ın isteklerine ön planda yer verdiği ve onun Hicret 'ten önce islâmiyeti kabûl etmesi gerektiği mes'elesinde ise, Vâḳidî başlıca kaynak olarak görülür (İbn Saʿd, VI, 20; ayrıca bk. Caetani, *Annali*, h. 20. yıl hâdiseleri, 264, 266 ve 341).

Vâḳidî 'nin asıl söz sâhibi olduğu tarih sâhasına gelince, yukarıdaki eserlerinin listesinden de anlaşılacağı üzere bâzı kaynaklarda onun Câhiliye devrini bilmediği söylenmesine rağmen (bk. *Târîḫ Dimaşḳ*, X, 3a; *Siyar aʿlâm*, VI, 130b) o, yalnız islâm devriyle değil aynı zamanda islâm öncesi Mekke ve Medine tarihi ile de meşgul olmuştur. Ancak bu husûsa dâir eserleri bize kadar gelmediği gibi bu hususlarda ondan kimlerin faydalandığı da bilinmemektedir. İslâm devri hakkındaki eserleri ise umûmî tarihler, sîret, maġâzî, futûḥ, ṭabakât kitapları, kültür tarihine dâir olanlar gibi çeşitli mevzulara ayrılır. Bütün bunlardan bize kadar geldiği kesin olarak bilinen *Kitâb al-maġâzî*'dir. Bankipore, nr. 1042 'deki *Kitâb al-Ridda* ile *Ẓâhiriyye* (sîra nr. 74) 'deki *Mavlid al-Nabî* 'nin nüshaları üzerinde henüz çalışma yapılmamış ve bunların gerçek nüshalar olup olmadığı tesbit edilmemiştir.

186 (802) senesi hâdiselerinden de bahseden *Kitâb al-ṭabaḳât* 'tan, *al-sîra* (bk. Bibl. Arab, Hisp., IX, 231) 'den, *Kitâb al-mabʿaṯ va'l-maġâzî* 'den, *Kitâb al-azvâc* 'tan ve diğer eserlerinden, İbn Saʿd, *al-Ṭabaḳât al-kabîr* 'de bol bol istifâde etmiştir. Klasik islâm kaynakları, İbn Saʿd 'in ondan nakillerinin sağlamlığında ittifak hâlindedirler. Hattâ, İbn Saʿd 'in eserindeki ilgili kısımların hepsinde başlıca kaynak, hocası al-Vâḳidî 'dir. Ṭabarî, en azından 179 (795) senesine kadar gelmesi gereken *al-Târîḫ al-kabîr* 'den sık sık bahseder (bk. Ṭabarî, III, 639). Onun bâzı eserlerinden ve *Kitâb Ṣiffîn* 'den İbn Abi'l-Ḥadîd, *Şarḥ Nahc al-balâġa* II, 267; III, 19—23, 28 v.d., 35—37, 55—58; XV, 1—71; XVII, 257—284; XVIII, 7—21 'de ve İbn Ḥacar, *al-İṣâba*, I, 533, 617, 652; II, 716, 920; III, 66, 922, 937, 963, 1205; IV, 184, 339, 401 'de nakillerde bulunurlar. *Kitâb al-Ridda* 'nin nüshalarını gören İbn Ḥallikân, onun bu eserinde kusur göstermediğini, mevzuu ile alâkalı herşeyi tafsilâtıyla anlattığını söyler (*Vafayât*, III, 473). Bu eserden İbn Ḥubayş (ölm. s. 584 = 1188), çeşitli iktibaslarda bulunur (bk. Caetani, *Annali*, II, *indeks*: Vâḳidî; ayrıca Bibl. Arab. Hisp., IX, 237). Bu eser bâzı kaynaklarda *Kitâb al-Ridda va'l-Dâr* şeklinde geçer. Buradaki „al-Dâr" kelimesi ʿOşman 'ın şehid edildiği „Yavm al-Dâr"ı göstermektedir. Vâḳidî, *al-Ridda* ile *al-Dâr* 'ı niçin aynı kitaba konu almıştır? Yoksa bunlar ayrı eserler miydi? Bu hususta açık bir bilgiye rastlanmıyor. Ṭabarî ve diğer müelliflerin bol miktarda istifâde ettikleri „Futûḥ" kitaplarının da hiçbiri zamanımıza ulaşamamıştır. Birçok nüshaları bulunan ve bir kısmı tab'edilen *Futûḥ al-Şâm*, *Futûḥ al-ʿIrâḳ*, *Futûḥ Miṣr*, *Futûḥ al-Cazîra va'l-Ḫâbûr va Diyârbakr*, *Futûḥ Âmid*, *Futûḥ Bahnasâ*, *Futûḥ İfrîḳiyya* (bk. F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I, 296) adlarındaki ona isnat edilen eserler ise, başta VII. (XIII.) asırda yaşayan vaız Abû'l Ḥasan Aḥmed b. ʿAbdullâh b. Muḥammed al-Bakrî al-Başrî (bk. Brockelmann, *GAL*, I, 362; *Suppl.*, I, 616 ve *Lisân al-mizân*, I, 202) olmak üzere çeşitli kassâslar tarafından çok sonraları meydana getirilmişlerdir. Her sahte eserde mümkün olduğu gibi, bunlarda da bâzı sağlam rivâyetlere rastlanmaktadır.

Bize kadar tam olarak intikal eden *Kitâb al-maġâzî* 'ye gelince, Brit. Mus. ve Viyana Millî kütüphanesinde nüshaları bulunan (bk. F. Sezgin, *GAS*, I, 295) bu kitabın üçte bir kadarı A. von Kremer (*History of Mohammed's Campaigns*, Bibliotheca Indica, Kalküte, 1856), tam metni ise, ʿAbbâs al-Şirbînî (Kahire, 1948) ve J. M. B. Jones (London, 1966, 3 cild hâlinde) taraflarından neşredilmiştir. Wellhausen tarafından ise, Almanca 'ya hulâsa olarak tercüme edilmiştir (*Mohammed in Medina*, Berlin, 1882). Bu eserin İbn Ḥacar tarafından yapılan bir muhtasarı da mevcuttur (bk. *GAL*, II, 67; F. Sezgin, *GAS*, I, 295). Vâḳidî bu eserinin başında en meşhur kaynaklarının bir listesini verir. Bu liste, İbn Saʿd, II/1, 1; III/1, 1; VII/11, 77 'de ve hayatından bahseden diğer kaynaklarda tekrarlanır. Sachau tarafından (*MSOS As.*, VII, 11 v.d., 21 v.d.) uzun uzadıya şerhedilen liste, Medine menşe'li olan veya Medine 'de oturan ve bilgilerini al-Zuhrî, ʿÂṣim b. ʿOmar, Yazîd b. Rûmân gibi salâhiyetli kimselerden alan âlimlerin isimlerini ihtivâ eder. Onun hocalarından Abû Maʿşar, Maʿmar b. Râşid ve Mûsâ b. ʿUḳba gibi âlimler de bizzat magazî sâhasında eser yazmışlardır. Buna karşılık o, büyük takdir gösterdiği, Ṭabarî, III, 2512 'deki hal tercümesinde belirtilen belki hocaları arasında bulunmayan en meşhur selefi Muḥammed b. İsḥâḳ 'ın adını, eserinde hiç zikretmez. Fakat, şüphesiz onun eserinden esaslı surette faydalanmış, hattâ eserinin tertibinde de ona uymuştur (bk. Wellhausen, *ayn. esr.*, s. 11 v.d.; J. Horovitz, *ayn. esr.*, s. 9 v.d.). *Kitâb al-maġâzî* 'de Vâḳidî 'nin hadîs ve fıkıhla yakından ilgilendiğini gösterir pekçok delil vardır. Onun tarafından konuya dâhil edilen malzemenin çoğu akâid ve fıkıhla ilgilidir. Eski hadîsçiler onu, rivâyetleri bir metin hâlinde birleştirmekle ve fazla teferruata girişmemekle tenkid ederler. Hattâ böyle bir tenkit üzerine 20 cild hâlinde Uhud gazâsına dâir bir eser yazdığı da söylenir (*Târîḫ Baġdâd*, III, 7; al-Ẕahabî, *Târîḫ al-islâm*, VI, 108b; *Siyar aʿlâm*, VI, 131a). *Kitâb al-maġâzî* için Horovitz ise, onun hadîs kitaplarında olduğu gibi çeşitli rivâyetleri, İbn İsḥâḳ 'ın aksine insicamsız olarak yanyana koyduğunu fakat kronolojiyi tesbitte titizlik gösterdiğini belirtir (bk. *EI*, AL-VĀḲIDĪ). Wellhausen 'a göre ise o, İbn İsḥâḳ 'ın usûlünü tâkib etmiş, hâdiseleri bir zaman ağı içine yerleştirerek ve çeşitli rivâyetleri mukayese ederek kronolojilerini gayet doğru bir şekilde tesbit etmiştir (Wellhausen, *Arap Devleti ve sukutu*, Türk. trc. F. Işıltan, Ankara, 1963, s. IX).

Klasik kaynaklar, onun mümkün olduğu kadar sağlam ve geniş malzemeyi her çâreye baş vurarak topladığını, sâdece bununla da iktifâ etmeyip, duyduğu hâdiseleri yerinde tedkik ve tesbit etmeğe çalıştığını kaydederler (*Târîḫ Baġdâd*, III, 6; *Târîḫ Dimaşḳ*, X, 4a; *Mirʾât al-zamân*, IX, 43a; *ʿIḳd al-cumân*, VIII, 170a). Aynı zamanda büyük bir kitap meraklısı olan Vâḳidî 'nin, devamlı kitap istinsah eden iki adamı vardı. İbn al-Nadîm onun kitaplarının 600 mahfaza (her mahfaza iki adamın kaldıracağı ağırlıkta) olduğunu söyler (*al-Fihrist*, 150). Yâḳût ise, onun Bağdâd'ın garp kısmından şarkına evini naklettiğinde 120 ağır yük kitaba sâhip olduğunu kaydeder (*İrşâd*, VII, 57; *Târîḫ al-islâm*, VI, 108b).

Bibliyografya : Vâḳidî 'nin hayatı hakkında ilk biyografi, talebesi İbn Saʿd tarafından *al-Ṭabaḳât al-kabîr*, V, 314—321 ve VII/II, 77 'de yazılmıştır. Daha sonra İbn Kutayba (*al-Maʿârif*, nşr. Şarvat al-ʿUkkâşa, Mısır, Dâr al-Maʿârif, s. 518), İbn Saʿd 'ın ikinci yerindeki bilgiyi tekrarlamıştır. İbn al-Nadîm, *al-Fihrist*, s. 98 v.d. 'da, eserlerinin listesini ve İbn Saʿd 'ınkinden ayrı kaynaktan gelen bir biyografisini vermiştir. al-Ḫaṭîb al-Bağdâdî, *Târîḫ Baġdâd*, III, 3—21 'de ve İbn ʿAsâkir, *Târîḫ Dimaşḳ*, X, 1b—9a (Damad İbrâhim Paşa ktb. nr. 881) 'da, İbn Saʿd ve hadîsçilerin ve tarihçilerin onun hakkında verdikleri bilgileri toplamışlardır. Diğer müelliflerin verdikleri bilgiler yukarıdakilerin tekrarıdır. Bunların başlıcaları şunlardır: al-Samʿânî, *Kitâb al-ansâb*, tıpkı basım, var. 577b; *İrşâd, al-arîb*, VII, 55—58; Sibṭ b. al-Cavzî, *Mirʾât al-zamân*, III. Ahmed ktb. nr. 2907, IX, 41b—43b; *Vafayât al-aʿyân* (Kahire, 1948), III, 470—473; al-Ṣafadî, *al-Vâfî bi'l-vafayât*, IV, 238—240; al-Ẕahabî, *Târîḫ al-islâm*, III. Ahmed ktb. nr. 2917, VI, 107b—109b; *Siyar aʿlâm al-nubalâ*, III. Ahmed ktb. nr. 2910, B VI, 130a—133a; *Taẕkirat al-ḥuffâẓ*, I, 317—319; al-ʿAynî, *ʿIḳd al-cumân*, III. Ahmed ktb. nr. 2911, A VIII, 169b—172a; İbn Ḥacar, *Tahzîb al-tahẕîb*, IX, 363—368; al-Suyûṭî, *Ṭabaḳât al-ḥuffâẓ*, I, 74; *GAL*, I, 136, *Suppl.* I, 207, v.d.; *GAS*, I, 294—297; M. Şemseddin [Günaltay], *İslâmda tarih ve müverrihler* (İstanbul, 1340/1342), s. 19—22; J.M.B. Jones, *The Chronology of the Muhammed a Textual Survey*, *BSOAS*, 1957, XIX, 245—280; R. Vesely', *La Bataille d'Uhud chez al-Wâḳidî*, *Studia semitica Joanni Bakeş Dicata* (Bratislava, 1965), s. 251—259.

(R. ŞEŞEN.)

VAKIF. VAḲF kelimesi Arapça 'da *durdurmak*, *alıkoymak* mânasına olup, ıstılah olarak, VIII. asır ortalarından XIX. asır sonlarına kadarki devrede, islâm ülkelerinin içtimâî ve iktisâdî hayatında ehemmiyetli bir rol oynayan dinî-içtimâî bir müessesenin adıdır. Bu müesseseye, Şimâlî Afrika 'da, *ḥubus* (c. *ḥabis*) veya *ḥubs* (*aḥbâs*) adı verilmiş ve bu ıstılah Fransızca 'ya "*habous*" şeklinde geçmiştir.

Vakfın ilk hukukî târiflerine fıkıh kitaplarında rastlanır. Ancak, değişik mezheplerin ve hattâ aynı mezhebe bağlı fakîhlerin vakıf hakkındaki târifleri birbirinden farklıdır: Ebû Hanîfe 'ye göre vakıf, bir kimsenin sâhip olduğu bir gayr-i menkulün gelirlerini, ödünç verme şeklinde (*âriyeten*), fakirlere veya islâm cemâatinin dinî veya içtimâî ihtiyaçlarına tahsisinin akdidir; öyle ki bu malın mülkiyeti vâkıf (vakıf yapan) 'da kaldığından, vâkıf, bu akdi bozma ve malını istediği gibi kullanma hakkına sâhiptir; ölümünden sonra bu hak vârislerine geçer (M. Mevkufâtî, *Şerḥ*, İstanbul, 1291, I, 367; Ali Haydar, *Tertibü's-sunûfî ahkâmi'l-vuḳûf*, İstanbul, 1240, s. 12). Ebû Hanîfe 'nin talebeleri Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed 'e göre vakıf, gelirleri mahlûkata tahsis edilen bir şeyin mülkiyetinin Allah 'ın mülkiyetine geçmesini te'min eden şer'î bir muâmeledir. Ancak, müeş-

sesenin daha sonraki gelişmesine temel olan Ebû Yûsuf'un görüşüne göre, vakıf, "... vakfettim" sözüyle gerçekleşip, vakfedenin mülkü olmaktan çıkmaktadır. Halbuki İmam Muhammed'e göre, vakfın gerçekleşmesi, mütevellîye teslim edilmesine bağlıdır (*Mevḳufâtî*, I, 367). Muhtelif mezhepler ve araştırıcılarca değişik şekillerde târif edilen vakfın, Türkiye'de XV. asırda aldığı durum gözönünde bulundurularak şöyle bir târifi yapılabilir: Vakıf, hukukî bir akid olup bununla, bir kimse, Allah'a yakın olma (*ḳurbat*) gayesiyle (bâzan başka gayeler için), menkul veya gayr-i menkul mülk veya emlâkini (bâzan husûsî mülkiyete değişmiş mîrî arâzîyi), dinî, hayrî veya içtimâî bir gayeye müebbeden tahsis eder. Bu gayenin derhal ve mutlak bir tarzda gerçekleşmesi zarûrî değildir. Bu sebeple vakfı üç kısma ayırmak gerekir: Gelirin tamamının mutlak bir tarzda doğrudan doğruya nihâî gayeye gittiği *vaḳf-ı hayrî;* bütün gelirin, asıl gayeye ulaşmadan önce, vâkıf tarafından tâyin edilen ve umûmiyetle vâkıfın âilesine mensup kimselerin elinde kaldığı *vaḳf-ı ehlî*; gelirlerin değişik tarzlarda vâkıf ve âilesiyle *dinî-hayrî-içtimâî* müesseseler arasında paylaşıldığı *yarı âilevî vaḳıf*. Son iki hâlde, faydalanma hakkına sâhip kimselerin nesli tükenince, *vaḳf-ı ehli* ve *yarı âilevî vaḳıf, hayrî vaḳıf* hâline gelmektedir (B. Yediyıldız, *Institution du vaqf au XVIII é sieéle en Turquie-étude socio-historique-*, basılmamış doktora tezi, Paris, 1975, s. 8, 12-19).

Fıkıh kitaplarına göre, vâkıfın, herşeyden önce vakfettiği malın mülkiyetine ve vakıf yapma salâhiyetine sâhip (*ehil*); *hür, âḳil* ve *bâlig* (ergin) olması; borç veya aşırı müsriflik yüzünden malını kullanmaktan alıkonulmamış bulunması gerekir (Ali Haydar, *ayn. esr.*, s. 120 v.d., 134; Ömer Hilmi, *İtḥâfü'l-aḥlâf fi aḥkâmi'l-evḳâf*, İstanbul, 1307, s. 18, 22, 48 v.d.; Hüseyin Hüsnü, *Aḥkâm-ı evḳâf*, İstanbul, 1311, s. 3; H. Hâtemî, *Önceki ve bugünkü Türk hukukunda vakıf kurma muamelesi*, İstanbul, 1969, s. 83-96).

Vakfedilen şeyde (*mevḳuf*) de, birtakım şartlar aranmıştır. İslâm fıkhının ilk tedvînî sırasında, vakfedilen şeyin, geliri devamlılık vasfı taşıyan, vâkıfın tam mülkiyeti ve kullanma salâhiyeti dâhilinde bulunan gayr-i menkuller olması gerekiyordu. Ancak, yeni iktisâdî ve içtimâî şartlar, hukukçuları bu prensibi genişletmek mecburiyetinde bırakmıştır. Meselâ, Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe, *menḳul* eşyânın vakfını kat'î olarak yasakladığı hâlde Ebû Yûsuf, gayr-i menkulün zarûrî tamamlayıcıları veya sâdece onun için faydalı unsurlar oldukları takdirde menkullerin de vakfına müsâade etmiştir. Böylece, vakfedilen gayr-i menkule bağlı kölelerin, zirâat âletlerinin vakfı geçerli olmuştur. Aynı mezhebin başka bir hukukçusu Zufar, daha uzağa giderek, gayr-i menkule bağlı olsun veya olmasın, umûmî bir tarzda menkullerin vakfını ve hattâ kullandıkça tükenebilen şeylerin vakfını da kabûl etmiştir. Nihâyet, Ebû Hanîfe'nin diğer talebesi Muhammed Şeybânî, mahallî âdetler elverdiği takdirde, menkullerin vakfını geçerli saymış ve netîcede bu görüş galebe çalarak, Hanefî ve Mâlikî mezhepleri bu mevzûda birleşmiştir (L. Milliot, *Introduction à l'étude du Droit musulman*, Paris, 1953, s. 547 v.d.).

İslâmda vakıf müessesesinin menşe'i ve onun gelişmesini sağlayan âmiller konusunda ileri sürülen fikirler de çok farklıdır. İslâm hukukçuları ve bâzı islâmiyatçılar, *Kur'ân*'da *vaḳıf* ve onun müterâdifi *ḥabs* kelimeleri bulunmamasına rağmen, cemiyetin hem manevî hem de maddî hayatına istikamet veren islâmın, mü'minlerin zihnine birlik, tesânüd ve yardımlaşma duygusunu işleyen prensipler ortaya koymasını dikkate alarak, vakfın menşe'ini islâm prensiplerine bağlamaktadırlar. Bu konuda, sık sık vakfiyelerde de zikredilen bâzı âyetlere işâret edilmiştir. Bunlar, *Kur'ân*'daki "gönül hoşluğu ile ödünç vermek (*ḳarz-i ḥasan*)" (LVII, 18; LXXIII, 20); "Allah yoluna (*fî sabîl-Allah*) mal harcamak (*infâḳ*)" (II, 195, 261); "malını akrabaya, yetimlere, yoksullara ... vermek (*îtâ'*) (II, 177); "fakiri beslemek (*iṭ'âm*)" (LXXXIX, 18; CVII, 3), "*ṣadaḳa* vermek" (IV, 114); "*ḫayrât* yapmakta yarışmak" (II, 148; III, 114) gibi mefhumları ihtivâ eden âyetlerdir. "*Ḫayrât*" veya "*mü'essesât-ı ḫayrîye*" tâbirleri, Osmanlılarda vakıf olarak yapılmış binâ ve kuruluşları ifâde etmektedir (Ömer Hilmi, *ayn. esr.*, s. 6; M. Z. Pakalın, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1955, III, 580). Belin, "*sabîl*" kelimesinin mücerred mânasıyla, bedâva su dağıtılan ve çoğu vakıf olan "*sebiller*" arasında ilgi kurarak, vakfın *Kur'ân*'daki *fî sabîl-Allah* mefhûmundan doğduğunu ileri sürer (*Étude sur la propriété foncière en pays musulman et spécialement en Turquie*, Paris, 1862, s. 75 v.d.). E. Mercier, vakfı bir *ṣadaḳa* olarak telâkki eder (*Le Code du habous ou ouakf selon la législation musulman*, Constantine, 1899, s. 10). C. Taşdemir (*Comparaison des principes fondamentaux de la succession en droit musulman et en droit romain*, Paris, 1939, s. 185), vakfın menşe'inin, "... iyilik yapmada (*bir*) ve takvâda birbirinizle yardımlaşın ..." (V, 2) âyetine dayandığını; bu âyette vakfın, hem dinî hem de içtimâî tarafına işâret edildiğini ileri sürer.

Vakfın islâmî menşe'den geldiğini müdâfaa edenler, şüphesiz Peygamber'in hadîslerinden de faydalanmaktadırlar. Hemen hemen bütün vakfiyelerde de zikredilen bu hadîslerden, vakfın gelişmesinde te'sirli olduğu ileri sürülebilecek olan en meşhuru şudur: "Bir insan öldüğünde, ameli ('nin sevâbı) kesilir. Defter-i a'mâli kapanır. Yalnız: 1, *ṣadaḳa-i cârîyesi*, 2. ilmî bir eseri, 3. kendisine duâ eden hayırlı bir evlâdı olan kimsenin defter-i a'mâli kapanmaz (*Riyâżü 's-sâliḥîn*, Ankara, 1972, III, 1412). Bu hadîsteki *sadaḳa-i cârîye* mefhûmu ile vakfın kastedildiği ileri sürülmektedir (Ömer Hilmi, *ayn. esr.*, s. 9 v.d.; M. Ârif, *Binbir Hadîs*, İstanbul, 1959, s. 253; Ö. N. Bilmen, *Hukuḳ-ı islâmiyye ve ıstılâḥat-ı fıḳhiyye ḳamusu*, İstanbul, 1951, IV, 173; krş. L. Massignon, *Documents sur certains waqfs des lieux saints de l'Islam*, *R E I*, 1951, s. 74). Bâzı eserlerde bizzat Peygamber ve sahâbeleri tarafından yapılmış vakıflardan da bahsedilmektedir. Bunların en meşhuru 'Omar b. al-Ḫaṭṭâb'ın vakfıdır: Buhârî'nin tesbîtine göre, Ömer, bir mülk toprağı hakkında Peygamber'in fikrini soruyor, o da şu cevâbı veriyor: "Aslını, satılmaz, bağışlanmaz ve miras yoluyla intikal etmez şekilde sadaka kıl, gelirlerini fakirlere tahsis et" (Peltier, *Le livre des testaments du Çahih d'El-Boḫari*, Cezayir, 1909, s. 69; E. Mercier, *ayn. esr.*, s. 12; E. Sautayra ve Eugène Cherbonneau, *Droit musulman du statut personnel et des successions*, Paris, 1873-1874, II, 374; Ö. N. Bilmen, *ayn. esr.*, IV, 210. İslâmda ilk vakıflar hakkında bâzı düşünceler için bk. C. Cahen, *Réflexions sur le waqf ancien*, *Studia Islamica*, 1961, XIV, 37, 56). Bir de 'Alî b. Abî Ṭâlib'in vakfı söz konusu ediliyor: Zayd b. 'Alî'ye âit bir fıkıh mecmuasının (bu mecmua, *Recueil de la loi musulmane de Zaid b. Ali* adı altında G. H. Bousquet ve J. Berque tarafından notlar ilâvesiyle Fransızca'ya tercüme edilmiştir. Cezayir, 1941) bir bölümünün adı *ṣadaḳa mavḳûfa*'dır. Bu bölümde Ali'nin vakfiyesi verilmektedir ki birçok yeri daha sonraki devirlerde tanzim edilen vakfiyelere benzemekte ve vakıf tarihi bakımından ehemmiyetli bulunmaktadır. Fakat bu vakfiyenin doğruluk derecesi tam olarak bilinmemektedir. Her ne olursa olsun, *Kur'ân*'dan daha çok, *sünnet*, vakfın sürekliliği (*ta'bîd*) ve bağlayıcılığı (*luzûm*) gibi bâzı mefhumları ihtivâ etmektedir (Vakfın ana kaynaklarla olan ilgisinin hukukî tenkidi için bk. H. Hâtemî, *ayn. esr.*, s. 19, 38). Bütün bu izahlar, islâm hukukçularının daha sonraki devirlere âit anlayışların te'siri altında şekillendirdikleri vakfın, gerçek statüsünü açıklamaya kâfi gelmemektedir. Hakîkaten, aynı ıstılâhın tarihî seyir içinde değişik asırlarda ve farklı kültür vasatında değişik fikirleri ihtivâ etmesi (Meselâ sünnî mezhepler *vaḳf* ve *ḥabs*'i müterâdif kabûl ederlerken, imâmiyye mezhebinde *ḥabs* belli bir müddet için yapılan ve bağlayıcı olmayan bir akiddir, Hâtemî, *ayn. esr.*, s. 33; yine bâzı hadislerdeki *sadaḳa* kelimesi Türkçe ve Farsça'ya *vaḳıf* kelimesiyle tercüme edilmiştir, Hâtemî, *ayn. esr.*, s. 31 v.d.), büyük mezhep imamlarının vakfın mâhiyeti ve hukukî temelleri hakkında bâzı görüş ayrılıklarına sâhip olmalarının, *Kur'ân* ve *sünnet*'te bu konuda açık ve müşahhas delillerin yokluğundan ileri gelmesi, islâmın ilk saflığına dönmek isteyen Vehhâbîlik ve Selefiye gibi yeni islâmî cereyanların, vakfı bir bid'at olarak telâkki etmeleri (H. Laoust, *Les chismes dans l'Islam*, Paris, 1965, s. 324), vakıf ile islâmın bâzı temel esasları arasında kurulmak istenen münâsebetlerin çok şüpheli olduğunu göstermektedir. Vakfın menşe'ini islâmda görenlerin ileri sürdükleri delillerin en doğrusu, islâmın, diğer dinler gibi, mensuplarını yardımlaşmaya, cemiyetin iyiliği için içtimâî ve hayrî eserler yapmaya teşvik etmiş olmasıdır. Fakat bu gaye niçin vakıf müessesesiyle gerçekleştirilmektedir. İslâmda, bizzat *zeḳât, ṣadaḳa, ḳarz-ı ḥasen* v.s. yardımlaşma müesseseleri değil midir? Tarih boyunca vakfın üstlenmiş olduğu içtimâî hizmetleri bizzat bunların gerçekleştirmesi gerekmez miydi?

Bu belirsizlikler karşısında, islâm vakfının menşe'ini başka yerlerde arayanlar olmuştur. Bâzıları bu müessesenin ilk çekirdeğini islâm öncesi Arap âdetlerinde (M. G. Demombynes, *Mahomet*, Paris, 1969, s. 41-43; ayn. mll., *Les institutions musulmanes*, Paris, 1921, s. 160 v.d.) ve Bâbil hukukunda (F. Köprülü, *Vakıf müessesesinin hukukî mâhiyeti ve tarihî tekâmülü*, *VD*, II, 11, 458; Hâtemî, *ayn. esr.*, s. 20; Mezopotamya'da Bâbil hukukuna göre yapılan bir vakıf için bk. E. Cuq, *Études sur le droit Babylonien*, Paris, 1929, s. 75), başkaları Roma hukukunda (Gatteschi, *Étude sur la propriété foncière, les hypothéques et les waqfs*, İskenderiye, 1896) veya Bizans hukukunda (M. Morand, *Étude de droit musulman algérien*, Cezayir, 1910; G. H. Bousquet, *Le droit musulman*, Paris, 1963, s. 47; Köprülü, *ayn. makale*, *V D*, II, 12 v.d.; J. Luccioni, *Les habous ou wakf, rites malékite et hanéfite*, Kazablanka, 1942, s. 22-25) bulmaktadırlar. Vakfın daha önce Budizm'de mevcut olduğunu (W. Ruben, *Buddist vakıfları hakkında*, *V D*, II, 173-181) ve bunun islâm vakıfları üzerinde te'siri olabileceğini ileri sürenler de vardır (H.B. Kunter, *Türk vakıfları ve vakfiyeleri üzerine mücmel bir etüd*, *V D*, I, 104).

İslâm vakfının, bütün bu kültürlerden bâzı unsurlar almış olması muhtemeldir. Şurası bir gerçektir ki, menşe'i ve iktisâbı ne olursa olsun vakıf, yeni bir terkip hâlinde zuhûrundan itibâren, bir islâm müessesesi hüviyetini almış ve islâm ülkelerinde meydana gelen içtimâî değişmelerde müsbet olduğu kadar bâzı devrelerde de menfî izler bırakmıştır. Ehemmiyetli olan, vakfın menşe'ini tesbitten ziyâde, zuhûrunu kolaylaştıran ve asırlar boyunca varlığını korumasını sağlayan, kültüre, cemiyete ve yaşanan islâm tarihine bağlı dâhilî sebeplerin neler olduğunu araştırmaktır.

İran ve Bizans gibi yabancı sistemlerin te'siri altında kalan Emevîlerden itibâren, islâm cemiyetinin bünyesinde meydana gelen siyâsî ve içtimâî değişmeler; böylece islâm devletinin halka karşı

yapmak zorunda olduğu -tarih boyunca vakıf yoluyla gerçekleştirilenler de dâhil- vazifelerin ihmâli ve bunun netîcesi olarak birtakım iktisâdî ve içtimâî ihtiyaçların ortaya çıkması; yeni fetihler sâyesinde zenginleşen müslümanların, birtakım rûhî ve dinî arzularını muâsır ve daha önceki yabancı kültürlerin benzer müesseselerinin bâzı unsurlarını islâmî prensiplerle birleştirerek vücûda getirdikleri vakıf müessesesi yoluyla tatmin etmeye çalışmaları gibi âmiller, islâm vakfının ortaya çıkış ve şekillenmesinde büyük rol oynamışlardır. Bu vasat içinde zuhûr eden vakıf, kısa bir müddette Ebû Yûsuf tarafından hukukî temellere oturtulmuştur. Ebû Yûsuf'un vakıf mevzuunda müsbet ve çok esnek davranmasının sebebini, onun sâdece bir hukukçu değil, aynı zamanda, ilk defa *ḳāżī'l-ḳużāt* unvânı ile resmî kadı oluşunda aramak gerekir. Ebû Yûsuf, günlük hayatın içinde olması sebebiyle, vazifesi icâbı, daha çok içtimâî gerçekleri görme ve sezme imkânını bulmuş, diğer taraftan kanun yaparken, hem hükûmet politikası ile devrin iktisâdî ve içtimâî şartlarını, hem de dinî prensipleri gözönüne almak mecburiyetinde kalmıştı.

Bir müessese, teşekkül ettiği muhitin dışına taştığında, varlığını sürdürebiliyorsa, bunda kendisini destekleyen başka unsurların da mevcûdiyeti bahis mevzuudur. Meselâ, bedâva yemek dağıtılan imâret vakıflarının bilhassa Türklerde çok yaygın olmasını, Türklerdeki şölen âdetinin bir devamı olarak değerlendirmek mümkündür. Yine aynı müesseseyi, değişik cemiyetler, değişik gayeler için kullanabilmektedirler. Meselâ, Araplar, vakıf müessesesini eski âdetleri icâbı kızları mîrastan mahrum etmek için kullanabilirken, Türkler ondan, yine kendi an'aneleri gereğince, mîrası kız ve erkek arasında müsâvî bir şekilde taksim etmek için faydalanmışlardır. Bütün bunlar açıkça gösteriyor ki, vakfın varlığını ve asırlar boyu muhtelif bölgelerde hayatını sürdürebilmiş olmasını sâdece birkaç sebebe bağlamak mümkün değildir. Her devrede ve her bölgede onu ayakta tutan değişik sebepler bulmak mümkündür (tafsilât için bk. B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 20-87).

Vakıf kelimesi, yukarıda belirtilen ilk mânası dışında, *mevḳuf* yâni vakıf akdinin mevzuunu teşkil eden menkul veya gayr-i menkul malları ifâde etmek için de kullanılagelmiş, hattâ onun yerini almıştır. Bu mânada vakıfları iki kısma ayırmak mümkündür: Birincisi, "aynıyla intifa olunan" yâni bizzat kendisinden yararlanılan vakıflar ki, bunlara "*müessesât-ı hayrîye*" adı verilmekte olup, mâbedler, medreseler, mektepler, imâretler, zâviyeler, kütüphaneler, misâfirhaneler, köprüler, hastahaneler, çeşmeler, sebiller ve makbereler bu cümledendir. İkincisi ise, "aynıyla intifa olunmayan" fakat birincilerin sürekli ve düzenli bir şekilde işlemesini te'min eden, binâ, arâzi, nakit para v.s. gelir kaynaklarının teşkil ettiği vakıflardır. Bunlara Osmanlılarda "*asl-ı vakf*" denmektedir.

Birbirini tamamlayan bu iki cins vakfın gelişmesinin, islâm dünyasının buhranlı devrelerinde aksamış olmasına rağmen, Büyük Selçuklulardan itibâren bir hız kazandığı, daha sonraki islâm devletlerinde ve bilhassa Osmanlılarda büyük bir tekâmüle mazhar olduğu bilinmektedir (F. Köprülü, *ayn. maḳale*, *V D*, II, 13 v.d.). Ancak bu umûmî müşâhedelerin dışında, belli devre ve bölgelerde bu vakıfların kemiyeti hakkında şu misaller zikr edilebilir: Makrîzî'ye göre, 1436'da Kahire'de vakıf olarak kurulan medrese ve câmilerin adedi 158'dir. Memlûk devleti yıkıldığı sıralarda sâdece câmilerin sayısı 130 iken, XIX. asır sonunda câmi ve medreselerin yekûnu 264'e ulaşmıştır (A. Darrâg, *L'Acte de waqf de Barsbay*, Kahire, 1963, s. 13).

1540 senelerine doğru, yalnız Anadolu Eyâleti'nde, vakıf yoluyla 45 imâret, 342 câmi, 1.055 mescid, 110 medrese, 626 zâviye ve hânkah, 154 muallimhâne, 1 kalenderhâne, 1 mevlevîhâne, 2 dârülhuffâz, 75 büyük han ve kervansaray işletilmekte idi (Ö. L. Barkan - E. H. Ayverdi, *953 (1546) tarihli, İstanbul vakıfları tahrir defteri*, İstanbul, 1970, s. XVII).

XVIII. asırda, bugünkü Türkiye sınırları içinde kurulan ve vakfiyeleri Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan 6.000 vakıftan vakfiyeleri tahlil edilen 330'u şu hizmetlere tahsis olunmuştur. 60 câmi, 7 mescid, 49 mektep, 36 medrese, 3 dârülhadis, 3 dârülkurrâ, 26 tekke, zâviye ve hânkah, 13 kütüphane, 8 imâret, 1 fener, 1 kale, 1 iskele, 6 köprü, 4 köyodası, 1 lonca odası, 16 sebil, 94 çeşme, 6 su kuyusu, 1 buzhâne, 1 abdesthâne ve 4 umûmî helâ (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 93).

Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce yapılan envanter çalışmaları netîcesinde, 1972 senesindeki duruma göre, Türkiye'de, "*mazbut* hayrat taşınmaz mallar" (câmi, medrese, tekke, dergâh v.s.) yekûnu 6.857, "*mülhaḳ* hayrat taşınmaz mallar"ınki ise 227 olarak tesbit edilmiştir (*Cumhuriyet'in 50. yılında vakıflar*, VGM Yayınları, s.247-250).

Bütün bu binâların içinde bulunan halılar, lambalar, mutfak takımları, kitaplar gibi eşyâlar da, kendilerinden faydalanılan *mevḳuf*'lar kategorisine giriyordu. Aynından intifa olunan vakıflar hakkında zikredilen bu rakamların küçümsenemeyeceği açıktır. Bu ölçüler bütün islâm âlemine teşmil edilirse, vakıf yoluyla yapılan *müessesât-ı hayriyye*'nin ne kadar şumûllü olduğu ortaya çıkar.

Bu binâ ve kuruluşların devamlı olarak işleyebilmesi için düzenli gelirlere ihtiyaç vardı. Bunların umûmî masraflarını karşılamak ve bilhassa oralarda çalışanların ücretlerini ödemek için vakfedilen menkul veya gayr-i menkuller, vakıf akdinin asıl mevzuunu teşkil etmektedirler. Vakfedilen bu

nesneler arasında, arâziler (bâzı köylerin tamamı, her türlü zirâat işletmeleri, çiftlikler, tarlalar, üzüm bağları, bahçeler), mesken olarak kullanılan binâlar, dükkânlar veya iktisâdî gaye için yapılmış başka yapılar gibi gayr-i menkuller ve hayvan derisi, gemi, nakit para gibi menkuller görülmektedir. Vakfedilen gayr-i menkullerin sınırları ve vasıfları umûmiyetle vakfiyelerde tafsilâtlı bir şekilde anlatılmaktadır. Meselâ, Osmanlı vakfiyelerinde, *çiftlik* denilince, çok defa bundan, belli bir toprak bölümü dışında, orada bulunan binâları, hayvanları, tohumluk tahılı, çift âletlerini ve hattâ birtakım köle ve câriyeleri de içine alan bir zirâî bütünlük anlaşılmaktadır (muhtelif örnekler için bk. B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 101 v.d.). İslâm tarihinde vakıflara gelir te'min etmek için kölelerin vakfedildiğine rastlanırsa da (Z.V. Togan, *Londra ve Tahran'daki islâmî yazmalardan bazılarına dair*, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1960, III/1-2, 158-160; A. H. Berki, *İslâmda vakıf*, *V D*, IV, s. 31; H. B. Kunter, *Emîr Sultan vakıfları ve Fâtih'in Emîr Sultan vakfiyesi*, *V D*, IV, 47), efendilerinin izniyle bizzat kendileri vakıf yapan kölelerin sayısı çok daha fazladır. Birçok vakfiyede ise, vakıf gelirlerinden faydalanabilmeleri için, köleler lehine şartlar bulunmaktadır. Bu duruma göre, köleler, hem *vâḳıf*, hem *mevḳuf*, hem de *mevḳufun ʿaleyh* olabilmektedirler (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 178 v.d.).

Yukarıda da belirtildiği gibi, islâm hukukuna göre, bir şeyin vakfedilebilmesi için vâkıfın mutlak mülkiyeti altında bulunması gerekiyordu. Vâkıfın kendi mülkü olan bir malını vakfetmesine ve böylece ortaya çıkan vakıflara *vakf-ı sahîh* denilmektedir. Ancak, Orta-çağların sonundan itibâren mülkiyeti devlete âit olan toprakların da şu veya bu şekilde vakıf hâline getirildiği görülmektedir ki, bunlara *vakf-ı irsâdî* adı verilmektedir. Başlangıçta toprak vakıflarının husûsî mülkler üzerinde yapıldığını belirten C. Cahen, Orta-çağ'ın sonunda Mısır'da Memlûklerin idâresinde, bunların devlet toprakları üzerinde yapılmış olmalarının da mümkün olduğunu, Selçuklu Türkiyesi'nde de bu ikinci cins vakıfların ekseriyette bulunduğunu ileri sürmektedir (C. Cahen, *Osmanlılardan önce Anadolu'da Türkler*, trc. Y. Moran, İstanbul, 1979, s. 181). Osmanlılar zamanında da mülkiyeti devlete âit bulunan *arâzi-i mîriye*'nin vakıf hâline getirilmesi çok daha yaygın bir şekilde devam etmiştir. Ancak vakfedilen şey, bu arâzilerin çıplak mülkiyeti değil, ya üzerinde çalışan kimselerin devlete ödemek zorunda oldukları vergiler veya arâzinin tasarruf hakkı idi. Hem vergilerin hem tasarruf hakkının birlikte vakfedilmesi de mümkündü. *Tahsis ve irsâd kabilinden evḳaf* adı da verilen bu vakıflarda esas olan, vakfedilen gelirlerin, devlet bütçesinden karşılanması gereken hizmetlere tahsis edilmesidir. Bu durumda muâmele *tahsîs-i sahîh*, aksi takdirde *tahsîs-i gayr-ı sahîh* olmaktadır (E. Mardin, *Toprak hukuku dersleri*, İstanbul, 1947, s. 20, 24).

Ö. L. Barkan, Osmanlılardaki toprak vakıflarını üç kısma ayırmaktadır: 1. Sâhiplerinin mülkü olan (*memlûke*) öşrî veya harâcî toprakların vakfedilmesiyle meydana gelen toprak vakıfları. Bunlar, mülkiyeti devlet tarafından satılmış veya imar ve ihyâ maksadıyla kolonizatör Türk dervişlerine ve kırlardaki zâviye sâhiplerine mülk olarak terkedilen boş toprakların vakıf hâline getirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bunlar, Suriye ve Mısır gibi bölgeler hâriç, Osmanlı İmparatorluğu'nda pek azdır. Bu toprakları vakıf sâhiplerinin kendileri veya adamları işlemektedir. Kirâya verildiği takdirde, vakıf idârecisi, toprağı işleyen köylülerden sâdece toprak kirâsı isteyebilmekte, bunun dışında onlar üzerinde idârî ve inzibâtî salâhiyetleri ve resmî sıfatları bulunmamaktadır. 2. *Mâlikâne-dîvânî* sistemine bağlı toprakların vakfedilmesi hâlinde, vakfedilen şey, "topraktan ve toprak üzerinde yaşayan köylülerden alınan her türlü vergiler olmayıp, *sâdece, toprağın kuru bir mülkiyet hakkıdır*". Bu mülkiyet hakkına, *mâlikâne* hissesi denilmekte olup, umûmiyetle mahsûlün beşte biri, yedide biri veya onda biri olarak kabûl edilmektedir. Vakfedilen bu haktır. "Bütün diğer hak ve resimler, dîvânî hissesi nâmı altında doğrudan doğruya devlete ... âit bulunmaktadır". 3. Üçüncü kısmı, "bilcümle hukuk-ı şer'iye ve rüsûm-ı örfiyesi ile ve serbestiyat üzere" vakfedilen topraklar teşkil etmektedir ki, bu vakfedilme keyfiyeti toprağın hukukî mâhiyetini değiştirmemektedir. Vakfedilen şey, toprağın *raḳabe*'si olmadığı gibi tasarruf hakkı da olmayıp, sâdece toprak üzerinde yaşayan kimselerden alınan vergilerin tamamıdır. Pâdişah ve vezirler tarafından yapılan bu toprak vakıfları, "mîrî âidatı bir hayır cihetine tahsis edilmiş ve müstakil bir bütçe ile muhtar bir hukukî şahsiyet hâline sokulmuş te'sisler" sayılabilir (Ö. L. Barkan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda toprak vakıflarının idarî-malî muhtariyeti meselesi*, *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, Ankara, 1944, I, 15, 21). Burada söz konusu edilen vakıflardan birinci ve ikinci şıktakiler *vakf-ı sahîh*, üçüncüsü ise *vakf-ı irsâdî*'dir. XV. ve XVI. asırlarda vakf-ı irsâdîlerin sayısı son derece artmıştır. Ancak, bunlar XVI. asırdan sonra bütün vasıflarını tedricen kaybetmişlerdir. Zîrâ, bu asırdan sonra tanzim edilen vakfiyelerde bir veya daha fazla mîrî toprak parçasını vakfeden vâkıflar, pâdişâhın iznini belirten *temlîk-nâme* veya *mülk-nâme*'lerde ve şer'î hükümlere uygun olarak bu toprakları önce mülk edindiklerini ve sonra "*vakf-ı sahîh-i mü'ebbed ve habs-i sarîh-i muhalled ile vakf u habs*" ettiklerini açıklamaktadırlar (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 177). Âtıf Bey, vakfiyesi bu ifâdeleri taşıyan bir vakfın, mîrî arâziden meydana gelse bile, vakf-ı sahîh sayılması gerektiği görüşündedir (*Şerh-i ḳanûnnâme-i arâzî*, İs-

tanbul, 1309, s. 16, 24). Öyle görülüyor ki, başlangıçta benimsenen bir prensibe göre, bir mîrî arâziyi husûsî mülkiyete çevirme, onun gelirlerini içtimâî bir ihtiyacın giderilmesine şer'î olarak tahsis edebilmek için kullanılan teknik bir muâmele olduğu halde, netîcede vakıf, şahsî, maddî ve mânevî faydalar te'mini gayesiyle mîrî bir toprağın mülkleştirilmesi için bir bahâne hâline gelmiştir. Öyle ki vakfiyelerden anlaşıldığına göre, birçok mîrî çiftlik, mezrea veya köyün *temlîk-nâme* yoluyla husûsî mülkiyete geçirildiği, sonra da bunların *yarı -âilevî vakıf* hâline getirildiği ortaya çıkmaktadır. Timarlar aleyhine tedricen vakıfların artmasına sebep olan bu usûl, XVII. asırdan itibâren bâzı Osmanlı müellifleri tarafından şiddetle tenkid edilmiştir (mesalâ bk. *Risâle-i Koçi Bey*, İstanbul, 1277, s. 21-26).

Mülkiyet-vakıf münâsebetleri bakımından, diğer ülkelerde de *vakf-ı irsâdî*'ye benzer müesseseler ortaya çıkmıştır. Meselâ Endonezya'da, bir kimsenin bir dinî mektep, bir câmi veya bir toplantı salonu inşâsı için sâhip olduğu bir arâzi üzerindeki haklarından vazgeçmesine "*ibah*" denilmektedir. Eğer arâzi, tahsis edilen gayenin dışında kullanılırsa, vâkıf haklarını geri alabilmektedir. Yine Endonezya'da, hükümdârın bir toprağın vergilerini dinî bir mektep veya evliyâya âit bir türbenin bakımı gibi dinî bir gayeye tahsis etmesine "*dessa*" adı verilmektedir (G. B. De. Janssens, *Les waqfs dans l'Islam contemporain*, *R E I*, 1953, s. 43 v.d.).

Vakıflara âit bu gelir kaynakları nasıl işletiliyordu? İslâm hukukuna göre, bu mevzûda, vakıfların vakfiyelerinde belirttikleri şartlara uyulması mecbûri idi. Vakfiyelerin tahlilinden anlaşıldığına göre, vakıf malların işletilmesi husûsunda, tek yol değişik şekiller altında ortaya çıkan kirâlama (*icâr*) sistemiydi, Vâkıflar umûmiyetle vakfettikleri emlâkin *icâre-i sahîha* ile kirâlanmasını şart koşmuşlardır. Buna *îcâre-i vâhide* veya *îcâre-i ma'rûfe* adı da verilmektedir. Fıkıh kitaplarının tanıdığı tek kirâ şekli budur. *İcâre-i sahîha*'da kirâ müddeti sınırlıdır. Hanefî mezhebine göre, topraklar en fazla üç seneliğine, diğer gayr-i menkuller ise ancak bir seneliğine kirâlanabilmekteydi (Mevkufâtî, I, 369; Belin, 96 v.d.). Zamanla, vakıf binâların yanması veya arâzilerin kendilerinden faydalanılamaz hâle gelmesi netîcesinde, bunları yeniden istifâde edilebilir bir hâle getirmek ve vakıf servetinin tedâvülüne imkân sağlamak için, muhtelif islâm memleketlerinde, mâhiyetleri aşağı yukarı aynı olan, fakat değişik isimlerle anılan, örfî hukuka bağlı yeni kirâ akidleri ortaya çıkmıştır: Suriye ve Mısır'da *hikr* veya *hukr*, Trablus ve Tunus'ta *kirdâr*, yine Tunus'ta *enzel* (*inzâl*), Cezayir'de *'anâ'*, Fas'ta *guelsa* (*calas*) ve *gzâ* (*cazâ*), bütün Mağrib'de *halvü'l-intifâ*, Osmanlılarda *mukâta'a*, Mısır ve Trablus'la birlikte Osmanlılarda *icâreteyn*. F. Köprülü'ye göre, "bu akidlerde eskiden devlete âit arâziye mahsus bir îcâr şeklinin devamını, daha doğrusu, Bizans hukukunda gördüğümüz emphytéose'un islâmiyetten sonraki bir bakiyesini görmek mümkündür (*V D*, *ayn. mak.*, II, 31 v.d.).

Türkçe karşılığı *kesim* olan *mukâta'a*, bir kirâ mukavelesi olup, bununla, bir vakıf toprağın işletilmesi, önceden tesbit edilen senelik bir ücret karşılığında başkasına terk edilmekte, ancak kirâcı bu arâzi üzerine kendi husûsî mülkü olmak kaydıyla, binâlar inşâ edebilmekte, hattâ ağaçlar dikebilmektedir. Kirâcı bu toprağı vârislerine bırakma imkânından başka, yeni binâlar ve ağaçlar üzerinde de sınırsız bir mülkiyet hakkına sâhip oluyordu. Bunları vakıf yapması bile mümkündü; fakat toprağın mülkiyeti kendisine âit olmadığından, bu binâlar ve ağaçlar fakîhler tarafından menkul mal olarak telâkki ediliyordu. Netîcede onların vakfedilmesi örfî hukuka göre mümkün oluyordu (Ömer Hilmi, *ayn. esr.*, s. 11, 18; B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 102, 136-138, 304).

Muhtemelen XVI. asırdan itibâren ortaya çıkan *icâreteyn*, bundan böyle vakıf emlâkin kirâlanmasında en çok kullanılan kirâ şekli olmuştur. Kelime olarak "çift kirâ" mânasına gelen *icâreteyn*, başlangıçta, artık işletilemeyecek bir hâle düşmüş vakıf emlâk için tatbik edilmişti. Kirâcı, mukavelenin yapıldığı sırada, bir defaya mahsus olmak üzere vakfı idâre eden mütevellîye, umûmiyetle vakıf emlâkin gerçek değerinin yarısına müsâvi ve bu emlâkin tâmirinde kullanılması gereken, muayyen bir para ödüyordu. Buna *icâre-i mu'accele* yâni peşin kirâ bedeli deniliyordu. Kirâcı, ayrıca her yıl mütevellîye değişmeyen bir kirâ bedeli daha ödemekteydi ki, buna *icâre-i mü'eccele* yâni sonradan ödenecek kirâ denilmekteydi. Bu ikinci kirânın yekûnu normal kirâ bedelinin çok altında idi (Osmanlılarda *icâreteyn*, *mukâta'a* ve *mîrî arâzi* hakkındaki fetvâlar için bk. Meşreb-zâde Mehmed Ârif, *Câmi-ü 'l-icâreteyn*, İstanbul, 1252).

Başlangıçta, vakıf sistemini hayatın dinamizmine uydurmak için "hukukî bir çâre" olarak telâkkî edilen *icâreteyn*, tedricen müessesenin iç bünyesini değiştiren çeşitli suistimallerin kaynağı hâline gelmiştir. Öyle görülüyor ki, bâzı vakıf müesseselerini yıkımdan kurtarmak gayesiyle îcâd edilen bu "şer'î hîle" nin ortaya çıkışından kısa bir zaman sonra, vakıf mülklerini eskiden *icâre-i sahîha* ile kirâlamış olanlar, bu kirâ şeklini *icâreteyn*'e çevirmeyi denemişlerdir.

İcâreteyn'in başka tatbik şekilleri de vardı: Zengin bir vakfın mütevellîsi, vakfın birikmiş parasını değerlendirmek için, vakıf adına gayr-i menkul satın alıyor ve bunu eski mülk sâhibine *icâreteyn*'le kirâlıyordu.

Mütevellîlerin, vakıf arsaları, kirâcıların *icâre-i mu'accele* yerine vakıf adına binâ inşâ etmesi şartıyla, *icâreteyn* usûlüyle kirâladıkları da oluyordu. Bâzı vesîkalarda, *icâreteyn* akdinin kirâ yerine *mukâta'a* şeklinde değiştirildiği de görülmektedir. Hangi şekilde olursa olsun *icâreteyn*'den faydalanan kirâcılar kirâladıkları emlâk üzerinde mutlak mülkiyet hakkına sâhip olmamakla berâber, bu emlâkten istedikleri gibi faydalanma, onlar üzerindeki haklarını çocuklarına, 1867'den itibâren de diğer vârislerine miras olarak bırakma ve mütevellilerin izniyle onları satma imkânları vardı. Böylece, hukukî tâkipten de korunmuş bir mirasa sâhip oluyorlardı. Vakıf müessesesinin de *icâreteyn* yoluyla işletilemez hâle gelmiş gelir kaynaklarını tamamen yok olmaktan kurtardığı; düşük fiatlarla daha yüksek değerde toprak veya binâlar kazandığı; vakıf arsalar üzerine kirâcılar tarafından yapılmış yeni binâların mülkiyetini para ödemeden te'min ettiği ve nihâyet, kirâcıların vârisleri kalmayınca bütün bu topraklar, binâlar ve onlar üzerindeki hukuka sâhip olduğu görülmektedir. Ancak, netîce itibarıyle *mukâta'a* ve *icâreteyn* ile kirâlama şekillerinin, gizli bir mülkleştirme muâmelesi olduğu kabûl edilebilir (tafsilât için bk. B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 138-143; diğer memleketlerdeki benzer kirâ akidleri için bk. L. Milliot, *Démembrements du habous*; *menfa'â*, *gza*, *guelsâ*, *zinâ*, *istighrâq*, Paris, 1918).

Vakıfların gelir kaynakları arasında islâmın fâiz yasağına rağmen işletilmek üzere vakfolunmuş büyük meblağlara ulaşan nakit paralar da bulunmaktaydı.

Bunların işletilme şekli de, vâkıfların şartlarına bağlıydı. Nakit para vakfeden her vâkıf, vakfiyesinde, aşağı yukarı aynı formülü tekrarlamaktadır: "Rehn-i kavî ve kefîl-i melî' veya ikisinden biri ile onu, onbir buçuk hisâbı ile muâmele-i şer'iyye ve murâbaha-i mer'iyye ile bâ-yed-i mütevellî beher sene 'alâ vechi 'l-helâl istirbâh ve istiglâl oluna". Bu cümleden çıkan mâna, açıkça söylenmekten kaçınılmasına rağmen, vakfedilen paranın, %15'lik bir kârla fâize verilmesinden ibârettir. Vakıf paraların, "mu'âmele-i şer'iyye" veya "hîle-i şer'iyye" yoluyla fâize verilmesi mes'elesi, islâm tarihi boyunca zaman zaman, hukukçular arasında sert münâkaşalara sebep olmasına rağmen, iktisâdî zarûretler yüzünden yaygın bir şekilde para vakıfları yapılmasına ve yukarıda bahsedilen usûlle işletilmesine devam edilmiştir. Para vakıflarının, ihtiyacı olanları, daha yüksek fâiz hadleriyle tefecilik yapanların elinden kurtarma ve onlara uygun şartlarla kredi sağlama gayesine müteveccih olduğu söylenebilir. Ayrıca para vakfedenlerin umûmiyetle idâreci sınıfa mensup olmaları, bu işin şuurlu bir şekilde yapıldığı düşüncesini doğurmaktadır (tafsilât için bk. B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 116-120, 144-149; Ö. Barkan ve E. H. Ayverdi, *ayn. esr.*, XXX-XXXVIII; J. E. Mandaville, *Usurious Piety: the Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire*, *International Journal of Middle East Studies*, 1979, X, 289-308). Anadolu Selçukluları devrinde tanzim edilmiş bâzı vakfiyelerde de, vakıf gelirleri üzerinden "bir felâket ve kaza sebebiyle borç almaya mecbur olanlara kuvvetli rehin ve sağlam kefil ile borçla para verilmesi" şartı vardır. Ancak burada herhangi bir kâr veya fâizden bahsedilmemektedir. İhtiyacı olan fakirlere bir seneliğine fâizsiz para verme muâmelesine, 1943'te Mısır'da rastlanmıştır (Janssens, *ayn. makale*, s. 29).

Vakıf müessesesi muhtelif islâm devletleri ve ülkelerinde büyük inkişâf göstermiş; ancak büyük vakıflar, dâima geniş servet kaynaklarına mâlik ve iktisâdî-mâlî seviye bakımından kudretli imparatorluklar zamanında te'sis edilmiştir (F. Köprülü, *ayn. makale*, *V D*, II, 14). Vakıfların iktisâdî gücünü tâyin için, bunların servet kaynakları ve gelirlerini bilmeye ve bu iktisâdî gücün memleketin umûmî iktisâdiyatına nisbetini tesbite ihtiyaç vardır. Bunun için, vakfiyeler ve vakıflarla ilgili diğer vesîkalar üzerinde yapılması gereken tahlillerin sayısı henüz az ise de, bâzı müşâhede ve değerlendirmeler bu hususta umûmî bir fikir verebilir.

Meselâ Memlûkler zamanında Mısır topraklarının yedide ikisini vakıf topraklar teşkil ediyordu. 1375'te yapılan bir sayıma göre, 2.163 köyden 268'inin tamamen vakıf, 827'sinin *iktâ* olduğu, geriye kalanlardan 558'inin vakıf ve *iktâ*'lar arasında, 115'inin vakıf, *iktâ* ve husûsî mülkler arasında, 27'sinin vakıf ve gelirleri Memlûklere tahsis edilen *rizak*'lar arasında paylaşıldığı, 368 köyün ise çeşitli gayeler için kullanıldığı görülmektedir (A. Darrâg, *ayn. esr.*, s. 14). Yine Mısır'da, 1951 senesinde kadastrosu yapılan 5.948.124 *feddân* (1 feddân aşağı yukarı 4.200 m²) toprağın 592.633 feddânı (%10) vakıf topraklardı. Bunlara kıral vakıfları dâhil değildir. 1952'de Kıral Fâruk'a âit vakıf arâzi 75.000 feddân civârında bulunmaktaydı (De Janssens, *ayn. esr.*, s. 53 v.d.).

1920'de, Bakû, Gence, Şuşa ve çevresindeki zirâat sâhaları, hamamlar, kervansaraylar ve dükkânlardan müteşekkil vakıf emlâkin tahmînî geliri 689.897 ruble, gideri ise 293.408 rubledir (K. S. Gubaydalin, *Azerbaycan vakıfları*, *V D*, I, 139-145). 1917'de vakıf topraklar Orta-Asya'daki ekili arâzinin %8-10'unu teşkîl etmekteydi (A. Bennigsen ve C. L. Quelquejay, *L'Islam en Union Soviétique*, Paris, 1968, s. 151).

Osmanlı İmparatorluğu'nda, XVI. asır başlarında, toprakların beşte üçü dirlik sâhiplerinin elinde bulunmakta, beşte birisini doğrudan doğruya devlete bağlı pâdişah hasları, beşte birini ise vakıf toprakları teşkil etmekte idi (Ö. L. Barkan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda toprak vakıflarının idarî-malî muhtariyeti meselesi*, *T H T D*, Ankara, 1944, I, 15). Ö. L. Barkan tarafından 1527-1528 senesine âit neşre-

dilmiş olan bir Osmanlı bütçesi (*H. 933-934* [=*1527-1528*] *Malî yılına âit bir bütçe örneği*, *İFM*, 1954, XV, 277), merkezî devlet, mahallî idâre ve vakıfların gelir durumlarını ayrı ayrı göstermektedir. Buna göre, 537.9 milyon akça olan umûmî gelirin, %51'i pâdişah haslarından gelen merkezî bütçeye, %37'si diğer haslardan ve timarlardan gelen mahallî idâreler bütçesine, %12'si ise vakıflar bütçesine âittir. 60.5 milyon akça tutan bu sonuncu kısım, vakıf topraklardan gelen gelirdir. Vakıf binâlardan, paralardan ve vakıfların diğer gelir kaynaklarından elde edilen gelirler buna dâhil değildir.

964 (1557) tarihli *Süleymâniye Vakfiyesi* (nşr. K. E. Kürkçüoğlu, Ankara, 1967, s. 7)'ne göre, Süleymâniye külliyesinin gelir kaynakları arasında, 1 hamam, birçok dükkân ve evden başka, 217 köy, 30 mezra, 2 mahalle, 7 değirmen, 2 dalyan, 2 iskele, 1 çayırlık, 2 çiftlik, 2 ada v.s. bulunmaktadır.

Mouradja d'Ohsson (*Tableau général de l'Empire Ottoman*, Paris, 1787-1828, II, 561)'a göre, Türkiye'de gayr-i menkullerin büyük bir kısmı câmilere tahsis edilmiştir. Vakfiyelerin tahliline dayanarak, XVIII. asırda Türk vakıflarının gelir yekûnunu 1.168.167.272 akça olarak tahmin etmekteyiz (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 150 v.d.). 1781-1786 senelerinde İstanbul'da bulunan Toderini (*De la littérature des Turcs*, Paris, 1789, I, 90), devlet gelirlerini 20 milyon kuruş (1 kuruş=120 akça) olarak göstermektedir ki, bizim bulduğumuz rakama göre, bu gelir vakıf irâdının iki katına tekabül etmektedir. Buna mukabil W. Eton'in, 1774'ten sonraki senelere âit verdiği rakamlar (4.492.250.000 akça) dikkate alınırsa (bk. C. Morawitz, *Les finances de la Turquie*, Paris, 1902, s. 14), vakıfların devlet bütçesinin dörtte birini geçtiği söylenebilir.

1336 (1920) senesine âit Evkaf Bütçe Kanunu'nda Evkaf Vekâleti'nce toplanacak gelirlerin umûmî yekûnu 511.148 lira olarak gösterilmektedir (*Cerîde-i Resmiye*, 7 mart 1337, sayı 15). Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün 1928 senesine âit tahsilât yekûnu 2.908.003.46 TL; 1971 senesininki ise, 134.146.466.93 TL. olarak gözükmektedir (*Cumhuriyetin 50. yılında vakıflar*, s. 266). Genel müdürlüğün yaptığı envanter çalışmalarına göre, 1972 senesinde, müdürlüğün idâresi ve kontrolü altında, 24.560 "mazbut akar vakıf taşınmaz mal" (işhanı, han, otel, kervansaray, ev, dükkân v.s.), 5.827 "mülhak akar vakıf taşınmaz mal" bulunuyordu (*ayn. esr.*, s. 248 v.d., 251 v.d.).

Çeşitli dinî-hayrî müesseseler kurarak, menkul veya gayr-i menkul mallarının bir kısmını da bu müesseselerin bakımı ve işletilmesine tahsis eden vâkıfların, cemiyetin hangi tabaka veya zümresine, hangi meslek grubuna mensup olduğunu tâyin için gerekli istatistikî tahliller henüz yapılmamıştır. Ancak bizim ilk tesbitlerimize göre, XVIII. asır Türkiyesi vâkıflarının %81.1'inin "askerî sınıf"a, geriye kalanının da "reâyâya mensup" kimseler olduğu söylenebilir (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 162-175).

Bâzı devrelerde hemen hemen devlet bütçesinin yarısına denk senelik gelir hasıl eden binâ, arâzi ve nakit para gibi *mevkuf* mallara sâhip olup, dinî ve içtimâî müesseselerinde bu gelirlerin büyük bir kısmının kendilerine tahsis edildiği binlerce kişiyi bünyesi içinde bulunduran, islâm hukukunun *hükmî şahsiyet* olarak tanıdığı sayısız âmme kuruluşlarından müteşekkil vakıf müessesesinin, şüphesiz bir idâre ve murâkabe sistemine sâhip olması gerekiyordu. Müessesenin ortaya çıkışıyla birlikte, bu idâre ve murâkabenin usûl ve kaideleri islâm hukukçuları tarafından tetkik ve tesbit edilmiş, nazarî hukuk kitaplarında tafsilâtlı bir şekilde anlatılmıştır. Bu esasları F. Köprülü şöylece belirtir: "Bu hususta vâkıfın arzu ve irâdesi, başlıca âmildir; gözetilmesi îcab eden başlıca gaye, vakfın menfaatidir. Bu idâre ya doğrudan doğruya vâkıf tarafından yahut tesbit etmiş olduğu şartlara göre tâyin edilen *nâzır* ve *mütevellî* gibi unvanlar alan vekiller tarafından icrâ olunur. Devlet otoritesinin bunlar üzerinde umûmî bir murâkabe hakkı mevcud olup, bu da bilhassa kadılar tarafından icrâ edilir. Hükümdâr, *emîrü'l-mü'minîn* olmak sıfatı ile, vakıflar üzerinde yalnız murâkabe hakkına değil hattâ... daha geniş haklara mâlikdir" (*ayn. makale*, *V D*, II, 14).

Esasları bu şekilde çizilmiş ve umûmiyetle bunlara uyulmaya çalışılmış olmasına rağmen, her zaman nazariye ile tatbikat biribirini tutmamaktadır. Onun için tarihî bakımdan mühim olan, F. Köprülü'nün ifâdesiyle, "muhtelif islâm ve Türk devletlerinde evkaf idâresinin nasıl usûllere tâbi tutulduğunu, devlet murâkabesinin ne şekilde yapıldığını ve bütün bunların vakıfların inkişafı üzerinde nasıl bir te'sir vücûda getirdiğini anlamaktır."

Abbâsîler zamanında, vakıflar mevzûunda, kadıların birçok yolsuz hareketleri görüldüğünden, hükümdârın vakıfların teftiş ve murâkabesiyle meşgul olmasını isteyen Mâverdî (ölm. 450=1058)'ye göre, vakıflar iki kısma ayrılmaktadır: 1. Âmme hizmetlerine âit *umûmî vakıflar*; 2. Menfaati muayyen kimselere tahsis edilmiş *husûsî vakıflar*. *Dîvân-ı Mezâlim*'in husûsî vakıflarla meşgul olması için, alâkalılardan birinin şikâyette bulunması gerekmektedir. Halbuki umûmî vakıflar hakkında hiçbir şikâyet olması bile, bunları teftiş ve murâkabe etmek, gayelerine ve vâkıfın şartlarına uygun bir sûrette iyi idâre edilip edilmediklerini araştırmak, Divân-ı Mezâlim'in vazîfeleri arasındadır. Menfaati, seyyidlere yâni peygamber âilesine mensup kimselere tahsis edilmiş vakıfların idâre ve murâkabesi de doğrudan doğruya *nakîblere* âittir (F. Köprülü, *ayn. makale*, *V D*, II, 15).

Endülüs Emevîlerinde, vakıf gelirleri, Kurtuba Büyük Câmii'nin yanında bir binâ (*maksura*)'da muhâfaza edilen ve *Bayt al-mâl* adını alan bir hazînede toplanıyordu. *Bayt al-mâl*, şark islâm dünyasında anlaşıldığı gibi devlet hazînesi değildi. Endülüs'de devlet hazînesine *hizânat al-mâl* adı veriliyordu. Bu iki hazîne biribirinden tamâmen farklıydı. Devletin en sıkışık zamanlarında bile biribirine karıştırılmamıştı. Kadı'nın idâre ve murâkabesi altında bulunan *beytü'l-mâl* üzerinde devletin murâkabe hakkı yoktu. Burada biriken sermâyeyi ancak kadı içtimâî hizmetler (*maşâliḥ ʿâmma*) için harcayabiliyordu. Bununla fakirlere nakdî yardımda bulunuluyor, câmilerin bakım masrafları karşılanıyor ve câmi hizmetlerinin masrafları ödeniyordu. Kadı, çok sıkışık zamanlarda, kâfirlere karşı seferler tertip etmesi veya sınırların müdâfaası yolunda tedbirler alması için hükümdâra bu hazîneden yardımda bulunma salâhiyetine de sâhipti. Kadı buraya bağlı vakıfları, belli sayıda husûsî vakıf memurları ve nâzırları vâsıtasıyla idâre ediyordu. Bu vakıflar inkişaf ettikçe bunların faâliyet ve ehemmiyetleri de artmıştır (E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1953, III, 32, 132, 135).

Abbâsî hilâfetinden ayrılarak, İran ve Mâverâünnehr'de müstakil devletler kuran hükümdarlar devrinde, mevcud vakıf idâresinin devam ettiği görülmektedir. Sâmânîlerde, merkezî idâreyi teşkil eden muhtelif dîvânlar arasında bir de *Vakıflar Dîvânı* mevcuttu. Sonradan bu teşkilât kaldırılarak, vakıf idâresi *Kadı Dîvânı*'na bağlanmıştır. Gazneliler, Selçuklu İmparatorluğu, Atabekler, Anadolu Selçukluları, Eyyûbîler, Hindistan ve Efganistan'da kurulan diğer hânedanlar zamanında da, Abbâsî sistemi devam etmiştir. Bâzı tarihî vesîkalardan anlaşıldığına göre, Hârizmşâhlar devrinde ihmâl veya suistimâli görülen mütevellîler azlediliyor, yerlerine hükümdârın fermanı ile devlet ricâlinden biri mütevelli tâyin ediliyordu. Mütevelli, vakfı daha iyi idâre edebilmek için, lüzumu kadar memur tâyin edebiliyordu. Mütevellîleri bulunan vakıfların teftiş ve murâkabesi, bulunmayanların doğrudan doğruya idâresi, dinî ve hayrî müesseselerde vazife görenlerin azil ve nasbı, memleketin her tarafına kadılar tâyini, onların verdikleri kazaî ve idârî kararların şikâyet hâlinde yeniden tetkîki, merkezî idârenin mühim bir uzvu olan ve *Ḳāżi'l-ḳużāt* veya *aḳża'l-ḳuzāt* unvânını taşıyan baş-kadıya âitti. Emri altında bulunan bu teşkilât ile baş-kadı, bütün vakıfları teftiş ve idâre etmekte; bunun için de nâibler, âmirler, mütevellîler, müşrifler (müfettişler), muhâsibler tâyine selâhiyetli bulunmakta ve bunların tahsisatını vakıflar hâsılatından ödeyebilmekteydi (F. Köprülü, *ayn. makale*, *V D*, II, 16 v.d.).

Hicrî IV. asrın ilk yarısında Mısır'da, vakıfların idâre ve nezâreti ve bunlara âit dâvaların halli için husûsî bir kadı tâyin edildiği bilinmektedir. Fâtımîler, arâzi vakfını yasakladılar ve vakıf işlerinin murâkabesini, daha önceki islâm devletlerinde olduğu gibi, *ḳāżi'l-ḳużāt*'ın emri altında *Dîvân al-aḥbās* adlı bir teşkilâta tevdî ettiler. Halîfe al-Muʿizz, 364 (974)'te, el koyduğu vakıf gelirlerini, 1.5 milyar dirhem karşılığında iltizâma verdi. Bu paradan vakıfların masrafları karşılanıyor, gerisi de devlet hazînesine kalıyordu. Bu iltizam usûlü, vakıflarda yolsuzlukları artırmış ve gelirlerin düşmesine sebep olmuştur. Halîfe al-Ḥâkim (386-411=996-1021), bu usûlden vazgeçtiyse de, durum düzeltilemedi. Ancak Salâhaddîn Eyyûbî, Mısır'ı zabtedince vakıfları ıslâh etmeye çalıştı. Eyyûbîler zamanında Mısır'da, bilhassa sünnîliğin temsil edildiği medrese ve hankah vakıfları son derecede artmıştır (Makrîzî, *Ḫiṭaṭ*, Bulak, 1853, II, 362-374, 414-416; İbn Baṭṭûṭa, *Riḥla*, trc. C. Defrémery ve B. R. Sanguinetti, Paris, 1853, I, 71).

Memlûkler zamanında da Mısır'da vakıfların son derece inkişâf ettiği görülmektedir. Bu vakıflar, *Aḥbās*, *Avḳāf Ḥukmiyya ve Avḳāf Ahliyya* olmak üzere üçe ayrılıyordu. Şer'î vakıfları teşkil eden birincisi, başında *nāẓir al-aḥbās* denen ve merkezî devlet teşkilâtının ileri gelenlerinden *Davâdâr*'a karşı mes'ûl bir vazîfelinin bulunduğu *dîvân* tarafından idâre edilmekteydi. Gelirleri Harameyn'e veya müslüman esirlerin satın alınmasına tahsis edilmiş olup, bilhassa Mısır ve Kahire'deki mülklerden meydana gelen ikincisinin, idâre işlerini bir veya iki nâzırla maiyyetlerindeki dîvânlar yürütüyordu. Bunların teftiş ve murâkabesi Şâfiî *ḳāżi'l-ḳużāt*'ına âitti. Âile vakıfları olan üçüncüsü ise, vâkıfın âilesine mensup kimseler tarafından seçilmiş yahut hükümdâr ve kadı tarafından tâyin edilmiş bir nâzırın idâresi altında bulunuyordu. Vakıf arâzinin artışı, devlet gelirlerinin azalmasına sebep olduğu gibi, vakıfların idâresi de büyük yolsuzluklara sahne olmuştu. Memlûkler, bu yolsuzluklara son vermek ve hazînenin gelirlerini artırmak için muhtelif teşebbüslerde bulundularsa da kadıların muhâlefeti yüzünden muvaffakiyetsizliğe uğradılar. Bu cümleden olarak, 657 (1258/1259) ve 922 (1516) seneleri arasında altı defa, âcil harp masraflarını karşılamak üzere vakıf gelirlerinin bir kısmına elkonulması düşünüldü. Berkuk, 780 (1378/1379)'de ordu kumandanı, 800 (1397/1398)'de ise sultan sıfatıyle vakıfları tamamen ortadan kaldırmayı denediği gibi, Emîr Laçin (ölm. 804=1402)'de vakıfları devletleştirme düşüncesini gerçekleştiremedi. Şahsuvâr'a karşı harp hazırlıkları sırasında, devlet hazînesi boş olduğu için, 872 (1468)'de, vakıf gelirlerinin büyük bir kısmına elkoymak isteyen Sultan Kayıtbay'ın teşebbüsü, Hanefî kadısı tarafından engellendi. Yolsuzluklara son vererek, vakıfları yeniden tanzîm husûsunda Barsbay'ın teşebbüsleri de netîce vermemiştir (A. Darrâg, *ayn. esr.*, s. 12-18; krş. F. Köprülü, *ayn. makale*, *V D*, II, 17-19; Memlûkler devrinde vakıf yapan bâzı kadınlar ve eserleri için bk. A. Abd Ar-Razig, "*Trois fondations féminines dans l'Egypte mamlouke*", *R E I*, XLI/1, 1973, s. 95-126).

XIII. asırda, Moğul istilâsına uğrayan islâm ülkelerinde, hemen hemen bir asır devamınca, "büyük tahriplere, gasplara, suistimâllere uğramış ve merkezî idâre tarafından tamamıyle istilâ edilmiş olan islâm vakıfları, müslüman Moğul hükümdarları tarafından derhal büyük bir himâyeye mazhar oldu; eski vakıflar ve onların vergi muafiyetleri iâde ve te'kid edildiği gibi, hükümdarlar, prensler, büyük devlet ricâli tarafından yeniden muazzam vakıflar te'sis edildi" (F. Köprülü, *ayn. makale, VD*, II, 19). Şeyhülislâm Kamâl al-dîn Râfi'î 'yi, islâm vakıflarını yeniden tanzim ve murâkabesine tâyin eden İran Moğullarının ilk müslüman hükümdârı Ahmed Teküder ve ondan sonra Gazan Han 'ın, vakıfların islâm hukukuna göre idâre edilmesi husûsunda gösterdikleri gayretler ve aldıkları tedbirler dikkat çekicidir. Gazan ve Olcaytu gibi sultanlar ile Reşîdüddîn gibi devlet adamları da, bu devrede büyük vakıflar kurmuşlardır. Gazan Han 'ın çok zengin olan vakıfları, başında iki vezirin bulunduğu bir *dîvân* tarafından idâre ediliyordu (F. Köprülü, *ayn. makale, VD*, II, 19-21; Reşîdüddîn 'in kendisi tarafından yazılan vakfiyesinin faksimilesi için bk. Raşîd al-dîn Faẓl Allah, *al-Vaḳfiyat al-Raşîdiya bi-ḫaṭṭ al-wāḳif fî bayān şarā'iṭ umūr al-vaḳf va'l-māṣārif*, Tahran, 1350 [1972]).

Anadolu 'da kurulan Selçuklular, Dânişmendliler, Selçuklu sonrası Türk Beylikleri ve Osmanlıların ilk devirlerinde sayısız vakıflar yapılmış, bunlar vâkıfların vakfiyelerinde belirttikleri şartlara göre tâyin edilen mütevellîler tarafından idâre edilmişler ve yine bahis mevzuu şartlar gereğince tâyin edilen nâzırlar tarafından murâkabe olunmuşlardır. Konya baş-kadısının bütün Selçuklu vakıflarına nezâret ettiği, vakıfların artışıyla bir Evkaf Nâzırlığı kurulduğu ve bu hizmetin belli-başlı devlet ricâlinden meşhur kimselere verildiği bilinmektedir (O. Turan, *Türkiye Selçukluları hakkında resmî vesikalar*, Ankara, 1958, s. 45). Nitekim, Keykâvus I. 'un Sıvas 'taki Dârüşşifâ vakfiyesinde (617 = 1220), "Dârü 'ş-şifâ evkafı ile umûmen memâlik-i Selçûkîye evkafı için... emîr, üstâdü 'd-dâr ve hazînedâr Ferruh b. Abdullah 'ı mütevelli ve nâzır tâyin etmiştir. Gerek umum evkafta, gerek işbu dârü 'ş-şifâ evkafında" her türlü idârî selâhiyetin kendisine verildiği kaydedilmiştir (M. Cevdet, "*Sıvas Dârüşşifâsı vakfiyesi ve tercümesi*, *V D*, I, 37 v.d.; bu devrede Anadolu 'da te'sis edilen bâzı vakıfların vakfiyeleri için bk. O. Turan, *Selçuk devri vakfiyeleri I. Şemseddin Altun-Aba, vakfiyesi ve hayatı*, *Belleten*, 1947, XI, 197-235; ayn. mll., *Selçuk devri vakfiyeleri II. Mübârizeddin Er-tokuş ve vakfiyesi*, *Belleten*, 1947, XI, 415-429; ayn. mll., *Selçuk devri vakfiyeleri III. Celâleddin Karatay, vakıfları ve vakfiyeleri*, *Belleten*, 1948, XII, 17-171; A. Temir, *Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din 'in 1272 tarihli Arapça-Moğolca vakfiyesi*, Ankara, 1959).

Osmanlılarda pâdişahlar ve diğer vâkıflar, vakıflarının mütevellîliğini evlâdlarına ve nezâretini de, sadrâzamlık, şeyhülislâmlık, dârüssâade ağalığı ve İstanbul kadılığı gibi yüksek devlet makamlarına tevdî ettikleri için, sayısız vakıf bu hizmetleri deruhte eden ricâlin nezâretinde idi. Sadrâzama bağlı vakıfların işlerini *vezir müfettişi* unvânını taşıyan bir kişi yürütüyordu (krş. Lutfî, *Tarih*, İstanbul, 1290 I, 205 v.d.; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü 'l-vuḳu'ât*, İstanbul, 1328, IV, 99-100). Osmanlılarda sâdece vakıflarla ilgili dâvâlara bakan kadılar da vardı. Bunlar, müfettiş kadılar olup, üçü İstanbul 'da, biri Edirne ve biri de Bursa mahkemelerinde vazifeliydiler. Bu çeşit dâvâlara diğer şehirlerde kadı ve nâibler bakıyordu (E. Z. Karal, *Osmanlı tarihi*, 1976, VI, 138).

Fâtih Sultan Mehmed 'in, devletin mâlî durumunu düzeltmek, vakıflarla zenginleşen tarîkat şeyhlerinin iktisâdî gücünü, dolayısıyla içtimâî ve siyâsî nüfûzlarını kırmak, timarlı sipâhinin sayısını artırmak gibi düşüncelerle, vakıf ve mülk arâziyi devletleştirdiği ve bunları timar hâline getirdiği bilinmektedir (N. Beldiceanu, *Recherches sur la réforme foncière de Mehmed II*, *Acta Historica*, Monachii, 1965, IV, 27-39). Fakat Fâtih 'in ölümünden sonra bunlar eski vaziyetlerine ircâ olundu.

Osmanlıların Arabistan 'ı fethinden sonra, Mekke ve Medine şehirlerindeki dinî ve hayrî müesseseler ve orada oturanlar lehine, İmparatorluğun muhtelif mıntıkalarında yapılmış binlerce vakfın, yâni *Harameyn* vakıflarının *nâzırlığına* Dârüssaâde ağaları tâyin edilirdi. Pâdişahların, sultanların, bâzı devlet ricâlinin ve bizzat Dârüssaâde ağalarının vakıfları da bu nezâretin murâkabesi altındaydı. Bu vakıfların teftiş ve murâkabe işlerini yürütmek maksadıyle, Dârüssaâde ağalığına bağlı, *Evḳaf-ı Harameyn Müfettişliği*, *Evḳaf-ı Harameyn Muḥâsebeciliği*, *Evḳaf-ı Harameyn Muḳata'acılığı* ve *Dârüssaâde Yazıcılığı* adıyla dört dâire kurulmuştu (İ. M. Kemal ve H. Hüsameddin, *Evḳaf-ı Hümâyûn Nezâreti 'nin tarihçe-i teşkilâtı ve nuzzârın terâcüm-i aḥvâli*, İstanbul, 1335, s. 14-16).

XVIII. asırda kurulan Türk vakıflarının %64 'ünün nezâreti, doğrudan doğruya kadılara bağlı idi. Geriye kalanın (%36) nezâreti ise, bizzat vâkıflar tarafından muhtelif kimselere tevdî edilmişti. İdâre, yâni *tevliyet* husûsuna gelince, bu devir Türk vâkıflarından büyük bir kısmının (%56), bizzat kendilerini mütevelli tâyin ettikleri, ölümlerinden sonra bu vazifeyi çocuklarına (*evlâd*), neslin inkırâzından sonra da akrabalarına veya âzadlı kölelerine şart koştukları görülmektedir. Vâkıfların ancak %11 'i, tevliyet hizmetini âilelerine mensup olmayan kişilere tevdî ederken, diğerleri (%33) mütevellînin kadı veya vakfın nâzırı tarafından tâyin edilmesini istemektedirler.

Mütevâzı vakıfların bütün idârî işleri mütevelli

tarafından yürütülürken, büyük vakıflar için, mütevelliye yardımcı olarak, kâtip, câbî (tahsildâr), müfettiş, muhâsib, veznedâr gibi me'murlar da tâyin edildiği; hattâ nakit para vakıflarında, sermâyenin işletilebilmesi için sarrafların vazîfelendirildiği müşâhede edilmektedir. Osman III., Mustafa III. ve Abdülhamid I. gibi bâzı pâdişahlar, vakıflarının idâre merkezi olmak üzere husûsî dâireler (*dâire-i maḥsûsa*) yaptırdılar ve bunlara kapıcılar (*bevvâb*) ve bekçiler (*muṣṭaḥfız*) tâyin ettiler. Bu dâirelerin inşâsı, Osmanlılarda, vakıflara âit idârelerin merkezî bir idâre altında toplanmasına doğru atılan ilk adım sayılabilir. Nitekim, Hasbiye Kadın ile Abdülhamid I. 'in hasekisi Nevres Sultan, vakıflarının idâresini, bu dâirelerden birinin kurucusu olan Abdülhamid I.'e âit Hamidiye vakıfları *mütevelli kaymakamı* 'na tevdî etmişlerdi. Bu hususda, Selim III. de vakfının Vâlide Sultan 'ın vakfiyle birlikte telâkkî olunmasını ve babası Mustafa III. ve annesine âit vakfiyelerde beyan edilen şartlara uygun olarak idâre edilmesini istemektedir. Vakfının idâresi için husûsî bir dâire inşâ ettirenlerden biri de, Lâleli evkafının kurucusu olan Mustafa III. idi. Daha sonra Hamidiye ve Lâleli vakıflarının idâresi de birleştirilmiştir. Bütün bunlardan, XVIII. asrın ikinci yarısında bâzı vâkıfların, bilhassa pâdişahların ve yakınlarının zihninde, muhtelif vakıflara âit idâreleri merkezîleştirme arzusu müşâhede edilmektedir. Daha sonra, Mahmud II. da, 1809 'da kurduğu vakıfları, Hamidiye vakıflarına ilhak ve bu vakıfların idâresini bir "Nezâret şûbesi" hâline getirerek, Darphâne-i Âmire Nezâreti 'ne bağladı; 1826 'da yeniçerilik kaldırılınca, nezâretleri yeniçeri ve sekbanbaşı ağalarına meşrûta olan vakıfların idâresi de, Hamidiye ve Mahmudiye Vakıfları Mütevelli Kaymakamlığı 'na devredildi. Böylece, daha da genişleyen vakıfları bir elde toplamak ve muhtelif idârelerde hüküm süren yolsuzluklara son vermek üzere, vakıf idâresi Darbhâne-i Âmire Nezâreti 'nden ayrılarak Evkaf-ı Hümâyûn Nezâreti kurulması (13 teşrin I. 1826), yukarıda işâret edilen teşebbüslerin tabiî bir netîcesi sayılabilir (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 183-200).

Başlangıçta, Evkaf Nezâreti üç dâireden teşekkül ediyordu: Vakıflarla ilgili îlâmları, takrirleri, inhâları yazmakla vazifeli *kesedârlık*; mukâta'a ve iltizam zabıtnâmelerini, mültezimler ve onların kefilleri olan sarraflardan alınacak borç tahvillerini, iltizam bedellerini ve îcârların zimmet pusulalarını tanzîmle vazifeli *zimmet halifeliği*; Nezâret 'in hazînesine gelen meblâğları almak, masrafları ödemekle mükellef *sergi halifeliği*. Bu üç dâireye ayrıca ikişer kâtip ve ikişer de yamak tâyin edilmişti.

1828 'de, *kapu ağalığı* makamı kaldırılınca, kapu ağaları nezâretine bağlı birçok vakıf; 1830 'da bostancı-başı, topçu-başı, hazînedâr-başı, kilerci-başı, Saray-ı cedîd ağaları nezâretinde bulunan vakıfların tamamı; 1831 'de defterdâr-ı şıkk-ı evvel, reîsülküttâb, İstanbul, Galata, Eyüb, Üsküdar kadıları, Harameyn müfettişi ile saray ağası nezâretlerinde bulunan 632 vakıf; yine aynı sene kapudan paşa ve çavuş-başı; 1832 'de, sadrâzam nezâretindeki vakıfların idâresi Evkaf-ı Hümâyûn Nezâreti 'ne ilhâk edildi. Mütevellîlerinin tâyini kadıların uhdesinde bulunan vakıfların idâresi de, tedrîcen bu Nezâret 'e bağlanmaya başlandı. Nezâret 'in işleri artınca teşkilâtı da genişletildi: Ferağ ve intikal senedlerini kaydetmek ile yeni zaptedilen vakıfların muhâsebe işlerini yürütmek için *Taḥrîrât baş-kitâbeti*; bütün vakıf gediklerin mukâta'alarını toplamak, mahlûlâtının ferağ ve intikalini kaydetmek için *Mülḥaḳat gedikler kitâbeti*; bütün câmi ve imâret gibi hayrâtın tâmir ve bakımını te'min etmek için de *Rûznâmecilik* dâireleri kuruldu.

Bu sırada, Harameyn vakıflarının nezâreti, yine Dârüssaâde ağalarının elinde bulunuyordu. Bu vakıfların sayısı ve işleri de son derece arttığından, kendisine bir muâvin ve nezâret kaymakamı tâyin edildi. İşleri yürütmek için 1834 'te husûsî bir *müdîriyet* kuruldu. 1836 'da bu müdîriyet, *Harameyn-i Şerîfeyn Evḳafı Nezâreti* adı altında nâzırlığa çevrilerek, nezâreti şeyhülislâmlara meşrût vakıfların idâresi de buraya bağlandı. Ayrıca, bu nezârete bağlı olan Anadolu, Küçük Evkaf ve Harameyn muhâsebecilikleri ile Harameyn mukâta'acılığı birleştirildi. Kısa bir müddet sonra, bu nezâret, Evkaf-ı Hümâyûn Nezâreti 'nin bir şûbesi hâline getirildi.

1835 'te, sadr-ı Rumeli, sadr-ı Anadolu, imâm-ı evvel-i şehriyârî ve Dâvud Paşa nâibinin nezâretleri altında bulunan vakıflar ile 1837 'de İstanbul, Üsküdar ve Galata 'da akan suların büyük kısmı vakıf olduğu için *Su Nezâreti*, *Evḳaf-ı Hümâyûn Nezâret* 'ine ilhâk edildi. Aynı sene taşrada *Evḳaf Müdürlükleri* kuruldu. Bir ara Evkaf Nezâreti, Topḥâne-i Âmire Nezâreti 'ne bağlı bir *müsteşarlık* şekline sokulmuşsa da, 1839 'da tekrar ayrı bir nezâret hâline getirilmiş, merkez ve taşra teşkilâtı yeniden tanzim edilerek genişletilmiştir. Böylece, Evkaf-ı Hümâyûn Nezâreti, imparatorluktaki bütün vakıfların merkezi hâlini almıştır (İbnülemin M. Kemal ve H. Hüsâmeddin, *ayn. esr.*, s. 15-37).

Merkezî bir idâre altında teşkilâtlandırma ve ıslâh etme yolunda gösterilen gayretlere rağmen, vakıflardaki yolsuzluklara son verildiği, vakıfların elindeki imkânların kullanıldığı söylenemez. Bir ara evkaf nâzırlığında bulunan Mustafa Nuri Paşa, Evkaf Nezâreti 'nin kuruluş sebeplerini ve vakıfların içinde bulunduğu kötü vaziyeti anlatırken, nâzırlardan bâzısının hiddetli tabîatı ve bâzısının hukuk bilgisinden mahrumiyetinden dolayı, evkafın sûistimâllerle dolduğunu, böylece Nezâret 'in, vakıfları himâye şöyle dursun, tahrîb ettiğini belirtir. Tanzîmât 'la birlikte, pâdişahlar v.b. tarafın-

dan yapılmış arâzi vakıfları zaptedilerek öşre bağlandığını; vakıf arâzilerin senelik öşrü 44 bin kese hesaplanıp bu yekûn aylara bölünerek Mâliye'den Evkaf Nezâreti'ne verildiğini ifâde ile daha sonra Sadrâzam Fuad Paşa'nın bu parayı, Mâliye'nin Evkaf'a verdiği *iâne* telâkkî ederek, umûmî bütçede açık göründükçe, dörtte birinden daha aşağı düşürdüğünü; böylece, geliri vakıf arâziden gelen câmi ve diğer hayrâtın, masraflarını karşılayamayarak harab olduğunu kaydeder (*Netâyicü'l-vuku'ât*, IV, 100 v.d.).

II. Meşrûtiyet devrinde, vakıfların perişan durumunu düzeltmek için muhtelif fikirler ileri sürülmüş ve kanun tasarıları hazırlanmıştır. Said Paşa, vakıfların merkezî bir idâreye bağlanmasının lüzumlu olmadığı, müsâdere usûlünün kaldırılmasının vakıf te'sisine tesir ettiği, bu sebeble, hayır sâhiplerinin asrın ihtiyâcına uygun vakıf yapmaya alıştırılması; vakıfların iyi idâre edilebilmesi ve Kanûn-i Esâsî hükmünün yerine getirilmesi için de, kazâlarda birer "cemâ'at-ı islâmîye meclisi" teşkilinin gerektiği görüşünde idi (İbnülemin M. Kemal ve H. Hüsâmeddin, *ayn. esr.*, s. 240-242). Vakıf sisteminin tamamen karşısında olan Ziya Gökalp ("Vakf" adlı şiiri için bk. F. A. Tansel, *Ziya Gökalp külliyâtı, I, şiirler ve halk masalları*, Ankara, 1952, s. 136), bu mes'elenin halli için, Evkaf bütçesinin Mâliye Nezâreti'ninkiyle birleştirilmesini ve verimsiz âile ve tekke vakıflarının geniş ölçüde azaltılmasını teklif eder. Ancak bütün bu düşünce ve tekliflere rağmen, Meşrûtiyet devrinde, Evkaf Nezâreti'ne, sâdece işlenmeyen topraklarla harap binâ arsalarını satarak elde edilen paralarla câmi, ilkokul, medrese ve hastahaneler yapma salâhiyeti veren, 10 haziran 1911 tarihli kanunun çıkarılmasından başka bir şey yapılamamıştır (G. Jaeschke, *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, trc. H. Örs, Ankara, 1972, s. 28). Bu kanunla, İstanbul ve Üsküdar'da sâdece fukaraya mahsus iki *imâret* bırakılarak, diğerleri kaldırılmış ve vakıflar idâresine me'mur yetiştirmek üzere *Mekteb-i Evkaf* kurulmuştur.

Türkiye Büyük Millet Meclisi hükûmetleri devrinde, *Şer'iye ve Evkaf Vekâleti* ismini alan vakıf idâresi, 3 mart 1920 tarihli kanunla bir umum müdürlük hâline getirilip, muvakkaten Başvekâlete bağlanmıştır. Vakıf mes'elesinin milletin gerçek menfaatlerine uygun bir şekilde halledilmesiyle ilgili ilk tedbir, 22 şubat 1926 tarihli kanunla alınmıştır. Bunda, "millî ve terkedilmiş topraklar dışında", doğdan doğruya idâre edilen vakıfların da belediyeler ve umûmî menfaatlere yarar başka kuruluşlara, meselâ devlet fabrikalarına satılabilmesi kabûl edilmiştir. Eski vakıfların idâresini tanzim eden vakıflar kanunu, ancak 5 haziran 1935'te çıkarılabilmiştir (bu kanun ve ilgili mevzuat için bk. K. Ö. Hilmi-İ. Sungurbey, *Eski vakıfların temel kitabı*, İstanbul, 1978, s. 209-728).

Bu kanuna göre, 1926'dan önce kurulmuş vakıflardan, *mazbut vakıflar* umûmî adı altında toplanan: a- bu kanundan önce zaptedilmiş vakıflar, b- bu kanundan önce idâresi zaptedilmiş vakıflar, c- mütevellîliği bir makama şart edilmiş vakıflar, d- kanunen veya fiilen hayrî bir hizmeti kalmamış olan vakıflar, e- mütevellîliği vakfedenlerin fürû'undan başkalarına şart koşulmuş vakıflar, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce idâre olunur. Mütevellîliği vakfedenlerin fürû'una şart edilmiş *mülhak vakıflar* ise, mütevellileri tarafından idâre olunur. Bu mütevelliler, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün; Genel Müdürlük de *İdâre Meclisi*'nin murâkabesi altındadır. Rum, Ermeni, Yahudi v.b. cemâatleri ile bâzı esnâfa âit vakıflar, ayrı ayrı hükmî şahsiyete sâhip olup, mensuplarınca seçilen kimse veya hey'etler tarafından idâre edilir, ilgili makamlar ve Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce murâkabe olunurdu (Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün faâliyetleri için bk. *Cumhuriyet'in 50. yılında vakıflar*, 1973).

XIX. asrın ikinci yarısından XX. asrın ikinci yarısına kadar, muhtelif islâm ülkelerinde, vakıf idâresinde vücûda gelen değişiklik, şöylece hulâsa edilebilir:

Cezayir'i işgal eden Fransızlar, sömürgelerin iktisâdî hamlelerine engel teşkil ettiği düşüncesi ile vakıf mes'elesine el atıp, Şimâlî Cezayir'deki vakıfları, 1830-1870 tarihleri arasında çıkarılan çeşitli kararnâme ve kanunlarla devletleştirdiler. Devlet, vakıflarla karşılanan, ibâdet, öğretim ve içtimâî yardımlaşma ile ilgili masrafları üzerine aldı. Cezayir'in cenûbunu kısmen 1870, kısmen de 1900'den sonra işgal eden Fransızların, islâm ülkelerine karşı tatbik ettikleri siyâsetteki değişiklik ile, Cenûbî Cezayir'in bir kısmına "an'anevî müesseselere saygı göstermek" taahhüdüyle girmeleri gibi âmillerle, buralardaki vakıflara dokunmadıkları ve idâresini, yine mütevellîlerine bıraktıkları görülmektedir. 20 eylûl 1947 tarihli kanunla ise, islâm dininin devlet karşısındaki muhtariyeti tasdik edilmiş, eskiden zaptedilen vakıf emlâkin idâresinin de, şekli Cezayir meclisi tarafından tesbit olunmak üzere, müslümanlara geri verilmesi kararlaştırılmıştır (Cezayir vakıfları için bk. E. Larcher, *Traité élémentaire de législation algérienne*, Paris, 1923, III, 203-213; J. Terras, *Essai sur les biens habous en Algérie et en Tunusie*, Lyon, 1899; Hacoun, *Étude sur l'évolution des coutumes kabyles spécialment en ce qui concerne l'exhéredation des femmes et la pratique des habous*, Cezayir, 1921; M. Mercier, *Étude sur le waqf Abadhite et ses applications au Mzab*, Cezayir, 1927; B. De Janssens, *Contribution à l'étude des habous publics algériens*, Cezayir, 1950).

Tunus'ta, Emîr Muhammed Sâdık'ın veziri Hayreddin tarafından çıkarılan 19 mart 1874 tarihli bir kararnâmeyle, merkezî bir vakıflar teşkilâtı (*cam'iyya*) kurulmuştu. Ülkeye Fransız himâye rejiminin yerleşmesinden sonra, teşkilâtın eski nizamnâmesi küçük değişikliklerle yürürlükte kaldı. Vakıflar teşkilâtı, başkan, başkan yardımcısı ve dört âzâdan terekküp eden bir *idâre meclisi*, ülkenin her tarafındaki vakıfları murâkabe eden bir *mahallî idâre* ve vakıf emlâki işletenlerden meydana geliyordu.

Bu teşkilât, 1908'de kurulan *Vakıflar Yüksek Meclisi*'nin kontrolü altındaydı. Başkanlığını başvekilin yaptığı bu meclisin 1950'lerde yedi âzâsı vardı: Devlet tarafından vazîfelendirilmiş bir Fransız müşâvir (eski Tunus şehrinde hâkim, vâli ve emniyet müdürlüğü vazîfesini yürüten *şeyhü'l-medîne*), iki kadı, Başvekâlet müsteşârı, Vakıflar idâre meclisi başkanı ve Tunus eşrafından biri (Tunus vakıfları için bk. R. Tilloy, *Répertoire alphabétique de Jurisprudence, de doctrine et de législation algérienne et tunisienne*, Cezayir, 1898; H. de Montety, *Une loi agraire en Tunisie*, Toulouse, 1927; E. Sultan, *Essai sur la politique foncière en Tunisie*, Paris, 1930; F. Fitoussi-A. Bénazet, *L'État tunisien et le protectorat français*, Paris, 1931; R. Darmon, *La situation des cultes en Tunisie*, Paris, 1928).

Fas ile Fransa arasında 1912'de imzâlanan muâhedeye, himâye rejiminin vakıfları koruyacağına dâir bir hüküm konulup, bidâyette, vakıfların dokunulmazlığı prensibi kabûl edilmişti. Fakat, 1912'de kurulmuş olan *Müdiriyyeti'l-ahbâsi'l-âmme* (Vakıflar Umum Müdürlüğü), vakıf emlâki daha verimli kılmak gayesiyle, 1915'te *Vezâret* hâline getirilip, buradaki *Teftiş Dâiresi*'nin üst kademelerine, Fransızlar tâyin edildi.

1914'te, Tunus'ta olduğu gibi, bilhassa vakıflar bütçesini tetkik etmekle vazîfeli, baş-vezîrin riyâsetinde, âzâsını, adâlet vekili, şerif hükûmetinin umûmî kâtibi, vakıflar vekili, Mâliye Müdürlüğü'nden bir yüksek hizmetli, Yüksek Ulemâ Meclisi'nden bir âzâ ve sultan tarafından seçilen beş müslümanın teşkil ettiği *Vakıflar Yüksek Meclisi* kurulmuştu (L. Millit, *Démembrement du Habous*, Paris, 1918; A. Mesureur, *Le propriété foncière à Maroc*, Paris, 1921; P. L. Riviére, *Traités, codes et Lois du Maroc*, Paris, 1925).

XVI. asırdan beri zengin vakıflarla mücehhez birçok câmi ve zâviyenin açıldığı Komor takımadalarında, vakıfların idâresi, câmi imâmı veya zâviye şeyhi olan mütevellilerinin elindeydi. Fransızlar burada vakıf işlerine karışmamıştır.

Trablus'ta ve Bingâzî'de, Türkler zamanındaki sistem, İtalya tarafından benimsenerek ıslâh edildi. 1929'da teşkil olunan iki eyâletin herbirinde kadı ile istişâreden sonra tâyin edilen bir başkan, üç müşavir ve bir müdürden müteşekkil bir *Meclis* kurulmuştu. Bu *Eyâlet meclisleri*, mütevellileri vâris bırakmadan ölmüş olan veya vâkıf tarafından ismen mütevelli tâyin edilmeyen hayrî vakıfların idâresinden mes'ûl olup, kadı kararı veya ilgililerin kabûlü takdirinde, husûsî vakıfları da idâre edebilmekteydi. Bu arada, Sünûsîlere âit âile vakıfları, siyâsî sebepler yüzünden müsâdere edilmişti. Vâkıfın tâyin ettiği mütevelliler tarafından idâre edilseler bile, Vakıf meclislerinin kendi hukukî mıntıkaları içinde, bütün husûsî ve hayrî vakıf emlâkin idâresini teftiş etme salâhiyetleri vardı. Diğer taraftan, şer'î mahkemeler, vakıflar üzerinde nezâret hakkına sâhiptiler. Ana hatlarıyla bu teşkilât, İtalyanlardan sonra da devam etti. Trablus'a yerleşen İngiliz idâresi, her mâlî sene sonunda ortaya çıkan açığı üzerine aldı. Bu tedbire rağmen, vakıflar bütçesinden maaş alan din hizmetlilerinin ücretleri, yine de düşük bir seviyede idi (G. Califano, *Il regime dei beni Auqaf nella storia e nel diritto dell'Islam*, Trablus, 1913; E. Oucinotto, *Istituzioni di diritto coloniale italiano*, Roma, 1930).

1835'te Mısır'da Mehmed Ali Paşa'nın, hayrî vakıflar için kurduğu merkezî idâre (A'malü'l-hayriyye) ancak üç sene devam etti; 1851'de Hidiv Abbas I. tarafından yeniden te'sis olunan bu idâre, 1864'te Ta'lim ve Evkaf (*Eğitim ve Vakıflar*), 1876'da ise *Vakıflar Nezâreti* hâline getirildi. Nâzırı ölen veya kadı tarafından azledilen bütün hayrî vakıfların bağlandığı bu vezîrliğin salâhiyetleri genişletildi. 1884'te, Hidiv Tevfik Paşa, yabancı müdâhalesi ve 1830'daki Cezayir vakıflarının mâruz kaldığı duruma düşer endişesiyle, Vakıflar Nezâreti'ni ilga edip, yerine, doğrudan doğruya Hidiv'e bağlı bir umum müdürün riyâsetinde muhtar bir idâre kurdu. 13 temmuz 1895 tarihli kararnâmeyle yürürlüğe giren vakıflar nizamnâmesine göre, *Vakıflar Umum Müdürlüğü*'nün idâresi altında: a. idâresi vâkıf tarafından herhangi birine tevdî edilmemiş, arâzi, binâ ve diğer emlâkten müteşekkil *hayrî* vakıflar, b. nâzırı ve mürtezikası bilinmeyen vakıflar, c. herhangi bir sebeple kadı tarafından geçici olarak nezâreti *Vakıflar Umum Müdürlüğü*'ne tevdî edilmiş vakıflar, d. nâzırının ve mürtezikasının müşterek rızâlarıyle idâresi *Vakıflar Umum Müdürlüğü*'ne tevdî edilen vakıflar bulunuyordu. Fakat işler iyi yürütülemediği için, *Bâbıâli* ile istişâre edildikten sonra, 20 teşrin II. 1913 tarihli kararnâmeyle, vakıflar idâresi Vezirlik hâline getirildi (A. Sékaly, *Le problème des waqfs en Egypte*, Paris, 1929; Y. M. Delavor, *Le waqf et l'utilité économique de son maintien en Egypte*, Paris, 1926; A. S. Bidair, *L'institution des biens dits habous*, Paris, 1924; A. Y. Massouda, *Contribution à l'étude des waqfs en droit égyptien*, Paris, 1925; A. Cotta, *Le régime du waqf en Egypte*, Paris, 1926). 1895'te kurulmuş olan *Vakıflar Yüksek Meclisi*, 1946'da yeniden teşkilâtlandırıldı. Vakıflarla ilgili bütün ehemmiyetli kararlar bu Meclis'te alınırdı. Vezirliğin muhtelif mıntıkalarda teftiş dâireleri vardı. 8 eylûl 1952 tarihli toprak reformu ile ilgili kararnâme, 200 *feddan*'dan fazla zirâat sâhasına sâhip olana-

mayacağı hükmünü getirdi ise de, vakıflar bu kararın dışında bırakıldı. Ancak, 11 eylûl 1952'de bütün "*vakf ehlî*"'ler ilga edildi.

Suriye'deki vakıflar idâresi, Osmanlılar devrinde, *Evkaf-ı Hümâyûn Nezâreti*'nin murâkabesi altında olup, kazâlara göre teşkilâtlandırılmıştı. Kazâlarda *İdâre Meclisi*, *Vakıflar Dâiresi*, *Din Meclisi* ve *Tahkik Komisyonu* teşkîl olunmuştu. Her vakfın idâresi kendi mütevellîlerinin elinde bulunmaktaydı. Tahkik Komisyonu, bunların hesaplarını incelemekle mükellef idi. Fransız himâye rejimi yerleştikten sonra, İstanbul'la münâsebetler kesilerek vakıflar murâkabesiz kaldı (L. Cardon, *Le régime de la propriété fonciére en Syrie et au Liban*, Paris, 1932, s. 111, 185). 2 mart 1921 tarihli kararnâmeyle, kazâlardaki mahallî idâreler değiştirilerek *İslâm Vakıfları Umûmî Müfettişliği* adı altında ve üç kısımdan müteşekkil merkezî bir teşkilât kuruldu: Meclisü'l-evkaf el-a'lâ (*Vakıflar Yüksek Meclisi*), Lecnetü'l-evkafi'l-âmme (*Vakıflar Umûmî Encümeni*) ve Müfettişiyyetü'l-evkafi'l-âmme (*Vakıflar Umum Müfettişliği*). 1926'da, vakıf emlâki kirâlama akidlerinden *icâreteyn* ve *muḳāta'a* kaldırılarak, sâdece *icâra vahîda*'ye müsâade edildi. Fransızlardan sonra, 1947'de teşkilât yeniden tanzim olundu. Mâlî muhtariyete sâhip ve doğrudan doğruya Reîsü'l-vüzerâ (Baş-vezir)'ya bağlı, hayrî vakıfların idâresinden mes'ul bir Müdiriyyetü'l-evkafi'l-âmme (*Vakıflar Umum Müdürlüğü*) kuruldu. Her muhafazat (Vilâyet), kazâ, nâhiye ve köyde bir Vakıflar Meclisi teşkîl olundu. Âile (zurrîya) vakıfları şer'î mahkemelerin nezâreti altında iken, 1949'da, bunlar ve *müşterek* (yarı âilevî) vakıflar kaldırılmıştır.

Filistin'de, Osmanlı vakıf idâresi, mıntıkaya İngilizlerin yerleşmesinden sonra, 20 kânun I. 1921 tarihli bir nizammâne ile yeniden teşkilâtlandırıldı. 1926 ve 1929'da tâdilâta uğrayan bu nizamnâme mûcibince, Kudüs'te bir el-Meclisü't-teşriye el-islâmi el-a'lâ (*Yüksek İslam Meclisi*; *Supreme Moslim Sharia Council*) kuruldu. Dâimî başkanlığını, *Ra'îs al-'ulamâ*'nın yaptığı bu meclisin, dört sene için iki dereceli seçimle seçilen dört âzâsı vardı. Başkan ve âzâlar, islâm adliyesinin alâkası sebebiyle devletten, vakıflar dâhil diğer bütün islâmî mes'elelerle alâkaları dolayısıyla da vakıflar bütçesinden maaş alıyorlardı. Aynı nizamnâmeyle bir de, vakıflar bütçesini hazırlayıp *Yüksek İslâm Meclisi*'ne sunmakla vazifeli Meclisü'l-evkafi'l-âmme (*Vakıflar Umûmî Meclisi*) ihdas edilmişti. Başkanlığını Kudüs müftüsünün yaptığı meclisin âzâları arasında, Vakıflar Umum Müdürü, vakıfların bütün memurları ve her kazâ ve nâhiyede mevcut *Mahallî Vakıf Meclisleri*'nden birer temsilci bulunuyordu.

Ürdün'de, Osmanlılardan sonra, vakıflar, bir müddet kadıların murâkabesi altında, mütevellîler tarafından idâre edildi. 2 kânun I. 1946 tarihli kanunla, doğrudan doğruya Baş-vezirliğe bağlanan vakıflar idâresi yeniden tanzim olunup, Meclisü'l-evkafi'l-a'lâ (*Vakıflar Yüksek Meclisi*), el müdiriyye'l-âmme (*Umum Müdürlük*), Muhâsebe Umum Müfettişliği, Muhâsib (*Veznedarlık*) ve Meclisi'l-mahallî (*Mahallî Meclisler*) ihdâs edildi. 1951'de çıkarılan bir kanun ve 1952 tarihli bir nizamnâme ile, bu hey'etlerin vazifeleri tanzim edilmiş ve mütevellîler devlet memurları statüsüne sokulmuştur.

Suûdî Arabistan'da, Osmanlı hâkimiyeti devrinde, mevcud Hicâz bölgesi için, Mekke'deki *Vakıflar Umum Müdürlüğü* ile Cidde ve Tâif'te bulunan mahallî müdürlükler mâlî muhtariyete sâhip idi. İdârenin bütçe kaynakları masraflarını karşılamadığı zaman, Suûdî hükümdârının yardımına başvurulmaktaydı.

Yemen'de, 1962'den önce, vakıflar ve dinî binâlar, din hizmetlilerinin maaşlarını ödeyen ve diğer muhtelif masrafları kırallığın gelirlerinden karşılayan *Bayt al-mal* tarafından idâre edilmekteydi. Bununla birlikte, *evliyâ* türbeleri için kurulmuş vakıfların idâresi, *imâm* tarafından tâyin edilen ve *nâẓir* ve *turâb* adını taşıyan idârecilere tevdî edilmişti.

Irak'ta Osmanlılar zamanında vakıflar, Bağdad, Musul ve Basra vilâyetlerinde bulunan ve *Evkaf-ı Hümâyûn Nezâreti*'ne bağlı üç *Umum Müdürlük* tarafından idâre ediliyordu. 10 temmuz 1924 anayasasıyla, idârî mıntıkalarda müdürlükleri bulunan bir *Vezirlik*, vakıfların idâresini üzerine aldı. 1929'da çıkarılan ve 1947'de kısmen değiştirilen bir kanunla, vakıf idâresi yeniden tanzim edildi. Bu son değişiklikle, Vezirlik, Baş-vezârete bağlı *Vakıflar Umum Müdürlüğü* hâline getirildi. Irak'ın idârî teşkilâtına muvazî olarak, 14 livânın her birinde *Vakıflar Mıntıka Müdürlüğü*, her kazâ ve nâhiyede de *Vakıflar Memurluğu* vardı. *Mazbut* vakıflar ile Haremeyn vakıflarını idâre eden teşkilât, mülhak vakıflarla *zürrî* vakıfları da murâkabe etmekteydi.

İran'da, 1905'te bir *Vakıflar Müdürlüğü* kurulmuştu. Bu müdürlük, 1934'te çıkarılan Vakıflar kanunuyla, *Eğitim ve Vakıflar Bakanlığı*'na bağlı, her idârî mıntıkada müdürlükleri bulunan *Vakıflar Umum Müdürlüğü* hâline getirildi. Vazifesi, mütevellîsiz veya idâresi kendine tevdî edilmiş *hayrî* vakıfları idâre, *zürrî* vakıfları teftiş ve dinî binâların bakımını te'min etmekten ibâretti.

Afganistan'da, Emîr Abdurrahman, ihtiyaçları ölçüsünde mollalara nakdî yardım vaadiyle, vakıfların büyük bir kısmını, 1879-1901 seneleri arasında devletleştirdi. Ancak, sâdece kadılık gibi resmî vazîfelerde bulunanlara maaş bağlandı; imâm, müezzin gibi diğer vazifeliler ise geçimlerini halktan te'min edebildiler. Dinî binâların yapım ve bakımı, halk, devlet ve belediyelerin müşterek yardımıyla sağlanıyordu.

Hindistan'da İngiliz idâresi, islâm vakıflarının tamamını alâkadar eden merkezî bir teşkilât kurmayıp, sâdece bâzı bölgelerde mahallî vakıf idâreleri kurmuştur. Haydarâbâd'da, *Din işleri Nâzırlığı*'na bağlı bir vakıflar idâresi mevcut olup, islâmî ve diğer vakıfları tescil ederek hepsini murâkabe etmekteydi. İngiliz hükûmeti, Hindistan velîlerinden Mu'în al-dîn Muḥammed Cayşatî (1142-1236)'nin Acmîr'de bulunan türbesi ve vakıfları için bir *idâre hey'eti* tâyin etmişti. Âile vakıflarını (*Vakf °ala 'l-avlâd*) önce ilga eden İngilizler, 1913'te bunların meşrûiyetini yeniden tanımıştır. Bangladeş'te, 1816'da bâzı büyük câmilere âit vakıfların müsâdere edilmesine, 1828-1846 seneleri arasında vakıf toprakların dörtte birinin vakıflıktan çıkarılmasına rağmen, vakıf arâziler ehemmiyetli bir yer tutmaktaydı. İngiliz hükûmetinin bu bölge vakıfları üzerindeki murâkabesi, 1863'te kaldırıldı ise de, 1923'te Bengal'de bir *Vakıflar İdâresi Meclisi* kuruldu. Bütün Hindistan'da geçerli olan bir kanun, mütevellîleri senede bir defa vakıf hesaplarını bulundukları mahallin mahkemesine göstermeye mecbur ediyordu. 1947'de Pakistan devletinin kuruluşundan sonra, vakıfların idâresinde büyük bir değişiklik olmamış; vakıf mallar mahallin ileri gelenlerinden müteşekkil, eğer bu mallar büyük ehemmiyeti hâizse, hükûmet temsilcilerinin de katılabildiği bir *İdâre Hey'eti*'nin yardımıyla müftüler tarafından idâre edilmiştir. Pencâb'da, *Eyâlet Teşrii Meclisi*, 6 kânun 11, 1952'de vakıflar hakkında bir kanun çıkardı. Bu kanuna göre, 12 kişilik bir *Meclis*'in, her vakfın bakımı, murâkabesi ve idâresi için en uygun olanı yapmak; açık bir şekilde vakıfların sicillerini tutmak; vakıflar hakkında ortaya çıkan anlaşmazlıkların hızla halledilmesini te'min için, *°adâlat-i avḳaf* denen mahkemeleri kurmak gibi vazifeleri vardı.

Endonezya'nın büyük bir kısmında ferdî toprak mülkiyeti olmadığından, bu memleketteki arâzi vakıflarının sayısı çok azdı. Hollandalıların hâkimiyeti sırasında (1610-1949), vakıfların idâresi *pan (h) ulu* denen câmi müdürlerine tevdî edilmişti ve hiçbir murâkabeye tâbi değildi (G. H. Bousquet, *Introduction à l'étude de l'Islam indonésien*, *R E I*, 1938, s. 244 v.d.). 1947'den sonra, her idârî bölgeye âit vakıf gelirlerinin toplandığı câmi sandıklarının idâresi *pan (h) ulu*'nun da katıldığı husûsî meclislere (*panitia*) devredilmiştir. Din işleri vekilliği, bu sandıklar hakkında nizamnâmeler hazırlamasına ve sandıkları murâkabe etmesine rağmen, idârelerine doğrudan doğruya müdâhalede bulunmuyordu.

Yugoslavya'nın Bosna kesiminde, 1884'ten itibâren bir *Müdürlük* ve *Müşâvere Meclisleri*'nden müteşekkil bir vakıflar idâresi mevcuttu. 1936'dan sonra, Yugoslavya vakıflarının idâresi iki bölgeye ayrıldı ve üst seviyede, biri Saray-Bosna (Sarayevo)'da, diğeri Üsküb'de olmak üzere iki *Meclis* kuruldu. Bu meclisler, bütün müslümanların dört sene için seçtikleri bölge temsilcilerinden meydana geliyordu. Nâhiye ve kazâlardaki vakıflar da yine dört seneliğine seçilmiş *Meclisler* tarafından idâre ediliyordu. Tito'nun iktidârı devrinde, dinî binâların bakımı şehirlerdeki halk komiteleri tarafından te'min edilmeye başlanmıştır (A. Balagija, *Les musulmans yugoslaves*, Cezayir, 1940; Yugoslavya'daki bâzı vakıflar için bk. E. H. Ayverdi, "*Yugoslavya'da Türk âbideleri ve vakıfları*, *V D*, 1956, III, 151, 223; G. Elezovic, *Turski spomenici*, Belgrad, 1940, I; H. Kaleši, *Nejstaryi vakufski documenti u Jugoslaviji na arabskom Jeziku*, Priştine, 1972).

Yunanistan'daki müslüman vakıfları, 1952 senesinde, dört ayrı mütfüye bağlı *Vakıf Meclisleri* tarafından idâre edilmekteydi. Vakıf arâziler ve diğer gayr-i menkuller, câmilerin ve dinî mekteplerin bakımını te'min eden hey'etlerce işletilmekteydi. Mütevellîleri tarafından idâre edilen vakıflar da mevcuttu. Meclisler ve hey'etler, müslümanlar tarafından seçilmekteydi. Vâkıflar veya müftüler tarafından tâyin edilen mütevellîler, birinci derecede müftülerin, ikinci derecede vâlilerin murâkabesi altındaydı. Her vakıf meclisinin ayrı bütçesi bulunmaktaydı.

Rusya'da, 1552'de, Korkunç İvan'ın Kazan'daki katliâm hareketinden sonra, Ruslara teslim olan Tatarların vakıfları müsâdere edildi ve 1735-1755 seneleri arasında bu mıntıkadaki 536 câmiden 418'i kapatıldı. Çarlar, Kırım'ı ele geçirince birtakım Rus me'murlar tâyin ederek, buradaki vakıfları kendi hesaplarına idâre ettirdikleri gibi, Türkistan'a hâkim olunca da, vakıf emlâkini müsâdere ederek Rus göçmenlerine verdiler. Bununla birlikte Rus hükûmeti, vakıf malları ellerinde bulundurmakla kudretlerini koruyan muhâfazakârları (*ḳadîmciler*), yenileşme (*cedîd*) taraftarlarına karşı destekledi. Kırım'ın istiklâli için mücâdele eden *Millî Fırka*, 1917'de, vakıf malların ve büyük husûsî emlâkin millileştirilmesini siyâsî programına almıştı. İhtilâlden sonra, Bolşevik Komünist Partisi, 1921'de toplanan kongresinde, vakıfları devletleştirme kararı aldı ise de, büyük mukavemetle karşılaşınca, ertesi sene, Türkistan'da câmi vakıflarını ibâdet yerlerinden mes'ûl dinî cemiyetlere bıraktı. "İskân" vakıfları adı verilen arâzi vakıfları, toprağın işletilmesi hakkındaki kanun gereğince köylülere terkedilirken, tedrisle alâkalı vakıflar ise *mollalar* ve Halk Terbiye Komiserliği temsilcilerinden müteşekkil bir Meclis'e bırakıldı. Bir müddet sonra da Komiserlik içinde vakıf gelirlerini dinî mekteplere tevzî etmeye me'mur *Vakıflar Umum Müdürlüğü* kuruldu. Ancak, bu mekteplerin tedris sistemlerinin modernleştirilmesi şart koşulmuştu. Bu arada yeni vakıf kurulması da yasaklandı. 1924'te Özbekistan Cumhuriyeti'nin kurularak, ertesi sene burada toprak reformunun tatbiki, vakıfların, yeniden ele alınmasını ge-

rektirdi: Câmi vakıfları cemiyetlere bırakıldığı gibi; Özbekistan Cumhuriyeti'nin 19 kânun I. 1925 tarihli bir kararnâmesiyle, bağ ve bostanlar hâriç, şehir dışında bulunan toprak vakıfları devletleştirilerek Özbekistan Halk Zirâat Komiserliği'ne, tedris vakıfları ise, Türkistan'da olduğu gibi Halk Terbiye Komiserliğine bırakıldı. Daha sonra şehir içinde bulunan vakıf emlâk ile câmiler de devletleştirildi. Bu türlü tatbikat, diğer Türk Cumhuriyetlerine de yayıldı. Böylece, 1925'te Rusya'daki müslüman vakıflarının umûmî görünüşü şu hâli aldı: Toprak vakıflarının çok büyük bir kısmı, devlet çiftlikleri (*şovhoz*) hâline getirilirken, idâreleri her Federe Cumhuriyetin Halk Zirâat Komiserliği'ne tevdî edilmişti. Toprağın bağ ve bostan gibi daha az bir kısmı, önce köylülere verildi ise de, 1928-1930'larda, *Kolhoz*'lara devredildi. Tedris vakıfları Halk Terbiye Komiserliklerinin elinde bulunuyordu. Toplantı veya sinema salonu hâline getirilmeyen câmiler, dinî cemiyetlere bırakılmıştı. "Dinî cemiyet", 1929'da yapılan bir târife göre, "en az 18 yaşında, aynı mezhep, inanç, terbiye veya gruba mensup olup, dinî ihtiyaçlarının müşterek tatmini gayesiyle bir araya gelen 20 kişiden müteşekkil mahallî bir birlik"ti. Bunun hukukî şahsiyeti yoktu. Mahallî *Sovyet*'e tescil olunduktan sonra, mülkiyeti devlete âit olan binâların bedâva tasarruf hakkını bir akid ile elde edebiliyordu. Masrafları ise, âzâsının ihtiyârî yardımlarıyla karşılanıyordu. 1930'da ise, Sovyetler Birliği dâhilindeki bütün vakıflar ortadan kaldırıldı. Böylece, bu eski islâm müessesesinin, câmi ve mektepleriyle birlikte tasfiyesi, birkaç yılda tamamlandı (A. Bennigsen ve C. L. Quelquejay, *ayn. esr.*, s. 151).

Endülüs'ten Endonezya'ya, Orta-Asya'dan Cenûbî Afrika'ya kadar uzanan geniş coğrâfî sâhada yayılma imkânı bulan, hicrî III. asırdan itibâren muhtelif islâm cemiyetlerinin iktisâdî, içtimâî, hattâ siyâsî bünyeleri içine kök salıp, çeşitli darbelerine rağmen müşahhas ve canlı bakıyeleriyle varlığını hâlâ hissettirebilen vakıf müessesesinin, tarihte pek mühim bir yeri vardır. Ancak, değişik devre ve mıntıkalardaki durumunu ayrı ayrı ele alarak, mensup olduğu cemiyet içindeki hakikî yerini, birtakım sistemli araştırmalarla tesbit etmeden, vakıf müessesesinin oynadığı rol hakkında umûmî netîceler çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Meselâ, vakıf müessesesinin islâm cemiyetlerinin umûmî çöküş hâlinde bulunduğu XIX. asrın ikinci yarısında vaziyeti hakkındaki kısmî müşâhedelere dayanarak, bu çöküşün sebebinin vakıf olduğu, vakfın iktisâdî inkişâfa mâni bulunduğu hakkındaki görüşler, bu müessesenin, müstemlekeci garp ülkelerinin, islâm memleketlerindeki işlerini zorlaştıran bir âmil olmasından neş'et etmektedir. Vakıf, muayyen devrelerde, bâzı ülkelerin iktisâdî hayatında az çok menfî bir rol oynamış olsa bile, bu hükmü umûmîleştirmek imkânsızdır. Zirâ, en parlak devirlerinde bile bu ülkelerde sayısız vakıfların mevcudiyeti mâlûmdur. Diğer taraftan, vakfın cemiyet üzerinde te'sirleri olduğu gibi, cemiyetin de vakıf üzerinde birtakım te'sirleri bulunduğu, onu muhtelif istikametlere sevk ettiği, bütün içtimâî ve iktisâdî vâkı'alarda olduğu gibi burada da, te'sirin karşılıklı bir hal aldığı açıkça görülmektedir.

O halde, burada yapılacak şey, şimdilik kat'î hükümlerden kaçınarak, neşredilen vakfiye ve tedkiklerin ışığı altında, bilhassa Türk-islâm dünyası dikkate alınarak, vakfın, din, kültür, san'at, beledî ve içtimâî hizmetler ile siyâset sâhalarındaki rolünü ana hatlarıyla çizmek olacaktır.

İslâmda dinî olanla olmayanı biribirinden ayırmak güç ise de burada, vakfın din sâhasındaki rolünden, sırf ibâdetle alâkalı tatbikatın gerçekleştirilmesindeki payı kastedilecektir. Her şeyden önce, müslümanların namaz (*ṣalât*) kılmaları için, islâmın dinî, içtimâî, hattâ siyâsî merkezleri olan sayısız *câmi* ve *mescid* [b. bk.]'ler, vakıf olarak inşâ edilmiştir. Bunlardan bir kısmı tek bir binâ oldukları halde, birçokları da *medrese, imâret, kütüphâne*, v.s. gibi sayısız âmme müesseseleriyle bir *külliye* teşkil ediyorlardı (bk. F. Akozan, *Türk külliyeleri*, *VD*, VIII, 303-308; E. Yücel, *Amcazâde Hüseyin Paşa külliyesi*, *VD*, VIII, 250-266). Câmilerin bakımı için vâkıflar, *ḳayyim, ferrâş, bevvâb, ḳandilci, sirâcî, mahyacı* gibi vazifeliler tâyin etmişlerdi. *İlm-i nücûm ve* kozmoğrafya bilen *muvaḳḳit*'in *Muvaḳḳit-hâne*'de bulunan saatlerle tesbit ettiği namaz vakitlerinde, *müezzin* ezan okuyor, *imam* da namaz kıldırıyordu. Sultan'ın cuma namazı kılınmasına izin verdiği câmilerde, bir *hatîb*, cuma ve bayram namazlarında hutbe okuyordu. Vakfiyelerde, ramazan ayında akşam namazına gelen müslümanlara, iftar etmeleri için şerbet dağıtılması, ayrıca fakirlere ve talebelere iftar yemeği verilmesi husûsunda şartlara da rastlanmaktadır. Müslümanların ḳıblesi ve hac yeri olan Mekke ile, islâm Peygamber'inin türbesinin bulunduğu Medine şehirleri, vâkıfların en çok alâka duyduğu merkezlerdi. Harameyn adını alan bu iki şehir, buralardaki câmi hizmetlileri, Peygamber'in türbesinin hademeleri, Peygamber soyundan gelen ve *sâdât* diye bilinen kimseler, muhtelif memleketlerden hac niyetiyle veya yerleşmek üzere bu iki şehre gelenler ve oralarda yaşayan fakirler için islâm dünyasının her tarafında binlerce vakıf te'sis edildiği bilinmektedir. Gönderdikleri vakıf paralar karşılığında, bâzı vâkıflar, Mekkeli ve Medinelilerden ruhlarının kurtuluşu için *du'â* okumalarını, diğerleri ise *zemzem* suyu göndermelerini istemektedirler. Umûmiyetle hac mevsiminde yerine ulaştırılan *Ḥarameyn vakıfları* gelirleri, Osmanlı İmparatorluğu'nda, önce sarayın *harameyn dolabı* denilen husûsî bir kasasında toplanıyor ve halife sıfatını taşıyan pâdişâhın, her sene *surre* adı altında, bu iki şehrin fakirlerine tahsis ettiği hediyelerle birlikte, receb ayının ilk günlerinde büyük bir merâsimle yola çıkarılıyordu. Diğer taraftan, bâzı vâkıflar, kurban bayramında, vakıflarının geliriyle koyun ve öküz satın alınarak kesilmesini ve etlerinin, ihtiyacı olanlara dağıtılmasını şart koşmuşlardır. 10 muharremdeki *aşûra* merâsimi için de vakıflardan para ayırılmıştır. Bilhassa Türk-islâm cemiyetlerinde bir bayram havasına bürünen, Peygamber'in *mevlid-i şerîf* denen [bk. mad. MEVLİD] doğum günü merâsimlerinin muhtelif câmilerde gerçekleştirilmesi için, vâkıflar tarafından husûsî hizmetliler (*mevlid-hân, hâfız, vâiz, aşır-hân, du'âgu, şeyh* v.s.) tâyin edilmiştir. Nihâyet, vakıf gelirlerinin bir bölümü de, sultanlar, büyük devlet ricâli ve şeyhler için yapılan türbelerin hizmetinde bulunan vazifelilere (*türbedâr, destârî, meremmetçi, lagmî-i türbe, ferrâş, bevvâb, buhûrî, sirâcî, cüz-hân, noḳtacı, sanduḳi* v.s.) tahsis edilmişti. Vakıf gelirlerinden en çok faydalanan gruplardan biri de *du'âgu* (cem'i *du'âgüyân*) denilen kimselerdi. Bunların asıl vazîfesi, vâkıfların öbür dünyayı olduğu kadar bu dünyayı da ilgilendiren birtakım arzularının gerçekleşmesi için Allah'a *du'â* [bk. mad. DU'A] etmekten ibâretti. Netice olarak, din sâhasında, islâmın dinî prensipleri arasında yer almamasına rağmen, vakıf müessesesinin, din adamları zümresinin teşekkülüne yardımcı olduğu söylenebilir.

Vakıf gelirlerinin tahsis edildiği sâhalardan biri olan tedris müesseseleri iki grupta toplanabilir: 1. Sıbyan mektepleri, medreseler, *dârü'l-ḳurrâ* ve *dârü'l-ḥadîs*'lerde yapılan mektep tedrisâtı, 2. Halkın tâlim ve terbiyesi ile alâkalı müesseseler. İlk tedrisat müessesesesi olan sıbyan mekteplerinde, bir *hâce-i meḳteb*, çocuklara *Kur'ân* okumayı öğretmekte, dinî amellerle ilgili bilgileri vermekteydi. Birçok vakfiye, *hâce-i meḳteb*'in, *müsâmaḥakâr, nâzik*, aynı zamanda çocukları ta'lîm ve terbiye (*te'dîb*) ile salahiyetli olmasını şart kılıyordu. Umûmiyetle *hâce-i meḳteb*'in *ḫalîfe-i meḳteb* adıyla anılan bir de yardımcısı vardı. Vakıf gelirlerinden, ücret ve burslar dışında, hoca ve talebelere elbise veriliyor veya bedeli (*ḳisve-behâ*) kendilerine ödeniyor; ilkbaharda "eğlenmek ve kederlerini dağıtmak" için yapacakları gezinin masrafları (*seyr-behâ*) da karşılanıyordu.

İslâm dünyasında, *dârü'l-ḥadîs, dârü'l-ḳurrâ* ve medreselerin [bk. mad. MESCİD] büyük bir kısmı da vakıf olarak yapılmış ve bütün masrafları vakıflar tarafından karşılanmıştır. Bu medreselerle ilgili vakfiyelerde, medreselerin tedrîs hey'etinden (*müderris, mu'îd-i ders, dânişmend, muḥaddis, mu'allim-i ferâ'iz, mu'allim-i ḫat, vâiz, şeyhü'l-ḳurrâ*, v.s.), kütüphânesi olanlar için *ḥâfızü'l-ḳütüb* ve diğer hademelerin tâyinleri, okutulacak dersler için (*ulûm-i naḳliye, ulûm-i şer'iye, ulûm-i âliye*), ödenecek ücretler ile ilgili medreseler hakkında kıymetli bilgiler bulunmaktadır. Vakıflar sâyesinde medreseler, tam muhtariyete sâhip birer ta'lîm müessesesi hâline gelmiştir (Selçuklu medreselerinin, vakıflar sâyesinde, ilmî, idârî ve mâlî muhtariyete sâhip, mütekâmil müesseseler olduğu hakkında bk. M. A. Köymen, *Alp Arslan zamanı Selçuklu Kültür müesseseleri*, *SAD*, Ankara, 1975, IV, 97). Selçuklulardan itibâren, bütün islâm dünsında, bilhassa Osmanlı İmparatorluğunda kurulan pek çok medresenin (meselâ bk. C. Baltacı, *XV.-XVI. asırlarda Osmanlı medreseleri*, İstanbul, 1976), vakıf olarak kurulduğu söylenebilir. Ancak medreselerindeki tedrisâtın, vâkıfının hayat görüşü ve temâyülleri ile mahdud olduğu görülmektedir. Meselâ, Nizâmiye medreselerinin, o devirlerde yaygın olan sapık görüşlerle mücâdele gayesiyle kurulduğu ve vâkıfın şartları mucibince müderrislerinin Şâfi'î mezhebi mensupları arasından seçilmesi gerektiği vâkıfın şartları arasında belirtilmiştir (A. Talas, *La madrasa Nizamiye*, Paris, 1939). Daha sonra diğer mezheplerden birini veya hepsini birden okutan (bk. H. Atay, *İslâmda öğretim, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1978, XXIII, 25-27) veya astronomi ve tıp gibi ilimlerle meşgul olan medreseler de kurulmuştur. Ancak, zamanla, vakıf müessesesi, medreselerdeki müderrislik ve diğer hizmetlerin babadan oğula irsen geçen birer meslek hâline getirilmesine vâsıta olarak kullanılmıştır. Meselâ, XVIII. asırda Türkiye'de, medrese kuran ve onlara vakıflar tahsis edenlerden büyük bir kısmı müderristir; bunlar, medresenin müderrisliğine önce kendilerini, sonra da nesilleri tükeninceye kadar çocuklarını ve çocuklarının çocuklarını tâyin etmişlerdir. Medrese vakfı yapanlardan kendileri müderris olmayanlar da, önce ismen başka bir müderrisi tâyin etmekle berâber, müderrisliğin daha sonra bu müderrisin çocuklarına geçmesini şart koşmuşlardır. Medreselerdeki diğer vazifeler de evlâda meşrut bulunmaktadır.

Büyük kısmı vakıf olarak kurulan ve vakıf gelirleriyle ayakta duran câmi ve tekkeleri, halk terbiyesi müesseseleri olarak kabûl etmek mümkündür. Gerçekten, birçok vakfiyede, bâzı câmilere, "isteyen herkese" medreselerde verilen derslerin hemen hemen hepsini okutmak için müderrisler, muhaddisler ve *ders-i âm*'lar tâyin edildiği görülmektedir. Câmi tedrisâtında ve müslümanların nazarî ve amelî bilgiler edinmesinde, vâizlerin ehemmiyetli bir yeri olup, vaaz ettikleri günlere göre *pazartesi vâizi, salı vâizi*, v.s. gibi sıfatlar aldıkları; bunlardan; cuma günleri vaaz edenlerin cuma namazı dolayısıyla daha kalabalık bir cemâate hitâb etmeleri bakımından büyük bir itibâr gördükleri ve İstanbul'da Eyüb Câmii'nden Ayasofya'ya kadar selâtîn câmi-

leri kürsülerinde vaaz eden mûteber ulemânın, *kürsü şeyhi* ve daha sonra *selâtîn şeyhi* gibi unvanlar aldıkları bilinmektedir. Ücretlerini vakıflardan alan vâizlerin, *Kur'ân* ve hadîs tefsirinde mütehassıs olanlardan, hitâbet san'atının inceliklerini lâyıkıyle tatbik edenlerden seçilmeleri vakfiyelerde şart koşulmuştu. Yine vakfiyelerden anlaşıldığına göre vâizlik hizmeti babadan oğula intikal ediyordu.

Değişik tasavvufî tarîkatlara [bk. mad. TARÎKAT] âit olup vakıf olarak kurulmuş ve zengin vakıflarla techiz edilmiş olan tekkeler (veya hankâh ve zâviyeler), halkın dinî hayatı üzerinde büyük bir te'sir icrâ etmişti. Bu tarîkatler, vücûda getirdikleri mûsikî eserleri, âyînleri raksla icrâları, halk dilinde kaleme aldıkları edebî ve tasavvufî eserler sâyesinde, kütlelerin dinî duygularını besleyen değişik bir kültür hayatı yaratmışlardır. Câmiler gibi tekkelerin kapısı da büyük-küçük herkese açıktı; buralarda bedava yemek ve yatmak da mümkündü. İslâm ve Türk-islâm kültürünün yayılmasında, muhtelif islâm ülkeleri arasındaki kültür mübâdelesinde, vakıflarla beslenen tekkelerin büyük rolü olmuştur. (meselâ bk. Ö. L. Barkan, *İstilâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler*, *V D*, II, 279-353; H. B. Kunter, *Tarsus'taki Türkistan vakfiyeleri*, *V D*, s. 31-50; ayn. mll., *Türk vakıflarının milliyetçilik cephesi*, *V D*, III, 1-11; zâviyeler hakkında umûmî bir değerlendirme için bk. A. Y. Ocak, *Zâviyeler*, *V D*, XII, 247-269; bir zâviyenin idâresi için bk. S. Faroqhi, *Vakıf administration in sixteenth Century Konya the zaviye of Sadreddin-i Konevî*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, XII/2, 145-172). Ancak, tekke şeyhliklerinin de zamanla babadan oğula geçer duruma geldiği, hususiyle, vâkıfı bir şeyh ise, umûmiyetle şeyhlik vazifesini oğullarına, hattâ bâzan kızlarına bıraktığı görülmektedir (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 231).

Vakfiyelerin tahlilinden, vâkıfların kurdukları câmi, medrese ve zâviyeleri pek zengin kütüphânelerle techîz ettikleri anlaşılmakta; bunlardan [bk. mad. KÜTÜPHÂNE] medrese kütüphânelerinde daha çok *Kur'ân*, tefsîr, hadîs, fıkıh ve ahlâkla ilgili eserlerin; zâviye kütüphânelerinde ise tasavvufî kitapların bol miktarda bulunduğu görülmektedir. Kurdukları umûmî kütüphâneler için vâkıfların tâyin ettikleri hizmetliler arasında, hâfız-ı kütüpler (kütüphâneciler), bâzan kâtipler, mücellidler, müzehibler; kütüphâneye devam eden talebeye ders vermeleri, araştırdıkları mevzûlarda yardımcı olmaları için ders-i âm, ders halîfesi, muhaddis, şeyhü'l-kurrâ, hattat v.s. ile hademeler sayılabilir. Bu kütüphâneler dışarı kitap vermemekle berâber, bâzılarında, okuyucudan kuvvetli bir rehin alınarak, âzamî altı aya kadar eve kitap verilmesine müsâade edildiği vakfiyelerinde belirtilmektedir. Böylece, vakıf müessesesinin, mekteb, medrese, câmi, tekke ve kütüphâneler yoluyla tâlim, terbiye ve san'atın inkişâfına hizmet ettiği âşikâr olmaktadır. Ancak, gerileme ve çökme devirlerinde, vâkıfların, müderrislik ve şeyhlik gibi hizmetleri, bâzı âilelere maddî menfaatler veya içtimâî nüfuz te'min eden irsî meslekler hâline getirmek; kurdukları tâlim ve terbiye müesseselerinin programlarını, kendi görüşlerine uygun olarak tesbit, muayyen ders ve kitaplara hasretmekle ilmin inkişâf yolunu tıkadıkları söylenebilir (B. Yediyıldız, *Vakıf müessesesinin XVIII. asırda kültür üzerindeki etkileri, Türkiye'nin sosyal ve ekonomik tarihi (1071-1920) -Birinci uluslararası Türkiye'nin sosyal ve ekonomik tarihi kongresine (temmuz 11-13, 1977) sunulan bildiriler-*, Ankara, 1980, s. 157-161).

Evkaf-ı Hümâyûn Nezâreti, muhtelif tarihlerde, sıbyan mekteplerinin üstünde, Mekteb-i Ulûm-i Edebiye, Medresetü'l-vâ'izîn, Medresetü'l-kudât, Medresetü'l-hattâtîn gibi tedrîs müesseseleri ile kütüphâneleri yeniden teşkilâtlandırmış, Evkaf-ı İslâmiye Müzesi, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası ve Müessesât-ı İlmîye-i Vakfiye İdâresi'ni kurmuştur.

Beledî ve içtimâî hizmetleri bakımından vakıf, islâm dünyasında çeşitli köy ve şehirlerin kurulması veya yeniden teşkilâtlandırılmasında büyük rol oynamıştır (Meselâ bk. D. Kuban, *Anadolu Türk şehri, tarihî gelişmesi, sosyal ve fizikî özellikleri üzerinde bâzı gelişmeler*, *V D*, VII, 53-73; H. Z. Ülken, *Vakıf sistemi ve Türk şehirciliği*, *V D*, VII, 13, 37). Gazan Han'ın kurduğu Şenb-i Gazan sitesinin Tebriz, Olcaytu ve Vezir Reşîdüddîn'ın te'sis ettiği vakıfların ise Sultâniye şehrinin inkişâfında oynadığı rol misâl olarak zikredilebilir (F. Köprülü, *ayn. makale.*, *V D*, II, 20 v.d.). Ö. L. Barkan (*Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler*, *V D*, II, 279-386), zengin vesîkalara dayanarak, zâviyelerin birçok köyün çekirdeğini teşkil ettiğini göstermiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş devrinde, şehirlerin fethinden sonra, devlet adamları ve diğer zenginlerin, buralarda vakıf olarak sayısız yeni müesseseler (câmi, mektep, medrese, zâviye, çeşme, sebil, imâret, hastahane v.s.) kurdukları gibi nüfûsunu artırma gayesiyle, bu şehirlere Türkmenlerin yerleştirildiği de bilinmektedir. Vakıf müessesesine dayanan ve bir taraftan bu yerlerin fizikî çehrelerini değiştiren, diğer taraftan oralara yeni bir kültür taşıyan bu faâliyetler, daha sonraki asırlarda da devam etmiştir. Meselâ, Dâmâd İbrahim Paşa doğum yeri olan Muşkara köyüne, birçok vakıf te'sisler kurup, göçmenler yerleştirerek, bu köyü *Nevşehir* hâline getirmiştir (M. Münir Aktepe, *Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'ya âid iki vakfiye*, *T D*, İstanbul, 1960, XI, 152 v. dd.).

Bugün belediyelerin yaptıkları hizmetler, eski islâm şehirlerinde umûmiyetle vakıflar yoluyla gerçekleştirilmekte idi. Bunların başında şehirlerin su ihtiyacının te'mini gelmektedir (H. Güneri, *Vakıf*

suları ve su vakıfları, *V D*, IX, 67-79). Bu gaye için, vakıf olarak, su bendleri, su kuyuları, çeşmeler ve yazın bedava soğuk su dağıtılması maksadıyla sebiller inşâ edilmiştir. Sebillerin suyunu soğutmak için bâzı vâkıflar, *buzluk*'lar te'sis ederken, diğerleri vakfiyelerinde bu iş için kar satın alınmasını hükme bağlamaktadır. Bâzı vâkıflar da, kışın müslümanların abdest almaları için sıcak su hazırlanan abdesthâneler yaptırmıştır. Su ile ilgili bu kuruluşlar arasında, *hamam* [b. bk.]'lar da unutulmamalıdır. Bunlar, umûmiyetle vakıfların gelir kaynakları arasında bulunmakla berâber, fakirlerin bedava yıkanabildikleri hamamların mevcudiyeti de bilinmektedir. Bu te'sislerin bakımı ve işletilmesi için, Osmanlı devri Türk vâkıfları, muhtelif adlar altında (*râh-âbî, râh abî halîfesi, ser bölük-i râh-âbî, ser bölük-i evvel-i râh-âbî, su nâzırı, su yolları kethüdâsı, sebilci, tâs-keş, tâs-dâr, taşra lağım bölük-başısı, hâfız-ı tâs, âb-keş, bevvâb, ferrâş, cârûb-keş, korucu, lağımcı, meremmetci, miftah uşağı*, v.s.) hizmetçiler tâyin etmişler ve bunlara maaş bağlamışlardır. (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 251, 321).

Sokakların aydınlatılması, temizlenmesi ve bâzı şehirlerin muhtelif yerlerinde bahçeler açılması veya "Allah'ın bütün kullarının dinlenmesi gayesiyle" güzel köşeler (*kulluk mahalli*) tanzîmî sûreti ile şehirlerin güzelleştirilmesini gaye edinen vakıflar da vardır (İstanbul bahçeleri için bk. M. Erdoğan, *Osmanlı devrinde İstanbul bahçeleri*, *V D*, IV, 149-182). Vakfiyelerde, bu bahçelerin bakımı ve şehrin emniyetini te'min gayesiyle gece bekçileri tâyin edilmesi şartı konulmuştur.

Diğer taraftan, şehirler arası münâkalenin te'mîni için sayısız yol, köprü, fener ve kalelerin inşâsı, büyük ticâret yolları üzerindeki konak yerlerine kervansaraylar te'sîsi, vakıflar sâyesinde gerçekleşmiş ve bakım masrafları vakıf gelirlerinden sağlanmıştır. Bütün bunların yapımı, tüccar ve hacıların seyâhatini kolaylaştırmak, yol emniyetini te'min etmek, yolcuları barındırmak ve doyurmak gayesine mâtuftu. Meselâ bir Selçuklu han vakfiyesinde, hana gelen her sınıf ve dinden yolculara yiyecek, ayakkabı ve hayvan yeminin verilmesi şart kılınmıştır (O. Turan, *"Celâleddin Karatay, vakıfları ve vakfiyeleri"*, Belleten, Ankara, 1948, XII, 45). XVII. asır ortalarında, üç arkadaşıyla birlikte, Mısır'dan İstanbul'a kadar, 67 günlük bir yolculuk yapan Samuel ben David Yemşel, yol güzergâhında her gece bir han veya kervansaray bulduklarını, bunlardan mahrum iki küçük kasabada ise yolculara tahsis edilmiş misafir odalarında ağırlandıklarını yazmaktadır (B. Lewis, *1641-1642'de bir Karayit'in Türkiye Seyahatnâmesi*, *V D*, III, 97-106; Belen ve Şam arasında bulunan bâzı kervansaraylar için bk. J. Sauvaget, *Les caravanserails syriens du Hadjdj de Constantinople*, *Art Islamica*, 1937, IV, 98-121; bu yol üzerinde XVIII. asırda Sadrâzam Enişte Hasan Paşa tarafından kurulan ve zengin vakıflarla techiz edilen bir kervansarayın teşkilâtı ve işleyişi için bk. Mustafa Nuri Paşa, *ayn. esr.*, II, 122 v.d.; Türkiye'de kervansarayların ve hanların bir listesi ve haritası için bk. F. Berkol, *Türk vakıf kervansarayları ve bugün turizim hizmetinde kullanılmaları*, *V D*, X, 345-366, 22 resim, 2 plan, 1 harita; F. Işıközlü, İstanbul'un *eski vakıf hanları*, *V D*, X, 421-424; C. Orhonlu, *Bayram Paşa Kervansarayı*, *V D*, X, 199-218). Yabancıları ve yolcuları misafir etmek bakımından, tekke ve zaviyelerin de mühim hizmetler gördükleri unutulmamalıdır.

İçtimâî vasfı bakımından en dikkate değer vakıf müesseselerinden biri de *imâret*'lerdir. Vakıfların gelirlerinden, imâretlerde çalışan hizmetlilerin (*tabbâh, şâgird-i tabbâh, şeyh-i imâret, habbâz şâgird-i habbâz, vekîl-harc, mühürdâr-ı imâret, nakîb, anbârî, kilârî, fodla kâtibi, kâtib-i kiler, kâse-keşân, hammâl, nakkâl, kantârî-i imâret, hîme-keş, hîme-şiken, gırbâlî, vezzân, keyyâl, nakkâd, sirâcî, saka, gendüm-kûb, ferrâş, bevvâb, yasakçı, meremmâtî, mezbele-keş*) ücretleri ödendiği gibi, vâkıfların koyduğu şartlara göre, vakıf hizmetlilerine, mektep ve medrese talebesine, tekke ve zâviye dervişlerine, mahallin fakirlerine, yolculara, hapishânede bulunan mahkûmlara v.s. sabah çorbası, yahud öğle veya akşam, yahud da hem öğle hem akşam yemekleri dağıtılabilmesi için gerekli erzakın masrafları karşılanıyordu. Bir garplı müşâhidin ifâdesine göre, XVIII. asırda sâdece İstanbul'da "otuzbinden daha fazla insan" yemeklerini bu imâretlerde yiyorlardı (D'Ohsson, *ayn. esr.*, II, 461).

İçtimâî hizmetleri bakımından kadın erkek, müslim, gayr-i müslim bütün insanlığa tahsis edilmiş ve bunların bedenî ve ruhî hastalıklarını tedâvî etmek gayesiyle kurulmuş vakıf hastahaneler, dârüşşifâlar ve tımârhâneler de ehemmiyetli bir yer işgal etmektedir (Selçuklu ve Osmanlı devirlerinde kurulmuş bâzı vakıf hastahaneler ve dârüşşifâlar için bk. A. S. Ünver, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu zamanında vakıf hastahanelerin bir kısmına dair*, *V D*, I, 17-24; ayn. mll., *İstanbul'un zaptından sonra Türklerde tıbbî tekâmüle bir bakış*, *V D*, I, 71-81; ayn. mll., *Süleymaniye külliyesinde Darüşşifa, Tıp medresesi ve Darülakakire dair*, *V D*, II, 195-207; ayn. mll., *Anadolu Selçuklu laik hastahaneleri ve ruh sağlığı hizmetleri*, *S A D*, Ankara, 1975, IV, 209-221; M. Cevdet, *Sivas darüşşifası vakfiyesi ve tercümesi*, *V D*, I, 35-38; Y. Önge, *Çankırı darüşşifası*, *V D*, V, 251-255; F. K. Gökay, *Ruh hekimliği sahasında Türklerin ve vakıf müessesesinin hizmetleri*, *V D*, II, 263-265; A. Terzioğlu, *Ortaçağ İslâm-Türk hastahaneleri ve Avrupa'ya tesirleri*, Belleten, Ankara, 1970, XXXIV, 121-149). Bâzı vakfiyelerde birtakım ilâçların formülleri verilmekte, bu formüllere göre ilâçlar ya-

pılarak, hastaların tedâvisinde kullanılması istenmektedir. Bu vesikalar farmakoloji tarihi için büyük ehemmiyet taşımaktadır (meselâ bk. B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, s. 257, 307, 310).

Vakıf, akrabalığa, hısımlığa, mıntıkalara, mesleklere, dinî veya lisanî husûsiyetlere bağlı olarak teşekkül eden içtimâî zümreler arasında âhenk beraberliği te'min eden bir kuvvet olarak da ehemmiyet taşımaktadır. *Vakf-ı ehlî* veya *vakf-ı zürrî*ler, âile menfaatine hizmet ettiği gibi, sâdece âilede fakir olanlar için kurulan vakıflar da mevcuttur. Diğer taraftan vakfiyelerde, âzadlı kölelerin, âile fertleriyle birlikte ve aynı hayat seviyesinde yaşamalarını te'min edecek hükümlere rastlanmaktadır.

Vâkıfların, bir taraftan, âilesi mensuplarını, vakıftaki vazifelere vakıf hizmetlerine tâyin ederken, diğer taraftan kendi mesleğinden olanları kolladığı görülmektedir. Ayrıca, bir mahalle, bir kasaba veya bir şehir sâkinlerinin istifâde etmeleri için vakıflar te'sis olunduğu ve Osmanlılarda köy veya mahalleye âit avârız vergilerinin ödenmesi için kurulmuş birçok vakfın mevcudiyeti de bilinmektedir. (B. Yediyıldız, *ayn. esr.*, 257 v.d.). Bu dar çerçeveyi aşarak, hayat şartları bakımından insanlar arasında mevcut farkları mümkün mertebe azaltmayı, zenginle fakir arasında nisbî bir müsâvât kurmayı hedef alan vakıfların sayısı da oldukça kabarıktır. Bâzı vakfiyelerde, vakıf köylerde çalışan re'ayânın, husûsiyle vâkıfın evlâdı tarafından rahatsız edilmemesi ve gerektiğinde bunların cebren, adamlarıyla birlikte sürülmesine dâir hükümler konulmuş, böylece, köylünün huzûrunun te'minine çalışılmıştır (M. A. Simsar, *The waqfiyah of Ahmed Paşa*, Philadelphia, 1940, s. 146 v.d.).

Vakfın devlet politikasındaki ehemmiyetli yerine işâret etmek üzere, Selçukluların, Râfızî düşüncelere karşı sünnîliği canlandırmak için vakıf medreseler kurdukları gibi, ihtidâyı teşvik için de, hıristiyan, Yahudi ve putperestlerden islâmı kabûl edeceklerin ihtiyaçlarının karşılanması, sünnet edilmeleri ve *Kur'ân* öğrenmeleri için vakıf gelirlerinden para ayırdıklarını belirtelim (O. Turan, *Şemseddin Altun-Aba vakfiyyesi ve hayatı*, *Belleten*, Ankara, 1947, XI, 211).

Yukarıda zaman zaman, vakıf sisteminin Osmanlıların, iskân siyâsetini kolaylaştıran en ehemmiyetli unsurlardan biri olduğuna işâret edilmişti. "Askerî sınıf" a mensup kimseler tarafından kurulan vakıflar arasında kaleler ve benzeri te'sislerin bulunması (M. Aktepe, *XVIII. yüzyıl vezirlerinden Kaptan-ı derya Kaymak Mustafa Paşa'ya ait vakfiyeler*, *V D*, VIII, 28 v.d.), Osmanlı siyâsî iktidarının devamı için vakıf müessesesinden faydalanıldığını göstermektedir. Halk üzerinde büyük nüfûzu olan ulemâyı ve tarîkat şeyhlerini, kurdukları vakıflarla kendilerine bağlayan idâreciler, vakfiyelerine koydukları hükümlerle, hizmetlileri devletin bekası ve vâkıfın her türlü kötülükten masûniyeti için duâya sevk ettikleri gibi, medreselilerle tekkeliler arasında bir âhenk ve muvâzene te'sisine de çalışmışlardır. Meselâ, Sadrâzam Çorlulu Ali Paşa, İstanbul'da yanyana kurduğu medrese ve zâviyenin vakfiyesinde (1708), medresede hizmet edecek müderrisin husûsiyle riyâ ve taassubdan uzak olması, zâviyenin şeyh ve dervişlerine tâvizden kaçınması gerektiğini belirtmekte, bu şartlara uymayanın yerine *mûtedil* birinin tâyinini şart koşmaktadır (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Kasa nr. 188, s. 386 v.d.).

Bibliyografya: Metinde zikr edilenlerden başka, *Vakıflar Dergisi*'nde neşr edilen bibliyografyalara bk. *V D*, II, 33-35; III, 285-290; IV, 295-328; VIII, 357-366; IX, 447-470; XI, 365-376).

(BAHAEDDİN YEDİYILDIZ.)

VAKİL. [Bk. VEKİL.]

VAKİT. [Bk. ZAMAN.]

VAḲVĀḲ. [Bk. VAKVÂK.]

VAKVÂK. VAḲVĀḲ veya VĀḲVĀḲ, Arap imlâsında واقواق ، وقواق veya واق‌واق. Aşağıda Arap müelliflerinin veya şark eserlerinin adlarını tâkib eden sayfaların hangi neşre âit olduğunu tâyin için, ayrıca tasrih edilmemişse, benim *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks* adlı eserime (bk. *bibl.*) başvurulmalıdır.

1. CENUP veya AFRİKA VAḲVĀḲ'I: Vāḳvāḳ adaları, Garbî Hindistan sâhilleriyle Zanc'lerin yaşadığı ülke arasındaki Lârvî denizinde yer almaktadır (Ya'ḳūbî, s. 49). Cenup Vāḳvāḳ'ı, Çin Vāḳvāḳ'ından farklıdır (İbn al-Faḳîh, s. 55). Sofâla ve Vāḳvāḳ ülkeleri, Zanc denizi hududlarında bulunmaktadır (Mas'ūdî, s. 108). Vāḳvāḳ memleketi, *Sofāla*'nınkine bitişiktir. Burada Darū ve Nabhana adında perîşan durumda ve seyrek iskân edilmiş iki kasaba vardı (İdrîsî, s. 183). Korkunç ve çirkin zencilerle meskûn Dağdağa kasabası, Vāḳvāḳ ülke ve adasına komşudur (İdrîsî, s. 184). Vāḳvāḳ, Zanc ülkesinde (İbn al-Vardî, s. 425), Sofâla'nın şarkında [=cenûbunda] olup, I. iklimin 10. bölgesi sonuna kadar kesintisiz uzayan Hind Denizi'nin cenup [=garb] sâhilinde, Hind Denizi'nin Büyük Okyanus'tan ayrıldığı yerdedir (İbn Ḫaldūn, s. 460). Vāḳvāḳ adaları, Dibacât al-Dum (=Laccadives ve Maldives) adalarının sonuncusu civârındadır (*Merveilles de l'Inde*, s. 856).

Zanc ülkesindeki Vāḳvāḳ geniş, verimli ve müreffehdir (İbn al-Vardî, s. 425).

Cenup Vāḳvāḳ'ının altını, Çin Vāḳvāḳ'ı altınına nazaran daha düşük kalitededir (İbn al-Faḳîh, s. 55). Zanc'lerin ülkesindeki Vāḳvāḳ'da çok altın vardır (Mas'ūdî, s. 108; İbn al-Vardî, s. 425).

Zanc Vāḳvāḳ'ı yerlilerinin gemileri yoktu; ancak Umânlı tüccarlar onlarla ticâret yapmaya gelir ve orada hurma karşılığında esir satın alırlar idi (İbn al-Vardî, s. 425; ayrıca bk. İdrîsî, s. 183). Orada, soğuk ve yağmur bilinmez (İbn al-Vardî, s. 425).

II. ŞARK veya ÇİN VĀḲVĀḲ'I: Vāḳvāḳ, Çin'in şarkında (İbn Ḫurdāẕbih, s. 30), Çin'in ötesinde (İbn al-Faḳîh, s. 55), Irak'ın cenûbunda (*Abrégé des Merveilles*, s. 140) bulunmaktadır. Çin Vāḳvāḳ'ı, üstün kaliteli altınıyla Cenup Vāḳvāḳ'ından ayrılır (İbn al-Faḳîh, s. 55). Şarkta en uzak şehir olan Kankdiz, Çin ve Vāḳvāḳ'ın hudûdunda yer alır (*Mafātiḥ al-'ulūm*, nşr. G. van Vloten, s. 217). Vāḳvāḳ adası ise, Büyük Okyanus'un şimâl-i şarkîsinde yer alır (al-Bīrūnî, *Ḳānūn al-Mas'ūdî*, s. 598). Vāḳvāḳ adası, Ḫmer adalar grubunun bir parçasını teşkil eder (al-Bīrūnî, s. 163). Vāḳvāḳ, Zulmet Denizi'nin cenup kısmındadır (İdrîsî, s. 190). Mūca ve Bulut adalarına, adacıklar ile erişilmez dağlarla kesilen yerlere komşudur (İdrîsî, s. 192 v.d.). Burası, Çin'in yukarısında [yâni cenûbunda] yer alır (Yāḳūt, s. 231 v.d.). Çin Denizi'nde bulunan Vāḳvāḳ adaları, Zābag [=Sumatra] adalarına komşudur (Ḳazvînî, s. 300, 303, 311); bunlar Uzak Şark'ta yer alırlar (İbn Sa'îd, s. 334); bu adalar Uştiḳūn silsilesinin ötesinde hemen hemen kıyıya çok yakındır; oraya Zulmet Okyanusu'nun (*ayn. esr.*, s. 391) berisindeki Çin Denizi (Dimaşḳî, s. 375) vâsıtasıyla ulaşılır. Bunlar Çin Denizi'nin en meşhur adaları olup, sayıları yüzü aşkındır (*Nuzhat al-ḳulūb*, trc. G. Le Strange, s. 222). Vāḳvāḳ adaları, Komor adasının cenûbunda, Silā [=Kore] adalarının ise garbında yer alır (İbn Ḫaldūn, s. 461); Çin Denizi'nde ve Zābag adalarının yakınında olup sayılarının 1.600 olduğu söylenir (Bākuvî, s. 463); Timor, Banda ve Moluccas adalarının cenûbundadır (Sîdî 'Alî, s. 513); Çin'in karşısından Afrika'nın şark kıyısına bir senede gidilir (*Merveilles de l'Inde*, s. 588). Vāḳvāḳ, Süveyş'ten 4.500 fersahtır (İbn Ḫurdāẕbih, s. 32).

Zābag'a komşu olan Sumatra'nın garp kıyısındaki Nias adası, Vāḳvāḳ takım-adalarına dâhildir (İbn al-Vardî, s.414 v.d.). Sribuza-Çin yolu üzerinde, Sribuza [=Sumatra'nın cenûb-i şarkisindeki Palemban)'dan 50 zām (150 saatlik yol)'lık mesâfede, Çampa [=bugünkü Annam]'dan 15 zām (45 saatlik yol) mesâfede bulunan bir ada da, Vāḳvāḳ takım-adalarındandır (*Merveilles de l'Inde*, s. 589).

Vāḳvāḳ'a Coromandel kıyısından gidilir (Dimaşḳî, s. 391); buraya yıldızlara bakılarak ulaşılır (Ḳazvînî, s. 300 ve 311; İbn al-Vardî, s. 415; Bākuvî, s. 463).

Vāḳvāḳ, büyük bir adadır (İbn al-Vardî, s. 415). Vāḳvāḳ adalarının sayısı 1.700 (Ḳazvînî, s. 300; İbn-al-Vardî, s. 415) veya 1.600 (Ḳazvînî, s. 311; Bākuvî, s. 463)'dür. Bu adalar meskûn olup, toprakları işlenilmiştir (İbn al-Vardî, s. 145); büyük kasabaları vardır (*Merveilles de l'Inde*, s. 387).

Vāḳvāḳ adalarının hükümdârı bir kadındır. O, başında altın bir tâcı ve etrafında çıplak dört bin genç esir olduğu hâlde, tahtına çıplak bir halde oturur. Bu kıraliçenin ismi Damhara olup, altından örülü elbise ile altından ayakkabılar giyer (İbn al-Vardî, s. 415; krş. İdrîsî, s. 177).

Vāḳvāḳ ahâlisinin bir kısmı siyahtır (al-Bīrūnî, s. 164). Bunlar kalabalık olup, Türklere benzerler, çok hünerli, faâl ve zeki olmalarına rağmen hâin, yalancı ve kurnazdırlar (*Merveilles de l'Inde*, s. 587). Tek parçadan ibâret kollu gömlekler dokurlar; büyük gemiler ve yüzen evler yaparlar (İbn al-Vardî, s. 415).

334 (945)'te, 1.000 sandaldan ibâret bir Vāḳvāḳ filosu, Şarkî Afrika'nın bâzı adaları ile Zanc'lerin Sofâla'daki birçok kasabalarını yağma etmeye gelmişti. Vāḳvāḳ'lar, buraya, kendi memleketleri ve Çinliler için gerekli olan fildişi, kaplumbağa kabuğu, panter derisi, amber ve zencî köleler gibi ticâret metâ'ı almaya gelirlerdi. Onların bu deniz yolculuğu bir sene sürerdi (*Merveilles de l'Inde*, s. 587 v.d.). Erkekler kadınlardan daha süslü idiler (al-Bīrūnî).

Bâzan Çinliler buraya gelirler (İdrîsî, s. 193) ve tüccarlarla birlikte altın aramaya giderlerdi (*ayn. esr.*, s. 194). Buraya kimse çıkamazdı (İbn Sa'îd, s. 335).

Burada bol miktarda altın vardı (İbn Ḫurdāẕbih, s. 31; İbn al-Faḳîh, s. 55; İdrîsî, s. 194; Ḳazvînî, s. 300; İbn Sa'îd, s. 334; İbn al-Vardî, s. 415; Bākuvî, s. 463). Köpek, maymun ve diğer ehlî hayvanların zincir ve tasmaları altındandı (İbn Ḫurdāẕbih, s. 31; Ḳazvînî, s. 300; Dimaşḳî, s. 391; İbn al-Vardî, s. 414; Bākuvî, s. 463). Reislerin yapturdığı altından tuğlalarla kale ve evler inşâ edilirdi (İbn al-Vardî, s. 141; krş. Abū Zayd Ḥasan, s. 84). Orada altından dokunmuş gömlekler satılırdı (İbn Ḫurdāẕbih, s. 31 ve 674; Ḳazvînî, s. 300 v.d.). Altın, külçe veya toz hâlinde ihrâç edilirdi (İdrîsî, s. 194). Vāḳvāḳ adalarındaki altın cevheri öylesine boldu ki, resmî emirler altın levhalar üzerine hakkedilirdi (*Nuzhat al-ḳulūb*, trc. G. Le Strange, s. 192).

Demir bulunmadığından, diğer memleketlerde altının itibârı burada demir için gösterilirdi (Dimaşḳî, s. 391).

Nebatları: Yüksek kaliteli abanoz (İbn Ḫurdāẕbih, s. 31; İdrîsî, s. 194); abanoz (al-Bīrūnî, s. 164; Ḳazvînî, s. 301).

Hayvanları: Filler; birçok kuşlar (İdrîsî, s. 193); iri cüsseli filler (İbn al-Vardî, s. 416); evleri süpürmek, ormanlarda odun aramak ve diğer işleri yapmak üzere yetiştirilmiş birçok maymun (*Burhān-i ḳāṭi'*, s. 593).

Efsânevî hayvanları: 200 ẕirā' uzunluğunda balık, 20 ẕirā' çapında kaplumbağalar (Ḳazvînî, s. 303); uçan akrepler (*Merveilles de l'Inde*,

s. 580); ateşe girince yanmayan *samandal* kuşu; cinsiyet değiştiren bir tavşan nevî (*ayn. esr.*, s. 587).

III. WĀḲ veya WAḲ: Vāḳ adası, Irak'ın cenûbunda (*Abrégé des merveilles*, s. 140), Komor adasının civârında, Uştiḳūn dağının ardında ve Cenup Denizi'nde (Abşihî, s. 470) idi.

Vāḳ ülkesine Çampa Denizi'nden gidilirdi (*Abrégé des merveilles*, s. 144). Çampa Denizi Vāḳ'a bitişik olan Çin Denizi'nden önce gelirdi (*ayn. esr.*, s. 145). Vāḳ ülkesi, adaları ile birlikte, Çin'in şarkında idi (*ayn. esr.*, s. 153). Vāḳ arâzisi Ekvator'un cenûbunda, Çin ile Zanc'lerin şehri Sofâla arasında, Hind Okyanusu'nun cenup sâhili üzerindedir (Nuvayrî, s. 394).

Vāḳ, Süveyş'ten 4.500 fersah mesâfededir (*Mille et une nuits*, s. 506). Adalar meliki Mahāräca, Vāḳ ülkesinde yaşar (*Abrégé des merveilles*, s. 153; Abşihî, s. 144). Burada hârikulâde heykeller yapılır (*ayn. esr.*, s. 153).

Bu ülkede bol altın bulunur (*Abrégé des merveilles*, s. 153; Abşihî, s. 471). Atların gemleri, köpeklerin zincir ve tasmaları altındandır (*Abrégé des merveilles*, s. 153; Abşihî, s. 471). Ahâli altından dokunmuş gömlekler yaparlar (*Abrégé des merveilles*, s. 153 ve 678),

Başında altından taçla oturan kıraliçenin etrafında 400 genç bâkire bulunur (Abşihî, s. 470).

İhraç malları: öd ağacı, misk, abanoz, kimyon ve her türlü ticâret meta'ından ibârettir (*Abrégé des merveilles*, s. 153).

IV. VĀḲVĀḲ ve VĀḲ'ın HÂRİḲA AĞACI: İçinde insan şeklinde meyvelerden bahseden çok eski bir menkîbe, milâdî 766—801 seneleri arasında yazılan Tou Yeou'nun *T'ong Tien* adlı Çince eseri vâsıtasıyla bize intikal etmiştir. Tou Yeou, akrabası olan Tou Houan'ı sık sık zikreder. Tou Houan, büyük bir ihtimâlle 751'de Talas savaşında esir düşmüş, 751'den 762'ye kadar Arap ülkelerinde bulunmuş ve buralarda öğrendiklerine dâir, şimdi kayıp olan *King hing ḳi* adlı eserini yazmıştır. Şu hâlde hiç şüphesiz, Araplar arasında ikamete mecbur olduğu sırada Tou Houan, Tou Yeo'nun aşağıda verilen ifâdesiyle naklettiği efsâneyi derlemiştir (*T'ong Tien*, § CXCIII, 23ª): "*Ta-şe* (Araplar)'lerin kıralı, adamları gemi ile yola çıkardı; onlar da, yiyecek ve giyeceklerini berâberlerinde alarak denize açıldılar. Garptaki son sâhile ulaşmadan sekiz sene [denizde] seyrettiler. Denizin ortasında kare şeklinde bir kaya gördüler. Bu kayanın üzerinde kırmızı dallı ve yeşil yapraklı bir ağaç vardı. Ağacın üzerinde ise, bir sürü küçük çocuk yetişmişti; bunlar altı veya yedi baş parmak uzunluğunda idiler. İnsanları gördükleri zaman konuşamıyorlardı. ancak hepsi gülebiliyor, hareket edebiliyorlardı. Elleri, ayakları ve başları ağacın dallarına yapışık idi. Adamlar, onları dallarından koparıp ellerinde tutar tutmaz kuruyup siyahlaşıyorlardı. Elçiler, hâlen *Ta-şe* (Arap) kıralının sarayında bulunan [bu ağaçtan] bir dal ile geri döndüler" (*T'oung-Pao*, teşrin I. 1904, Frans. trc. Chavannes, s. 484-487).

Bu metin, Ma Touan-lin'in 1319'da yazdığı ansiklopedisinde (CCCXXXIX. bab) de iktibâs edilmiştir. Aynı metni, De Goeje'den tercüme edip, Ma Touanlin'in onu nerden aldığını bulma zahmetine katlanmayan Schlegel, sondan bir evvelki cümleye şunları da ilâve etmiştir: "Bu ağacın adı *ie-mie* idi". Chavannes: "Ne Tou Yeou'nun, ne de Ma Touan-lin'in metninde bulunan bu notu, onun, nerden aldığını bilmiyorum" demektedir. Tou Yeou için, aynı zamanda bk. Paul Pelliot, *Des artisans chinois à la capitale abbasside en 751-762*, *T'oung-Pao*, 1928, XXVI, 110-112.

Meyveleri insana (Mutahhar, s. 117) veya kadına (İbn Ṭufayl, s. 200) benzeyen Vāḳvāḳ ağaçları Hindistan'da da bulunur.

Vāḳvāḳ adasına bu ad, al-Bîrûnî'ye (s. 163) göre *vaḳ vaḳ* diye ses çıkaran insan kafası biçiminde meyvesi olan ağaçtan dolayı verilmiş değildir. Buna mukabil bâzıları Vāḳvāḳ adası veya ülkesinin adını, bu hârika ağaçtan aldığını söylerler (Ḳazvînî, s. 300: İbn Sa'îd, s. 334: Dimaşḳî, s. 375; İbn al-Vardî, s. 416; Bākuvî, s. 463; İbn İyās, s. 483; Seydî Ali, s. 513; *Burhān-i ḳāṭi'*, s. 563; *Mille et une nuits*, s. 568 v.d.; *Merveilles de l'Inde*, s. 580; *Nuzhat al-ḳulūb*, trc. G. Le Strange, s. 222).

Vāḳ'da, meyvesi insana benzeyen, fındık ve Çin tarçını ağacı gibi bir ağaç vardır. Meyvesi olgunlaştığı zaman, açıkça *vāḳ vāḳ* sesleri çıkarır ve sonra düşer (Dimaşḳî, s. 375; Abşihî, s. 470 v.d.).

Almeryalı biri tarafından XII. asırda yazılan *Kitāb al-Coğrafiyā*, şu alâka çekici tasviri ihtivâ eder: "Çin'e bağlı adalar arasında, meşhur ve tanınmışların sayısı 8'dir. En büyüğü ve en mühimmi Vāḳvāḳ adasıdır. Böyle adlandırılması, burada sık yaprakları incirinkine benzeyen, ancak onunkinden daha iri olan büyük ve yüksek ağaçlar bulunmasından dolayıdır. Bu ağacın meyvesi *Adār*, yâni mart ayında olur ve meyveleri hurma ağacınınkilere benzer. Olgunlaşırken meyvelerden genç kızların ayakları çıkmaya başlar; ayın ikinci gününde bacakları, üçüncü gününde iki dizi ve kalçası görünür. vücut hergün biraz daha meydana çıkarak nisan ayının son gününde son şeklini alır; mayısta başı ve endâmı tamamlanır. Bu kızlar saçlarından asılıdırlar. Vücud şekli ve endâmları son derece güzel ve hayranlık vericidir. Haziran gelince, ağaçlardan düşmeye başlarlar, ayın ortasına kadar, ağaçlarda hiçbiri kalmaz. Yere düşme anında, *vāḳ vāḳ* diye iki sayha çıkarırlar; aynı şekilde üç sayha çıkardıkları da söylenir. Yere düştükleri zaman, kemiksiz et hâlindedirler. Ölü ve ruhsuz olmaları dışında sözle ifâde edilemeyecek kadar güzeldirler. Onlar toprağa gömülürler. Gömülmeden bırakılırsa, pis kokuları yüzünden kimse onlara yaklaşamaz. Bu, Çin memleketinin bir hârikasıdır. Ada, denizdeki meskûn dünyanın sonunda, Büyük Okyanus'a bitişik olan sâhilin şarkındadır" (Rabat'ta Fas-Fransız himâyesi kütüphânesi yazmaları 770, var. 5b; bu yazma, René Basset'nin kütüphânesindeki aynı eserin başka bir nüshası ile tamamlanmıştır).

V. NEBAT-HAYVAN VĀḲVĀḲ'LAR: Câḥiẓ (ölm. 225 = 869)'in *Kitāb al-Ḥayavān*'ına göre Vāḳvāḳ'lar, nebat ve hayvanlardan hâsıl olmuşlardır (al-Damîrî, *Ḥayāt al-ḥayavān al-ḳubrā*, Kahire, 1330, II, 177 ve 38). Vāḳvāḳ'lar, insan cinsine en çok benzeyen varlıklardır. Bunlar, saçlarından asılı bulundukları büyük ağaçların meyveleridir. Bunların, kadınlarınkine benzer meme ve tenasül uzuvları vardır. Tenleri renkli olup, dâima *vāḳvāḳ* diye bağırırlar. Bu yaratıklardan biri tutulunca, susup ölür (*Abrégé des merveilles*, s. 138 ve 677 v.d.). Vāḳvāḳ'lar, hurma ve hindistancevizi ağaçları gibi olup, hayvan ve nebat âlemleri arasında yer alan varlıklardır (Dimaşḳî, s. 367).

VI. VĀḲVĀḲ ADALARININ KIRALI: Vāḳvāḳ adalarının kıralı Kaşmîr (Ḳaşmîr şekli için bk. *Nuzhat al-ḳulūb*, Farsça metin, s. 320; İngilizce trc. G. le Strange, s. 322) adıyla bilinir. M. Jadunath Sarkar, faydalanma imkânına sâhip olduğu *Nuzhat al-ḳulūb* yazmalarını benim için inceleme nezâketinde bulunmuştur. Patna'daki Ḫudâ-Bahş Kütüphânesi nüshasında, kıralın adı boş bırakılmıştır. Kalküte'deki İmparatorluk kütüphânesi (Bohar Kolleksiyonu)'nde metnin iki yazması mevcut olup nr. 99 كسير ve nr. 98'de كشمر vardır. Bu yazılış şekilleri, maalesef bilinen hiçbir ismi hatırlatmaz.

Livre des merveilles de l'Inde'in ekinde (s. 295-307), De Goeje, *Arabische berichten over Japon* adlı eserinin gözden geçirip düzelttiği Fransızca tercümesini *Le Japon connu des Arabes* adıyla neşretmiştir. De Goeje, yukarıda zikri geçen Arapça metinlerin çoğunu bilmekte ve burada zikretmektedir. Araştırmaları esnâsında Vāḳvāḳ'ın Çince'nin Kanton lehçesinde karşılığı olan *Vo-ḳvok*'un mükemmel bir Arapça transkripsiyonu olduğunu tesbit etmiştir ve bu teşhisin doğruluğuna kanidir.

Japonya'nın eski Çince ismi *Vo-ḳvo* olup eskiden *Va-ḳvak* (Va'nın ülkesi veya kıralllığı), Japonca'da ise, sonunda güç anlaşılan bir "u" ile *Va-ḳoku* diye telaffuz edilirdi. Arapça'ya واقواق veya وقواق imlâsıyla geçen *Vāḳvāḳ*, Arap ve İranlı coğrafyacıların verdikleri şekle tamamıyla tekabül eder. O halde bu muhâkeme değersiz olmamakla berâber, kat'î bir delil sayılamaz. Bu bağı aydınlatacak başka delillere ihtiyaç vardır.

De Goeje'nin iddiası birçok müşâhedeyi hatırlatır. Her şeyden önce, bâzı coğrafyacılara göre, iki Vāḳvāḳ vardır: Çin Vāḳvāḳ'ı ve Cenup Vāḳvāḳ'ı. İbn al-Faḳîh açık olarak böyle demiştir (yk. bk. I). Mas'ûdî, İdrîsî, İbn Ḫaldûn ve İbn al-Vardî, Afrika Vāḳvāḳ'ını Afrika'nın şark sâhilinde Zanc'lerin Sofâla'sı bitişiğinde; Ya'ḳûbî ise, Hindistan'ın garbındaki Lârvî Denizinde gösterir. Mac Theal ve R. N. Hall gibi tanınmış Afrika araştırıcılarının bâzı yeni çalışmalarına göre, Vāḳvāḳ, çevrelerinde yaşayan Bantuların, bir çeşit babouin (papio cinsi maymun) saydıkları Buşmenlere verdikleri isimdir. Bu, Mas'ûdî ve onu tâkib eden Arap coğrafyacıları tarafından verilen bilgileri izah eder.

Diğer taraftan Madagaskar yerlileri dilinde, Vāḳvāḳ, fonetik bakımdan eski vaḳvaḳ'ı karşılayan -kelimeyi bir sesli tâkib etmek üzere- vakvák ile ifâde edilir ve „halk, tebaa, ülkenin ahâli, kabîle veya aşiretlerinin bütünü" mânasına gelir. Şu halde Madagaskar, Ya'ḳûbî'deki Vāḳvāḳ adası olabilir. Bu aynileştirme şu hâdise ile teeyyüd eder: Bu büyük Afrika adasında, meyvesi büyük bir *syncarp* şeklinde olan ve *Vakvá* denilen bir *pandanus* bol miktarda yetişir. Fransızca'da bu meyveye *vaquois* denir. Şekli ve vasıfları, meyveleri insan yetiştiren ağaçların efsânesini doğurmuş olabilir (yk. bk. IV). Böylece Madagaskar, Cenup Vāḳvāḳ'ının tasvirine mümkün mertebe uyar. De Goeje'nin, *Livre des merveilles de l'Inde*'de geçen *°oşar*'ın bu hârika ağacın yerini aldığı zannı yanlıştır.

Şark coğrafyacılarından elde edilen diğer bilgiler, hayalî veya müphem oldukları için, pek faydalı değildir. *Kitāb °Aca°ib al-Hind*'deki şu kayıt zikre şâyândır: Altın diyarlarının meşhur gemicisi olan İbn Lâkîs, Vāḳvāḳ'ların 334 (945)'te, ticârî mal ve zencî esirler tedarik etmek üzere 1.000 kadar gemi ile Afrika'nın şark kıyısına bir sefer yaptırdıklarını bildirir. Yolculuk bir sene sürmüştü. Bu Vāḳvāḳ'ları Japonlarla bir sayan De Goeje de, Japon tarihinin bu dikkate değer hâdiseden hiç söz etmediğini kabûl eder ve bunun Japon tâcir ve Daimio (?) larının husûsî bir teşebbüsü olduğu kanâatine varır. E. Chavannes böyle bir seferin yapılamamış olduğunu söyler (*T'oung-Pao*, teşrin I., 1904, s. 485). Bu mevzûda kendisine başvurduğum M. Maurice Courant da bu fikirde olup, Japon tedkiklerinin mümtâz üstâdı Basil Hall Chamberlain de bana aynı mahiyette olmak üzere şunları yazmıştı: X. asırda yaşayan Japonların, Şarkî Afrika adaları ve sâhiline bir deniz seferine girişmeleri imkânsız idi. Şu halde Çin veya Şark Vāḳvāḳ'ları Japon asıllı değillerdir.

De Goeje'ye, iddiasının lehinde olmak üzere kat'î gibi görünen Arapça ve Farsça vesîkalar, bu meşhur Leyden'li müsteşrikin zannettiği kadar iknâ edici olmaktan uzaktır. Ayrıca bâzıları Vāḳvāḳ'ın Japon menşe'li olduğuna dâir müdâfaası imkânsız bulunan iddianın açıkça karşısında yer alırlar. Bununla berâber, iki Vāḳvāḳ'ın varlığı

şüphesizdir. Cenup Vāḳvāḳ'ının Madagaskar ve Sofāla'nın cenubundaki Şarkî Afrika Vāḳvāḳ'ıyla aynîliği de isbât edilmiştir. Geriye Çin Vāḳvāḳ'ının yerini tesbit kalmaktadır. Bu hususta en mühim işâret, adalar hükümdârı Muhārāca'nın orada ikamet etmesidir. Bunun başka kaynaklar vâsıtasıyla Zābag, yâni altın ülkesi olan Sumatra hâkiminin unvânı olduğunu biliyoruz. Gerçekten Sumatralılar, Garbî Hind Okyanusu ada ve kıyılarını biliyorlardı. Onlar, Madagaskar'a erken bir tarihte yerleşmiş olup, dilleri Malgasy, gelişmiş bir Malaya lehçesinden ibârettir. İdrîsî, bu hususta kıymetli mâlûmat verir: "Komor (= Madagaskar)'lılar ve Mahārāca ülkesinin (Sumatra) tüccarları, onlar (Garbî Afrika kıyısındaki yerliler)'ı ziyâret eder, onlarca iyi karşılanır ve onlarla alış-veriş yaparlar" (Bibliothèque Nationale, nr. 2221, var. 37ª, str. 7-8). Bu ibâreden birkaç sayfa önce de şöyle der: "Eskiden beri birbirlerinin dillerini anladıkları için Zābag adalarının sâkinleri, büyük ve küçük gemilerle Zanc (burada: Madagaskar anlaşılmalıdır) ülkesine gider ve oradan ticârî emtia satın alırlar" (*ayn. esr.*, var. 29ª, str. 15).

Arap coğrafyacıların Bālūs, Çinlilerin *P'o-lou-şe* dedikleri Sumatra'nın garp kıyısındaki limanın ismi Baros'dan ilk defa Batlamyus bahsetmiştir (beş Baros adasının yamyamlarca iskân edildiği nakledilir, bk. L. Renou, *La Géographie de Ptolémée*, VII, 1-4, s. 59); müteâkiben bu isim, *Leang şu* veya *Leang tarihi* (502-556)'ne göre, *P'o-lu*, VII. asrın sonunda ise, Yi-Tsing'e göre *P'olou-che* şeklinde tesbit edilmiştir. Araplar ise, bâzan Bālūs, bâzan da Fanşūr (Malayca Pancur) derler. Bu şekillerden her ikisi, en eski metinlerden beri tekrarlanır. Burası, bir zamanlar en kıymetli kâfurun geldiği *Pakpakland*'ın veya Pakpak ülkesinin en meşhur limanıdır.

Kabîle ismi olan *Pakpak*, Arapça'ya, fonetik bakımdan *Vāḳvāḳ*'a pek yakın olup bu kelime ile aynîliği şüphesiz olan *fakfak* olarak geçmiştir. Madagaskar'da olduğu gibi Sumatra'da da yabanî bir şekilde yetişen *pandanus* (ananas nevî)'un Batak kabîlesi dilinde adı *bakkuvan*, Malgaşca'da *vakva*'dır. İki adadaki kabîle ve nebat isimleri arasında dikkate şâyan bir mutâbakat vardır. Sumatra'da Batak kabîlesine, *Pakpak* (Arapça *Fakfak*), *pandanus*'a *bakkuvan*; Madagaskar'da ise, kabîleye *Vahâke* (eski şekli *Vāḳvāḳ*); *pandanus*'a ise, *vakvá* denir. Yalnız Sumatralıların muhtelif sebeplerle Garbî Hind Okyanusu'na ulaştıkları, tarihî bir gerçektir. Vāḳvāḳ'ın Japonya ile ilgili olduğu nazariyesi bundan böyle terkedilmelidir.

Bu makale, *Le Vāḳvāḳ est-il le Japon* başlığı ile *Journal Asiatique* (nisan-haziran 1932, s. 193-243)'de çıkan bir muhtıranın hulâsası olup, bu yeni aynîleştirme hakkında burada kısaca verilen deliller, muhtırada etraflıca ele alınmıştır.

Bibliyografya: Gabriel Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIIIème au XVIIIème siècles*, Paris, I-II, 1913-1914 (sayfa numaraları birbirini tâkib eden iki cildde, aşağıdaki müelliflerin, te'lif tarihlerine işâret olunan eserlerinin tercümeleri verilmiştir; İbn Ḫurdāẕbih, m. 844-848; Arap tâcir Sulaymān, 851; Yaᶜḳūbî, 875 veya 880; İbn al-Faḳîh, 902; İbn Rosteh, takrîben 903; Abū Zayd Ḥasan, takrîben 916; Masᶜūdî, *Murūc*, 943; *at-Tanbih va'l-işrāf*, 955; Muḳaddasî, X. asır ortaları: Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maḳdisî, 966; İbrāhîm b. Vāṣif-Şāh, takrîben 1000; *Mafātiḥ al-ᶜulūm*, X. asır sonları; Bîrūnî, *Āṣār al-bāḳiya*, 1000; *Tārîḫ al-Hind*, takrîben 1030; *Ḳānūn al-Masᶜūdî*, 1030; İdrîsî, 1154; İbn Ṭufayl, ölm. 1185; Yāḳūt, ölm. 1129; Ḳazvînî, ölm. 1283; İbn Saᶜîd, ölm. 1274 veya 1286; Ḳuṭb al-Dîn Şîrāzî, ölm. 1311; Dimaşḳî, takrîben 1325; Nuvayrî, ölm. 1332; Abu'l-Fidā, ölm. 1331; Ḥamd Allah al-Muştavfî, *The Geografical Part of the Nuzhat al-qulūb composed by Hamd-Allah Mustawfî of Qazwîn in 740 (1340)*, Farsça metin (London, 1915); İngilizce trc. G. Le Strange, London, 1919; İbn al-Vardî, takrîben 1340; İbn Baṭṭūṭa, takrîben 1355; İbn Ḫaldūn, takrîben 1375; Bākuvî, XV. asır başları; Makrîzî, ölm. 1442; Abşîhî, ölm. 1446; İbn İyās, 1516; Seydî Ali Reis, 1516: Farsça lügat *Burhān-i ḳāṭiᶜ*; *Mille et une units, Livre des merveilles de l'Inde*, v.s.); ayn. mll., *Madagascar et les îles Vâqvâq*, *J A*, mayıs-haziran 1904, s. 489-509; ayn. mll., *Les îles Râmny, Lâmery, Wāḳwāḳ Ḳomor des géographes arabes et Madagascar*, *J A*, teşrin II.-kânun I. 1907, s. 450-506; M. J. de Goeje, *Le Japon connu des Arabes*'a b. Ferrand'ın ilâveleri: *Livre des merveilles de l'Inde*, 1883-1886 s. 295-307.

(GABRIEL FERRAND.)

VALBA. [Bk. HUELVA.]

VALENCE. [Bk. VALENSİYE.]

VALENSİYE. İspanyolca Valencia, Arapça Balansiya olarak telaffuz edilen Valensiye, İspanya'nın bir şehri olup, aynı adlı vilâyetin merkezidir. İberik yarımadasının şarkında yer alan [Şehrin 1960 senesi sayımına göre nüfûsu 505.066'dır. Vilâyet ise, 10.763 km² yüzölçümünde olup, 1960 sayımına göre nüfûsu 1.429.708'dir. Km²'ye düşen nüfus kesâfeti 132.8 olup, nüfûsun 765.195'i şehirlerde yaşamakta ve bu yekûn, mevcut nüfûsun % 53,4'ünü teşkil etmektedir.] Valensiye, Turia nehrinin her iki yakasında kâin olup, Akdeniz'e 4 km. uzaklıktadır. Limanı, 490 km. lik demiryolu ile Madrid'e bağlanan el-Grao (Villanueva del Grao)'dur. Bu mesâfe kuş uçuşuna göre sâdece 302 km. dir. [Mûtedil bir iklime sâhip olan şehrin etrâfında, portakal, limon ve dut bahçeleri ile dolu verimli bir sâha mevcuttur. Sâhil boyunca, küçük köyler ve güzel plajlar sıralanmıştır. Valensiye, denizden çam ağaçlı dar bir şerit ile ayrılmıştır. Pek mühim göllere sâhip olmayan İspanya'nın en büyük gölü Albufera de Valencia, burada, yâni şehir merkezinin 7 mil cenûbunda bulunmaktadır.] Valensiye, aynı isimde bir başpiskoposluğun merkezi olup stratejik mevkii bakımından da çok ehemmiyetli ve Turia (Vādi'l-abyāż=Beyaz Nehir)'nın suladığı verimli Huerta de Valencia ovasının ortasındadır. Valensiye bölgesinin aynı ismi taşıyan eski başkentinin ehemmiyeti, Kurtuba (Cordova) ve Toledo'ya benzemeyerek, aksine seneler geçtikçe artmıştır. Valensiye "*Şarḳ al-Andalus*" adı verilen Şarkî İspanya piskoposluğunun ikamet yeri ve merkezi olmuştur. İspanya müslümanlarının gözünde yenilmez bir muhârib ve şövalye olan Kastilyalı meşhur kahraman Sid (Rodrigo Diaz)'in tarihte oynadığı rolün hâtırasına izâfeten şehir, hâlâ resmî olarak "Valencia del Cid" adı ile tanınır.

Valensiye [ilk olarak tarihçi Lévy'nin zikrettiğine göre], M. ö. 138 tarihinde Romalılar tarafından kuruldu. Âsi Viriathe'nin ölümünden sonra Konsül D. Junius Brutus, oraya Roma'nın sâdık eski askerlerinden müteşekkil bir koloniyi yerleştirdi. [75'te Romalı General Decimus Quintus Sertorius ile Pompeius arasında yapılan harpte Valensiyeliler Sertorius'un tarafını tuttular.] ve M. ö. 75'te kısmen Pompeius'un tahrip ettiği şehir, Augustus tarafından tekrar imâr edilip refaha kavuşturuldu. Valensiye 413'te Vizigotlar tarafından ele geçirildi. İslâm âleminde Endülüs'ün hakîki fâtihi olarak kabûl edilen Berberî reisi Târık b. Ziyâd b. Abdullah [b. bk.], Denia'ya, Jativa (Şatība)'ya ve Sagonte'ye hâkim olduğu zaman Valensiye'yi de nüfûzuna almış ve böylece şehir 714'te müslümanların eline geçmiş oldu. Valensiye, Endülüs tarihinde ehemmiyetsiz bir yer tutmuştur. Merkezi bulunduğu bölgeye Kaysların yerleştirilmesi ile ülke çok çabuk Araplaştı. Müslüman hâkimiyeti devamınca Şarkî İspanya'nın merkezi böylece, Arap kültürünün faâl şehirlerinden biri oldu. Diğer taraftan Valensiye'nin sâhil dağlarında hâlâ Berber menşe'li kavimlerin ufak grupları bulunuyordu. Endülüs müellifi al-Rāzî (Yāḳūt, *Muᶜcam al-buldān*) ve şarklı yazar al-Maḳdisî'nin naklettiklerine göre, Valensiye o zaman bu eyâlet (*Kūra*)'in merkezi ve Kurtuba halîfesi tarafından tâyin edilen vâlinin ikâmetgâhı idi. Daha XI. asırdan itibâren halîfeliğin parçalanması ile birlikte, hür bir müslüman devletinin merkezi hâline gelen şehir, çok geçmeden hıristiyanların ele geçirmek arzusunu besledikleri bir yer olmuştur. Valensiye, bize kadar gelen Orta-çağ Arap ve İspanyol kroniklerinde, gittikçe artan bir ehemmiyet kazanmaya başlamıştır. Müslüman Valensiye krallığı, 401 (1010/1011)'de, daha önce vilâyet sulama sisteminin idârecisiyken istiklâllerini ilân eden ve iktidârı aralarında paylaşan Muẓaffar ve Mubārak isimli iki emîr tarafından kuruldu. Oldukça kısa bir saltanattan sonra Mubārak öldü ve Muẓaffar Valensiye'den kovuldu. O zaman bu şehrin halkı, kendilerini idâre etmek için başlarına hıristiyan Barselona kontunun tâbiyeti altındaki Labib isimli başka bir Islav'ı [krş. mad. SAKALİBE] getirdiler. Valensiye prensliğinin idâresi biraz sonra büyük babası gibi al-Manşūr lekabını alan al-Manşūr İbn Abî ᶜĀmir [b.bk.] ᶜAbd al-ᶜAzîz b. ᶜAbd al-Raḥmān'ın küçük oğlunun nüfûzuna geçti. O önce Saragosa'da Ṭucibî'lerden Munẕir b. Yaḥyā'nın himâyesine sığınmıştı. 452'deki ölümüne kadar uzanan ᶜAbd al-ᶜAzîz'in saltanat idâresi, Valensiye'ye sulh ve refah devrini getirdi. ᶜAbd al-ᶜAzîz, kendisine al-Muᶜtamin ve Zu'l-Sābiḳatayn lekablarını kullanmasına izin veren Kurtuba halîfesi al-Ḳāsim b. Ḥammūd'un üstünlüğünü tanıdı ve İspanya'daki hıristiyan krallığı ile iyi münâsebetlerini devam ettirdi. Oğlu ᶜAbd al-Malik ona halef oldu ve al-Muẓaffar lekabını aldı. Tahta geçtiğinde henüz çok gençti. Saltanata, Vezir İbn al-ᶜAzîz nâiblik etti. Çok az bir zaman sonra Kastilyalı Ferdinand I. ve Léon, Valensiye'ye hücum etti. Lâkin şehri alamadılar. Sonra, muhâsara edenleri püskürtmeyi denemek için çıkan Valensiyeliler hezîmete uğradılar. ᶜAbd al-Malik, Toledo kıralı olan al-Maᵓmūn b. Ẕi'l-Nūn'un yardımını istedi. İbn Zünnun, Valensiye'ye doğru geldi ve 457 (1065)'de genç kıralı tahtından indirdi. Valensiye prensliği biraz sonra Toledo kırallığına dâhil edildi. Ve al-Maᵓmūn orada vezir Abū Bakr b. ᶜAbd al-ᶜAzîz'i vâli olarak bıraktı. al-Maᵓmūn 467 (1075)'de öldüğü zaman yerine, kabiliyetsizliği kısa zamanda ortaya çıkan oğlu Yaḥyā al-Ḳādir geçti. O zaman Valensiye yavaş yavaş hürriyetini geri aldı. al-Ḳādir bu şehri tekrar hâkimiyeti altına alabilmek için, Kastilya kıralı Alphonse VI.'un yardımını istedi. Fakat, netîce olarak kendi hükûmet merkezini bile 478 (1085)'de ona teslim etmeğe mecbûr oldu.

Kastilyalı asîl bir âilenin soyundan olan meşhûr kahraman Rodrigo Diaz de Vivar [bk. mad. SİD], V. (IX.) asrın ikinci yarısında, İspanya'nın müslümanlar ile meskûn bölgelerinde, mühim bir rol oynayarak, askerî kabiliyeti sâyesinde İspanya müslümanlarının gözünde yenilmez bir muhârib ve şövalye olmuştur. İşte böylece Sid, zamanla Kastilya şövalyeliğinin halka mâlolmuş kahramanına delâlet etmiştir. Hâdiselerin tabiî bir neticesi olarak müslüman askerler arasında görülmemiş bir hürmet ve nüfuz kazanan Sid'e bu andan itibâren *Seyyidî* (:efendim) diye hitâb edildi. O, 1091 senesinde Uryula'dan Şâtibe'ye kadar bütün şark bölgesini ele geçirerek harâbeye çevirdi. Saragosa, Barselona ve Valensiye'yi zaptetti. Ahâliye iyi davrandı.

Halk, kendilerine gösterilen iyi muâmeleye karşı şükranlarını izhâr ederek, yeni efendilerine gerçek bir hürmet duydu. 1098'de Almenara ve Murviedro'yu zaptetti. Yalnız Valensiye Ulu-câmii'ni kiliseye çevirtti. Şehirde tekrar bir piskoposluk te'sis ederek bunu Perigordlu Hieronymus'un uhdesine bıraktı. Murâbıtlar İspanya'ya geldikleri zaman islâm nâmına Valensiye kırallığını tekrar elde etmeğe çalıştılar. Fakat, Sid'e karşı gayretleri netîcesiz kaldı. Sid 492 (1099)'de öldüğü zaman dul karısı Chiméne (Jimena), Lamtüna'lı General al-Mazdalî'nin kumandasında Murâbıtların taarruzlarına karşı koymağa muktedir olabildi. [Lâkin kendisini kurtarmak üzere oraya gelen Alphonso VI.'un tavsiyesi ile Valensiye'yi tahliyeyi kararlaştırdı ve şehri terk ederken ateşe verdi.] 5 mayıs 1102'de Murâbıtlar girdikleri şehirde [sâdece harâbeler ile karşılaştılar, Jimena, Sid'in cesedini berâberinde Kastilya'ya götürdü ve cesed Burgos yakınlarında Gardena da San Pedro manastırına defnedildi. Jimena da, 3 sene sonra 1104'te ölünce aynı yere gömüldü.] tâyin ettikleri vâliler XII. asır ortalarına kadar birbirini tâkip etti. Sonunda Valensiye Murâbıtların İspanya'ya gelmeleri ile başlayan karışıklık devrinde istiklâlini yavaş yavaş yeniden kazanmağa başladı. İstikbâlini Mürsiye'ye bağlayan Valensiye'de, saltanatları çok kısa süren sayısız prens gelip geçti. 542 (1147)'de İbn Mardanîş, Valensiye kıralı ilân edildi. Fakat 4 sene sonra, teb'aları ona karşı isyân ettiler. Murâbıtların sözde kalan hâkimiyeti devresinde, Valensiye, yerli prensler tarafından idâre olundu. Netîcede şehir Kurtuba'dan iki sene sonra Aragonlu Jacques tarafından 28 eylül 1238'de işgal edilerek hıristiyanların eline geçti. [1479'da Valensiye, Aragon, Katalonya ve Mayorka ile birlikte Kastilya kralı Jean II.'ın oğlu Ferdinand II.'ın eline geçti. Bundan sonra Valensiye uzun seneler barış içinde yaşayarak gelişti. Söylendiğine göre, İspanya'da ilk matbaa 1474 senesinde bu şehirde kurulmuştur. Bundan sonra Valensiye, 200 sene kadar resim san'atının merkezi oldu. 1812'de bir sene kadar Valensiye Fransızların elinde kaldı. İspanya içsavaşı esnâsında teşrin II. 1936'da Valensiye kıralcılar tarafından merkez yapıldı. Fakat, 1939'da Franco'cuların eline geçti.

1356'da Pedro IV. tarafından yaptırılan surla çevrilmiş bulunan Valensiye, çeşitli kiliseler, irili ufaklı meydan ve çarşılarla süslü olup etrafı bahçelerle bezenmiş bir şehirdir. Aynı zamanda Şarkî İspanya'nın kara ve demiryolu ulaşımının da merkezidir. XX. asırda bu şehirde endüstri büyük ölçüde artmıştır. Başlıca mâmûlâtı ipektir. Burada değişik cins kumaşlar dokunur. Yelpaze, dantela ve kordela gibi tipik İspanyol ihrâcât eşyası daha ziyâde burada imâl edilir. Valensiye bilhassa renkli çinileri ile meşhurdur].

Bibliyografya : Müslüman İspanya ile ilgilenen bütün Arap coğrafyacıları az veya çok Valensiye ile de meşgul olmuşlardır. Krş. al-İdrîsî, *Ṣifat al-Andalus* (nşr. Dozy ve de Goeje), metin s. 191, trc. s. 132; Yâḳūt, *Muʿcām al-buldān* (nşr. Wüstenfeld), 730-732; Abu'l-Fidâ', *Taḳvîm al-buldān* (nşr. Reinaud ve De Slane), metin s. 178, trc. s. 258; İbn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarî, *al-Ravż al-Miʿṭār*, - Valensiye'nin islâmî tarihi hakkında bk. İbn ʿİẓārî, *al-Bayān al-muġrib*, II, 111; İbn Ḫaldūn, *Histoire des Berbères* ve *ʿIbar*, IV; İbn Abî Zarʿ, *Ravż al-Ḳırṭās*, *Bibliotheca Arabico-Hispana*'nın biyografi müellifleri. Ayrıca bk. F. Codera, *Decadencia y desaparición de los Almoravides en España* (Saragosso, 1899); R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne, indeks*; Gonzalez Palencia, *Historia de la España Musulmana* (Barselona, 1925); E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leyden-Paris, 1931); ayn. mll., *L'Espagne Musulmane du Xème siècle* (Paris, 1932); R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid, 1929 (çok mühim); A. Prieto Vives, *Los Reyes de taifas* (Madrid, 1926); E. Tormo, *Levante* (Guias Calpe), Madrid, 1923. [Sami Öngör, *Coğrafya Sözlüğü* (İstanbul, 1961)., s. 875; *Encyclopaedia Britannica*, 1962, *Valencia, Spain* madd.; *Larousse du XXe siécle, Valence* mad.; *İA*, madd. EMEVÎ, ENDÜLÜS.]

(E. LÉVİ PROVENÇAL.)

[Bu madde SEVİM İLGÜREL tarafından ikmâl edilmiştir.]

VALÎ [Bk. VELÎ.]

AL-VALÎD [Bk. VELÎD.]

AL-VALÎD [B. ʿABD AL-MALİK [Bk. VELÎD.]

AL-VALÎD B. AL-MUGHİRA [Bk. VELÎD.]

AL-VALÎD B. YAZID [Bk. VELÎD B. YEZİD.]

VÂLİDE SULṬÂN [Bk. VÂLİDE SULTAN.]

VÂLİDE SULTAN (A., Türkçe telâffuzu *vâlide* veya *vâlde sultan* olup, Türk gramerine göre, iki kelimeden ilki ikincisinin sıfatıdır). Osmanlı İmparatorluğu'nda hüküm süren pâdişâhın annesinin, münhasıran oğlunun saltanatı müddetince taşıdığı unvandır.

Hiç olmazsa, meselâ Nûr-Bânû, Safîye, Mâh-Peyker Kösem [b. bk.] ve Turhan Hadîce Sultan gibi, açıkça devlet idâresine nüfuz eden Vâlide Sultanların siyâsî tarihi, Türk tarihçileri sâyesinde oldukça iyi bilinmektedir. Ancak bunların, pâdişah haremindeki hayat şartlarının ne olduğu mes'elesi hakkında durum farklıdır. Bu teşkilâtın üzerindeki esrar perdesi, ancak müessesenin silinmeğe yüz tuttuğu devrede kalkmağa başlamaktadır. Türk tarihçileri, hiç şüphesiz çekingenlik ve hayâ duygusuyla, bu mevzûa temas etmemişlerdir. Garblılar ise, pek canlı bir tecessüse rağmen, asla bu esrâra nüfuz edememiş ve bâzı def'a bilgilerini tamamlamak için muhayyilelerini serbest bırakmışlardır. En eski seyyahlar, bu mevzûu, sükût ile geçiştirmektedir. Bununla berâber Garb kaynaklarında, ihtiyatla kullanılmak şartıyle, işe yarar kayıtlar bulunmaktadır. Zâten, meselâ, pâdişahların gözdelerine mendil atmak (bk. J. v. Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, trc. J.-J. Hellert, Paris, 1839, XIV, 71 v. d.) gibi uzun zaman ıtibâr edilen bâzı masalların tenkidi yeni sayılmaz.

Naîmâ (*Tarih*, İstanbul, 1283, IV, 250), Osmanlı hükümdarlarının "*de'b-i ḳadîm*"lerinin nikâh akdi değil, "teserrî (odalık edinme) ile zindegânî" olduğunu ifâde eder. Burada, "*de'b*" kelimesinden, yazılı kanûn değil, zamanla yerleşmiş teâmül anlaşılmalıdır. Gümrük eminleri (gümrük nâzırı), daha sonra zenci tüccarı (*yesirci-başı*) ve pâdişahın hulûskârları, Avrupa, Asya ve Afrika gibi çeşitli yerlerden Harem'e câriye tedârik etmişlerdir.

Kaçar Muhammed Ali Şah (1907-1909)'ın saltanatına kadar İran'da rastlanan bu tam istifraş âdeti (Chardin, *Voyages*, VI, 235), Türkiye'de tedricen yerleşmiş olmalıdır. İlk zamanlarda, Osmanlı hükümdarları, Anadolu'daki Türk hânedanlarından kız almış veya Bizans prensesleriyle evlenmişlerdi. Bu zevcelerin içtimâî mevkilerinin ne olduğunu, odalıkların bu prenseslerden hangi kıstaslarla ayrıldığını söylemek güçtür. Âşık Paşa-zâde, *Târih* (nşr. Giese, 109 v.d.; nşr. Atsız, s. 138)'inden, Murad I. [Bayezid I. olacak]'ın, evlendiği Sırp prensesini basit bir câriye gibi gördüğü anlaşılmakta; fakat diğer bâzı evlenmelerin (meselâ, Germiyân-oğlu'nun kızının düğününün) ihtişamla icrâ edildiği tasvirinden de, bunlara büyük bir ehemmiyet atfedildiği intibâı hâsıl olmaktadır.

İstanbul'un fethinden sonra, pâdişahların resmî nikâh kıymaları, tamâmıyle istisnâî bir şey hâline gelmiştir. Kanunî Süleyman, Osman II. ve nihâyet 1647'de Harem'in bir kadını Telli Haseki veya (Hümâ-) Şah Sultan'ı nikâh eden Sultan İbrâhim (M. d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, VII, 62; Naîmâ, göst. yer.) bu arada zikr edilebilir. Nikâh merâsiminde Sultan İbrâhim'i veziriâzam temsil etmiştir.

Osmanlı siyâset umdeleri de nikâhlı evlenmeye karşı idi. Galiba bir kölenin akrabalığı, daha az korku uyandırmış ve gerçekten bir kenarda kalmış görünmektedir. Bu men'etmenin, sakınılan fenâlığın ancak bir kısmını hafiflettiğini ilâveye ihtiyaç var mıdır? Vâlide Safîye Sultan (Baffo [Murad III.'ın hasekisi Safîye Sultan değil, fakat annesi Nur-Bânû Sultan, Venedik'in asîl âilesi Baffo'ya mensuptu. bk. E. Rossi, *La Sultana Nûr-Bânû* (*Cecilia Venier-Baffo*), *Moglie di Selim II* (1566-1574) e *Madre di Murad III* (1574-1595), *Oriento Moderno*, 1953, XXXIII, 433 v.dd.])'ın muâsırı Yahudi Kera (Kira) Kadın'ın kanlı serencâmının da gösterdiği gibi, Harem entrikaları, bâzı pâdişahlar devrinde mühim rol oynamıştır. İran'da olduğu (Chardin, VI, 228) gibi, Türkiye'de de, pâdişah annesine ehemmiyet atfı gerekiyordu. Bu sebebden, şu veya bu siyâset adamının, kendine bağlı bir kadını, hediye olarak saraya sokmaya çalışması tabiîdir. Husûsiyle Çerkesler, bu münâsebetlerin sağladığı gizli te'sirden faydalanmasını biliyorlardı. Zâten, meselâ Mustafa III. ve Abdülhamid I. gibi bâzı pâdişahların, şekil bakımından veya daha doğrusu vicdânî düşünceler altında câriyelerle evlendiklerine işâret etmek gerekir. D'Ohsson'un yazdığı gibi "şerîat, hür ve müslüman doğmuş bir kimsenin köleliğe düşmesine müsâade etmediği için, bir efendinin câriyesiyle münâsebeti, ancak câriyenin müslüman ve hür doğmamış olması hâlinde meşrûdur. Şâyet pâdişahın, câriyenin müslüman doğup doğmadığını tespit edememiş ise ve her şeye rağmen onunla yaşamayı arzu ederse, vicdanını rahatlatmak için, onu âzâd etmesi veya onunla evlenmesi gerekir. Pâdişah, o zaman külfetsizce, müftünün huzûrunda, âzâd edilmiş câriyesi ile evlenir."

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Vâlide Sultanlar dâima eski câriyelerden gelmedir. Bu sebeple von Hammer (trc. Hellert, VIII, 288; Türk. trc. VIII, 210), pâdişâhı, "câriye oğlu" olarak târif etmekte haklıdır. Hattâ Ubicini (*La Turquie actuelle*, Paris, 1855, s. 122), onu, halkın dâima bu tâbirle adlandırdığını kaydeder, fakat bunun hangi Türkçe kelime karşılığı olduğunu belirtmez.

[Harem'e alınan câriyelere, mizaclarına, göz ve saç renklerine göre, Farsça isimler verilir (Çağatay Uluçay, *Osmanlı saraylarında harem hayatının içyüzü*, İstanbul, 1959, s. 130; ayn. mll., *Harem II*, Ankara 1971, s. 18); nâdiren bunu Türkçe ve Arapça adlar tâkîb ederdi.] Bu isimleri, Vâlide Sultan olunca da muhâfaza ederlerdi (aş. bk. Vâlide Sultanlar listesi). Vâlidesi, bir şehzâde dünyaya getirdiğinde, oğlunun tahta cülûsunda kazanacağı ıtibârdan henüz mahrum olup sâdece *ḳadın* (*efendi*) veya XVI.-XVIII. asırlarda *haseki* (*hâssagî*) unvânıyla anılırdı. Bu son hâlde de, diğer memleketlerin ana kraliçelerinden farklı olarak, hiç olmazsa resmen, kraliçelikten nasîbini alamamakta idi. Bundan böyle, Vâlide Sultan nâmıyle sâdece ana olmasına hürmeten, Türk kadınları arasında birinci mevkii alıyordu. Türkler arasında kökleşmiş olan bu hürmeti, onlar üzerindeki islâmî te'sir ("*Cennet anaların ayakları altındadır*" meâlindeki hadîse bk.) ile îzâh kâfî değildir. Pâdişahlar zâten evlâd olarak ana ve babaya karşı sevgi göstermekte nümûne idiler. Vâlide Sultan da ekseriya "arslanım" veya "kaplanım" (Ali'nin annesinin, oğlunu, kendi babasının adı olan Asad [arslan] ismiyle çağırdığı bilinir) diye hitâb etmekle, oğlu üzerinde dikkate şâyan bir te'sir icrâ ederdi.

[Vâlide Sultan'ın bir yere gidişinde merâsim yapılırdı. Husûsiyle Eski-Saray'da "*uzlet-nişîn*" olduktan sonra, Vâlide Sultan sıfatını kazanınca Yeni-Saray'a tantanalı merâsimle götürülürdü.] Haseki veya Kadın Efendi'nin, Eski-Saray (Fâtih tarafından yaptırılan Eski-Saray veya Sarây-ı Atîk yerine,

1866'da Seraskerlik inşâ edilmiş olup, burası hâlen İstanbul Üniversitesi merkez binasıdır) 'a uzaklaştırılması, kocası olan pâdişâhın ölümü ve tahta kendisinden doğmamış bir şehzâdenin geçmesi üzerine, muntazaman yapılırdı. Oğlunun tahta geçmesi takdirinde ise, cülûstan kısa zaman sonra, yeni Vâlide Sultan'ın, pâdişâhın ikamet ettiği Yeni-Saray (Avrupalıların yanlışlıkla "Vieux Sérail" dedikleri "Saray-ı Cedîd-i Âmire" veya Topkapı Sarayı)'a avdeti için *vâlide alayı* icrâ olunurdu [(bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin saray teşkilâtı*, Ankara, 1945, s. 154 v.dd.; Şehsüvar Vâlide Sultan'ın alayı için: Hâkim, *Tarih*, Bağdad Köşkü Kütüp. nr. 231, 94b-95b ve ondan naklen Vâsıf, *Tarih*, İstanbul 1219, I, 42 v.d.; Mihrişâh Sultan'ın alayı için: Edîb, *Tarih*, nşr. A. Berker, *Tarih Vesikaları*, 1944, III/13, 77 v.d.; Enverî, *Tarih*, Fatih Millet kütüp., Emîrî, tarih nr. 67/1, 194b-196a; Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 155; Cevdet, *Tarih*, İstanbul, 1303, IV, 218; Nakş-ı Dil Sultan'ın alayı için ise bk. Tayyar-zâde Atâ, *Tarih*, 1293, III, 65 v.d.; Mustafa Necîb, *Tarih*, İstanbul, 1280, s. 112). Teşrifat defterlerindeki kayıtlara dayanarak tanzim edilmiş bir vesîkaya (bk. Topkapı Sarayı Arşivi, E. nr. 8267) göre, vâlide alayına dâhil kimseler sırasıyla şöyle idi: Önde, Dîvân çavuşları, Mîr-alem, Kapıcıbaşılar, Şikâr ağaları, Haremeyn hizmetlileri, Sultanların kethüdâ ve evkaf mütevellileri, harem ağaları, Vâlide kethüdâsı ve Dârüssaâde ağası yürür, müteâkiben Vâlide Sultan'ın perdeleri örtülü tahtırevânı veya arabası gelir. Arabanın etrafında *peykler*, *solaklar* ve musâhib ağalar bulunurdu. Vâlide'nin arabasını, Yeni-Saray'a nakledilen cârîye ve sultanların arabaları tâkib ederdi. Bâb-ı Humâyûn'a varılınca, alaya memur kimseler ayrılır, sâdece Dârüssaâde ağası, baltacılar ve Enderun hizmetlileri kalırdı. Pâdişah ise, kafile, Has-fırın'ın önüne varınca, istikbâle çıkar ve el öperek, Enderûn'a kadar annesine refâkat ederdi.] Vâlide Sultan, sarayda *Vâlide Sultan yeri* denilen dâireye yerleşirdi. 10 muharrem 1076 (23 temmuz 1665) yangınında harâb olan bu dâire için bk. *Silahdâr Tarihi*, İstanbul, 1928, I, 384; Halil Edhem, *Le Palais de Topkapou*, İstanbul, 1931, s. 58 ve s. 50'deki resim. Bu dâirenin tasvîri için ayrıca bk. Pouqueville, *Voyage en Morée, à Constantinople...*, Paris, 1805, II, 256 [Çırağan Sarayın'daki Vâlide Sultan Dâiresi için bk. Leylâ Saz, *Harem'in içyüzü*, nşr. Sadi Borak, İstanbul 1974, s. 76.

Yeni-Saray'a yerleşmesini müteâkıp Vâlide Sultan, bir "hükm-i şerif" ile keyfiyeti vezirîâzama bildirir, kendisini samur kürk ve murassa hançerle taltîf ederdi. Ayrıca şeyhülislâma da kürk gönderirdi (Şehsüvar Sultan'ın veziriâzam ve şeyhülislâma kürk göndermesinde yapılan merâsim için bk. Hâkim, *ayn. esr.*, 101a-102b; Mihrişâh Sultan'ın Sadrâzama hüküm göndermesi için, Enverî, *ayn. esr.*, 201a-b; Kaymakam Paşa'yı kürkle taltîfi: Edîb, *ayn. esr.* 8b).]

Harem'deki kadın hizmetlilerinin en yüksek kademede başı olan Vâlide Sultan, Haznedar usta vâsıtasıyla oranın zabt u rabtını te'min ederdi. Bütün lütuflar ve isteklerin yerine getirilmesi onun tasvîbine bağlı idi.

Ona gösterilen saygı husûsî bir merâsimle icrâ edilir; kendisine, kabûl izni alınarak yaklaşılır; müsâade etmedikçe hitab edilemez, önünde oturulamaz idi. Huzûrunda hürmeten ayakta durmağa, *dîvân durmak* veya *el pençe durmak* tâbir edilirdi. Pek gözde hanımlar dahi onun yanına, ancak, saray tâbirince bir çeşit merâsim elbisesi demek olan *entari* ile çıkarlardı. Vâlide Sultan, saraydan çıktığı zaman kendisine, heybetli bir maiyet refâkat eder, bütün saray muhâfızları ona tâzim gösterirlerdi (P. de Regla, *La Turquie officielle*, 1891, s. 264 v.d.).

Vâlide Sultan, bütün bu ihtirâma o derece alışmıştı ki, Abdülhamid II.'in analığının, Alman imparatoriçesine gücenerek elini öptürmediği söylenir (G. Rizas, *Les Mystères de Yıldız*, İstanbul, 1909, s. 64 v.d.). Fransız elçisi Marquis de Nointel'in gemilerle Vâlide Sultan'ı selâmlamasına gelince, hâdise büyütülmüş ve şâyet halefi Marquis de Bonnac'a inanmak câizse, elçi, özür dilemiştir (bk. Vandal, *Les Voyages du marquis de Nointel*, s. 53; Le Marquis de Bonnac, *Mémoire historique sur l'Ambassade de France à Constantinople*, nşr. Schefer, Paris, 1894, s. 25).

Pâdişah, Vâlide Sultan'ın vefâtında, saraya gelişinde istikbâl ettiği kapıya kadar annesinin cenâze alayında hazır bulunurdu [Murad III., son nefesinde vâlidesinin hizmetinde bulunmuş, nâşını Dışkapı'ya kadar omuzunda taşımış, cenâzesini, mâtem elbisesiyle Fâtih Câmii'ne kadar tâkîb ederek namazını kılmıştı (Seyyid Lokman, *Zübdetü't-tevârih*, Hazine Kütüb. nr. 1321, var. 112b; Selânikî Mustafa, *Tarih*, İstanbul, 1281, s. 173). III. Osman ise, annesinin cenâze alayını, âdet üzere Akağalar kapısına kadar tâkîb edip dönmüş; müteâkiben alayda bulunması gerekli ulemâ, meşâyih, kapıcıbaşılar, hâcegân ve Bâbıâli hizmetlileri ile şeyhülislâm ve kaymakam paşa, nâşı kabre kadar götürmüşlerdir (Hâkim, *ayn. esr.*, 190a).] Vâlide Sultan'ın vefâtını tâkîb eden kırk gün esnâsında, vüzerâ, kabri ziyâret eder ve *Kur'an* okurdu (Selânikî, s. 174).

Şâyet pâdişah, annesinden önce vefât ederse, vâlidesi, Harem'in müteka'id ve itibârdan mahrum olan kadınlarına katılmak üzere, tekrar Eski-Saray'a gönderilirdi (Ahmed Refik, *Vâlide câmileri, yeni câmi, Yeni Mecmûa*, nr. 10, s. 190).

Vâlide Sultanlardan ikisi, Murad IV. ve Sultan İbrahim'in anneleri Kösem Sultan [b. bk] ile Mustafa II. ve Ahmed III.'in anneleri Gülnûş Emetullah Sultan, iki oğullarının saltanatında da unvânlarını korumuşlardır. Bir def'a da iki Vâlide Sultan, Kösem, "Büyük Vâlide" unvânıyle, Mehmed IV.'in annesi Tarhan (Turhan) Hadîce Sultan da, Vâlide Sultan sıfatıyle aynı zamanda bu unvânı taşımışlardır. Bu ikilik, ilkinin fecî âkibetine müncer olmuştur.

Şâyet şehzâde, annesinin ölümünden sonra hükümdar olursa, Vâlide Sultanlık unvânı, Türkiye'de büyük îtibâra mazhar olan *süt vâlide* veya *taya kadın* (pek eski şekliyle *dâye kadın*)'a verilirdi. Her ikisi de mevcud olmadığı takdirde, unvân, pâdişâh tarafından Haznedar-Usta'ya tevcîh olunurdu.

Küçük yaşta annesini kaybetmiş olan Abdülhamid II.'in saltanatında, Vâlide Sultanlık unvânı, Sultan Abdülmecîd'in dördüncü kadını ve Abdülhamid'in analığı olan Perestû Kadın'a verilmiştir (Razis, *ayn. esr.*, s. 109; Dorys, *Abd ul-Hamid intime*, 1907, s. 6 v.dd.; [M. Çağatay Uluçay, *Padişahların kadınları ve kızları*, Ankara, 1980, s. 142 v.d.]).

Pâdişahların küçük yaşta bulunduğu zamanlar Vâlide Sultanlık ehemmiyet kazanır ve bu devrelerde Vâlide Sultanlar, gerçekten nâibelik vazîfesini görürlerdi. [Turhan Vâlide Sultan'ın sadrâzama hitâben yazılmış beyaz üzerine hatları için bk. Ç. Uluçay, *ayn. esr.*, s. 58 n. 1. Devlet işlerine fazlasıyle karışan Vâlide sultanların Garb hükümdarlarıyle mektub ve hediye teâtîsi için meselâ bk. S. A. Skilleter, *Three Letters from the Ottoman "Sultana" Şafiye to Queen Elizabeth I., Documents from Islamic Chanceries*, nşr. S. M. Stern, Oxford 1965, s. 119-157. Daha yakın devrede, Bezm-i âlem Vâlide Sultan'ın, İngiliz elçisinin hatır soran mektubuna, kraliçe ve elçinin, oğlunun hayırhâhı olduğu kanâatini belirten 22 receb 1269 tarihli cevâbı için bk. *Public Record Office*, F O, 78/932, s. 37.]

Vâlide Sultân'ın unvanları. *Vâlide* ("dünyaya getiren,,) kelimesi, tek başına şerefli bir mâna ifade etmez ise de, büyük bir hürmete mazhar olan *ana* kelimesiyle, az bir farkla, müterâdiftir. Vâlide Sultan unvânına, ekseriyâ mâcide ("şan ve şeref sâhibi,,) veyâ muhtereme ("hürmete şâyan,,) gibi sıfatlar eklenir (*vâlide-i mâcide, vâlide-i muhtereme*); hükümrân olan pâdişâhın merhum babasına da vâlid-i mâcid denirdi (Halk dilinde ikinci hecenin kısa seslilerinin düşüşü Türkçe'de çok yaygındır ve bu, yabancı menşe'li kelimelerin sonlarındaki uzun sese isâbet eder: halîfe = kalfa; hazîne = hazne. Arapça'da dahi "Vâlde Başa" telâffuzu için aş. bk.).

Buna mukâbil "Sultan" unvânı, hüküm süren pâdişah annesine mahsus bir imtiyazdır. Bu unvan, izdivacla intikal etmezdi. Baron de Tott'un dediği gibi, asâlete dayanmadan bu unvânı taşıyan tek kadın Vâlide Sultan idi. Kelime, burada, zâten bir ismi tavsîf eden diğer bir isim [bk. mad. SULTAN] olarak, veya daha doğrusu: paşa, bey, efendi v.s. kabîlinden şeref veren unvânlar gibi kullanılmıştır. Bu sebeble *Vâlide Sultân*'ı Arapça telâkki edip, çok def'a yapıldığı gibi "Sultan'ın annesi" olarak izâh yanlıştır; zîrâ, Arapça'da bu terkîb, *vâlidat al-sulţân* şeklinde teşkîl edilir. Gerçekten bu tâbir, bir Selçuklu hükümdârının annesi, Hvand-hâtun veya Mâh-perî'nin Tokat'a dört saat mesâfede Pazar nâhiyesindeki Arabça kitâbesinde bulunmaktadır (Kitâbe metni için bk. İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], *Kitâbeler*, İstanbul, 1345, s. 77 v.d.). Tâbirin, Farsça *Vâlida-i Sulţân* terkîbinden çok defa olduğu gibi, izâfet alâmeti olan "i" seslisinin düşmesiyle meydana geldiği bahis mevzuu değildir.

"Vâlide Sultan'ın dışında, İran'da *Begum* unvânında olduğu (Chardin, VI, 223) gibi, değişik mânada sultan unvânına sâdece bir hükümdârın kızları ve şehzâdeleri sâhip idiler; pâdişah kızlarının kızı ise, ancak *hanım sultan* unvânını taşırdı.

Şu halde Kantemir ve ondan naklen Guer gibi pek çok müellif, pâdişah kadınlarına, haksız olarak "sultan" unvânını bahş etmişlerdir. Vaktiyle, Baron de Tott (I, 42), Türkiye'de doğmuş karısından ve Türk prensesleriyle olan yakınlığından edindiği bilgilerle, bu hatâya itirâz etmişti. Bununla berâber o, nerdeyse ters mânâda mübâlağa etmiş gözükmektedir İngiliz Thornton (*Etat actuel de la Turquie*, Fr. trc., 1812, II, 411), "sultan" unvânının, nezâketle bütün hasekilere verildiğini yazdığında haklı görünüyor. ["sultan" unvânını, husûsiyle Murad IV., hasekisi Râbia'ya; Sultan İbrâhim ise bütün hasekilerine vermişti, bk. Ç. Uluçay, *Harem II*, s. 61]. D'Ohsson'a (VII, 88) göre, bu unvân Mehmed IV.'den itibâren yalnız pâdişah kızlarına verilmiştir. Bununla berâber, aynı müellif, zikr edilen kaydından biraz önce (VII, 65), Ahmed III.'in saltanatına kadar, kadın efendinin, şehzâde dünyaya getirdiği gün *haseki sultân* unvânını aldığını ifâde etmiştir (Marquis de Saint-Maurice'e inanmak gerekirse, bu unvan, ancak ilk doğan şehzâdenin anasına âit idi; bk. *La Cour othomane ou l'Interprète de la Porte*, Paris, 1673, s. 94 ve bâzı zarûrî tâdillerle s. 185). Bu kullanılış tarzı garbda o kadar biliniyordu ki, kendisi bir şarkiyatçı olmamasına rağmen Racine, *Bajazet* (1672, perde I, sahne 1)'sinde, Murad IV.'ın, zevcesinin, bir erkek çocuğu olmadan "*sultane*,, unvânı almasını istediğine işâret eder.

Bütün bunlardan, en geç XVIII. asır başlarından itibâren, "sultan" unvânının pâdişâhın bâzı cârîyelerine verilmesinden vaz geçildiği neticesi çıkmaktadır. Fakat, Ahmed III.'in annesine bu unvânın hangi tarihte bahşedildiğini bilmiyoruz.

Osmanlıların selefleri olan Selçuklularda, hükümdârın annesi Hvand-Hatun'un zikrettiğimiz mezâr kitâbesinde görüldüğü gibi, "imparatoriçe" mânâsında olarak *hatun* (Arabçalaştırılmış cem'i: *ḫavâtîn*) unvânını taşırdı.

İlk Osmanlı hükümdarlarının anneleri de, yine *hatun* unvânını taşıdılar. Bu unvân *kadın* [*efendi*] şekliyle, İmparatorluğun sonlarına kadar, padişâh gözdeleri için kullanılmıştır (Konuşma dilinde ise,

hürmet ifâde eden mânâsını kaybedip, değerce daha aşağı ve basitce kadın mânâsına gelen *hanım'a* inkılâb etmiştir). Nitekim, Çelebi Sultan Mehmed (1.)'in annesinin adı, Bursa'da bulunan 816 tarihli mezâr kitâbesinde, Devlet-Hatun şeklinde zikr olunmuştur (*TOEM*, 1329, cüz 8, s. 509 v.d.; tashihi: *MTM*, 1331, 11/4, 177). Bâyezid II.'in Tokat'ta annesi için yaptırdığı câmi, Hâtuniye adını taşır (İ. Hakkı, *ayn. esr.*, s. 29 v.d.). ["Sultan" unvânını taşıyan ilk pâdişah annesi Kanunî'nin annesi Hafsa Sultan'dır. bk. Uluçay, *Harem II*, 61.]

Vâlide Sultanlara idârecilik, edebiyat ve şiirde verilen unvânları kayda, burası müsâid değildir. Bunların en çok kullanılanı, İlhanlılarda mârûf olan *Mehd-i ulyâ* (bk. Mirḫvând) tâbiri idi.

Vâlide Sultân'ın tahsîsat ve ikametgâhı.

[Anadolu ve Rumeli'nin muhtelif kesimlerinde] Vâlide Sultanlara tahsis olunan haslara, hasekiler ve bâzan *mevâlî*'ninki (Evliyâ Çelebi, II, 6) gibi, umûmiyetle *başmaklık* [b. bk.] veya *paşmaklık* denirdi (Hammer, VI, 318; X, 75, 188). Vâlide hasları gayri muayyen olup, bâzan nakden, bâzan da arâzi geliri olarak tâyin olunurdu: Sultan İbrâhim, hasekilerine, başmaklık nâmıyle [bâzı sancak ve eyâletlerin arâzi gelirini] tahsis etmişti (Naîmâ, IV, 243).

Normal zamanlarda Vâlide Sultan, pâdişâhın kadın, kız ve hemşîrelerinden ziyâde gelir sâhibi idi (d'Ohsson, VII, 95). Kantemir'e göre, Vâlide hasları, 1.000 kese akçanın üzerinde idi. Aynı müellif, Türklerin zabt ettiği hiçbir şehir yoktur ki, bir sokağı Vâlide Sultan başmaklığına tahsis edilmiş olmasın, der (*Başmaklık* kelimesi için ayrıca bk. *Bianchi lügati*). İzmir şehri, Vâlide başmaklığının bir kısmını teşkil eder ve Vâlide *mütesellimi* tarafından idâre olunurdu (Toncoigne, *Voyage à Smyrne*, Paris, 1817, 1, 29 v.d.. Girid hassı için bk. Savary; *Lettres sur la Grèce*, 1788, s. 247). Vâlide Sultanlar, bâzan câmiler inşâ edecek veya Ahmed III. devrinde olduğu gibi asker tahrir ettirecek kadar servet sâhibi idiler. [Hazinede harb masraflarını karşılayacak para bulunmadığından 1799 martında, Vâlide Kethüdâsı'na, vakıflardan 2.000 kese akça te'min ederek Darbhâne'ye teslîmi emrolunmuş idi (bk. 29 ramazan 1213 tarihli *buyrultu*: Başbakanlık Arşivi, Cevdet tas., Saray, nr. 1712)].

Geçen asırda *başmaklık* tâbirinin yerini, *tahsisât* (*-ı humâyûn*) almıştır (Khloros). [4 eylül 1839'da, Vâlide Sultan'a, haslarına karşılık Darphâne'den verilen aylık maaş 500 keseye çıkarılmış (bk. Cevdet tas., Maârif, nr. 3624); müteâkıp sene eylûlünde Mâliye hazînesinden her ay verilen has bedeli ise, 375.000 kuruş, yânî 750 keseyi bulmuş idi (bk. Cevdet, Maârif, nr. 1764).] 1850'ye doğru, "Vâlide Sultan ve pâdişâhın evli hemşirelerininin tahsîsatı", 8.400.000 kuruş idi (*De la réforme en Turquie au point de vue financier et administratif*, Paris, 1851, s. 12: 8° eb'âdında 84 sahifelik bu risâle, *Revue des Deux-Monde*, 1 eylül 1850, s. 938-948'de hülâsa edilmiştir). [Abdülmecid devrine âit sultan, şehzâde ve pâdişah kadınlarının aylıklarını gösteren bir listeye (bk. Başbakanlık Arşivi, Yıldız tas., 18-525/109-128-124) göre, pâdişâhın hemşiresi Âdile Sultan'ın maaşı 200.000, kızlarının 125.000, kadınlarının maaşları 20.000 iken, Vâlide Sultan'ın maaşı 500.000 kuruştu.

Has veya tahsîsatlarından başka, yiyecek içecek, ve yakacak tâyinleri (meselâ, Saray kilerinden verilen erzâka dâir 1151 tarihli vesika için bk. Cevdet tas., Saray, nr. 2308; Vâlide Sultan dâiresine 1264'te verilen mum mikdârı için bk. ayn. tas., Saray, nr. 1807; 1217'deki yaş ve kuru meyve tâyînatı için, yine nr. 1606; 1151'de, İstanbul cizyesine mahsûben süt, kaymak v.s. verilmesine dâir, nr. 1840; Şam'dan gönderilmesi mûtâd şeker, zeytin, üzüm v.s. ye dair, yine, nr. 1762, 1719) bulunan Vâlide Sultanlar, muhtelif vesilelerle pâdişâhın in'amlarına da mazhar olurlardı. Ayrıca bâzı tâyinlerde nasb edilen me'murlar tarafından muayyen meblağlar takdim olunurdu (meselâ, Mısır vâliliği tevcihinde pâdişâha 50.000, Vâlide Sultan'a 30.000 kuruş verilmekte olduğuna dâir 1148 tarihli vesîka için bk. ayn. tas., Saray, nr. 3052)].

Pâdişah kızlarına olduğu gibi, onların annelerine de, mâlî işlerini idâre için bir kethudâ (kâhya) tâyin olunurdu. (Selâtîn kethüdâları tâbiri için bk. *Silâhdar Tarihi*, I, 646). Ancak, Vâlide Kethüdâsı, büyük bir serveti kontrol ve sarfa me'zûn olması bakımından [Vâlide Sultan Kethüdâsının, Vâlide hassı dâhilindeki tekâlîfe dâir emir yazmağa salâhiyetli bulunduğunu tesbit eden 1230 tarihli hüküm için bk. Cevdet tas. Saray, nr. 4026.] Vâlide Sultan nezdinde büyük itibâra sâhib olduğu gibi, bâzı def'a, gizli olmakla berâber, devlet hayatında da en nüfuzlu kimse idi. Yabancı elçiler, onun bu husûsiyetini bilir ve ellerindeki imkânlarla bu me'murları kendilerine celbde kusur etmezlerdi (Beauvoisins, s. 12; Cevdet, *Tarih*, 1288, VII, 252-256).

Vâlide Kethüdâsı'nın bu hizmetle birlikte Darbhâne-i Âmire Nâzırlığı vazifesini de üzerine aldığı sık sık görülmektedir. Bu kabilden olarak, el-Hâc Mehmed Efendi (daha sonra "Paşa", ölm. 1135) ile ona 1127'de halef olan Atinalı Osman Efendi (Râşid, *Tarih*, IV², 44; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* [= *SO*], IV, 219; III, 425) zikr edilebilir. Fakat, bunun pek çok istisnâları vardır: Meselâ, Saraya intisâbı dolayısıyla 1168'de Vâlide Kethüdâsı tâyin edilen Ağa-babası-zâde İbrahim Ağa'ya, ayrıca Ayasofya mütevelliliği ve küçük mîrâhurluk da verilmişti (Vâsıf, I, 46; *SO*, I, 133); [İhtisâb Nâzırlığı (veya Şehreminliği) ile birlikte Vâlide Kethüdâlığı'nda bulunan, Vâlide Sultan Kethüdâsı Tâhir

Paşa-zâde Hüseyin Hasîb Bey için bk. *SO*, II, 228 v.d. ve ondan naklen bk. Abdülbâkî Gölpınarlı, *Melâmilik...*, 1931, s. 180, n. 1.].

19 rebîülâhır 1253 (24 temmuz 1837)'de ihdâs edilen ûlâ sınıf-ı evveli rütbesi, Vâlide Kethüdâsı ve Darbhâne Nâzırı'na verildi (*Sâlnâme-i Hâriciye*, 1302, s. 199). 1262 (1846)'de ihdâs olunan bâlâ rütbesini ilk def'a alan iki me'murdan biri, Vâlide Kâhyası Hüseyin Bey oldu (J. Deny, *Sommaire des archives turques du Caire*, s. 559).

Sarayın bütün itibârlı kadınları ile birinci (Baş Ağa) ve ikinci hadım ağalar da Vâlide Sultan'ın emrinde idi (Leylâ Hanım, *Le Harem Impérial*, 1925, s. 113). Fazla ihtişâmıyle, diğer sultanlarınkinden ayrılan Vâlide Sultan dâiresinin teşkilâtı hakkında Osman Bey'in eserinde (*Les Femmes en Turquie*, s. 268) tafsilât vardır.

Vâlide Sultanların listesi.

Aşağıda, M. Süreyyâ Bey'in *Sicill-i Osmânî*'sinden alınarak Vâlide Sultanlar listesi verilmiş; ancak 7, 8, 11, 13, 15, 16, 21 ve 23. paragraflarda cüz'î değişiklikler [literatür ve arşiv malzemesini lâyıkıyle kullanan M. Ç. Uluçay'ın *Padişâhların kadınları ve kızları* adlı esere müsteniden tashih ve ilâveler] yapılarak, Vâlide Sultanların hayrâtına dâir kısa mâlûmat eklenmiştir.

Listenin başında yer alan prensesler, yukarıda da işâret edildiği gibi, gerçek Vâlide Sultan değillerdir; zîrâ, onların devrinde bu unvân henüz yoktu. Bununla birlikte, bunlar için olduğu gibi, Vâlide Sultanlık unvânı, ekseriyâ yanlışlıkla ve sonraki şekline kıyasla, Osmanlı tarihinin ilk devirlerine kadar geriye götürülmüştür: Hattâ Ertuğrul Gazî'nin annesi olup Hayme Ana adını taşıyan ve mezârı, Abdülhamid II. devrinde, İnegöl kazâsı Domaniç nâhiyesinin Çarşamba köyünde ortaya çıkarılan, efsânevî kadına da Vâlide Sultan denmiştir (*SO*, I, 86). [Ertuğrul Gâzî'nin vâlidesi "Hayma Ana Sultan" Türbesinin nisan-eylûl 1891'de yapılan tâmîri sırasında, yekpâre taştan olan sandukasının üst kısmının tahrîb edildiğine dâir yapılan ihbâr üzerine 1901'de girişilen tahkîkat ve soruşturma için bk. Başbakanlık Arşivi, Yıldız tas., 35-1205-34-106)]. Bu mezarın bulunuşunun, hânedâna sadık bir hayâlperestin, gayretkeşlik eseri mi, yoksa tahkik edilemeyen mahallî bir rivâyetin bakıyesi mi olduğu bilinmemektedir. "Hayme Ana" ismi de şüpheyi çekmektedir.

Süreyya Bey'in listesinde, Vâlide Sultan unvânı, Bâyezid II.'in annesi Gülbahar'la başlıyorsa da, bu imkânsızdır; zîrâ, yukarıda anlatıldığı gibi, bu, *hatun* unvânını taşımakta idi.

1. Mal Hatun (veya Malhun Râbia Hatun), Şeyh Edebalı'nın kızı, Orhan ve Alâeddin Beylerin annesi, ölm. 726 (1325-1326).

[Orhan Bey'in 724 (1324) tarihli vakfiyesi (İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Gazi Orhan Bey Vakfiyesi, Belleten*, 1941, V/19, 277 v.dd.), Mal Hatun'un Ömer Bey'in kızı olduğunu, Edebalı'nın kızı ve Alâeddin Ali Bey [b. bk.]'in annesi Bâlâ Hatun'la karıştırılmaması gerektiğini ortaya koymaktadır.]

2. Nilüfer Hatun [b. bk.], Yarhisar tekfûrunun kızı, Murad I. ve Süleyman Paşa'nın annesi.

Hayrâtı: [Bursa'da tekke ve mescid ile kendi adını alan çay üzerinde köprü. Murad I., annesi adına, İznik'te, 790 (1388)'da tamamlanan bir imâret yaptırmıştır (Ç. Uluçay, *Padişahların kadınları...*, s. 4)].

3. [Devlet Hatun, Mehmed I.'in annesi, ölm. 816 (1414).

Germiyan-oğlu Süleyman Şâh (1361-1387)'ın kızı (ölm. 816 (1414) ve Yıldırım Bâyezid'in şehzâdelerinden İsa ve Mûsâ Çelebi'lerin anneleri Devlet Şah Hatun'un, Çelebi Mehmed'in de annesi olduğuna dâir -*EI*'deki maddede de benimsenen- rivâyetin yanlışlığı, vasiyeti üzerine oğlu Çelebi Mehmed tarafından Merzifon'da kurulan zaviyesine âit vakfiyede, isminin "Devlet Hatun binti Abdullah" şeklinde geçmesi dolayısıyla ortaya konmuş ve onun bir mühtediye olduğu anlaşılmıştır; bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihinin ilk devrelerine âit bazı yanlışlıkların tashihi: IV. Çelebi Sultan Mehmed'in valdesi Germiyan-oğlu'nun kızı değildir, Belleten*, 1957, XXI/81, 186 v.d.]

4. [Hümâ Hatun, Fâtih Sultan Mehmed'in annesi, ölm. 853 (1449).

EI'deki maddede de kabûl edildiği gibi, Candar-oğlu İbrâhim II. Bey'in kızı Hadîce-*EI*, ISFENDİYĀROGHLU maddesinde "Halîme"-Hatun'un Fâtih'in annesi olduğuna dâir iddiânın yanlışlığı, Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunan tarihsiz bir vakfiyeye dayanılarak gösterilmiştir; bk. Uluçay, *ayn. esr.*, s. 14 v.d.].

5. Gülbahar Hatun, Bayezid II.'in annesi, [ölm. 898 (1492). Oğlu Bayezid II.'e iki mektubu için bk. Ç. Uluçay, *Harem'den Mektuplar*, İstanbul 1956, I, 18 v.dd.].

6. Ayşe (Hafsa) Sultan, Kanûnî Süleyman'ın annesi, ölm. 4 ramazan 940 (19 mart 1534).

[Manisa'da Sultan Câmii (929=1522) ve hamamıyle, imâret, zâviye ve mektebi için bk. Uzunçarşılı oğlu İsmail Hakkı, *Kitâbeler*, 1929, II, 89 v.d.; Ç. Uluçay ve İ. Gökçen, *Manisa Tarihi*, 1939, s. 49, 99 v.dd., İ. H. Konyalı, *Kanunî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan'ın Vakfiyesi ve Manisa'daki hayır eserleri*, *VD*, 1969, VIII, 47-57.]

7. Nûr-Bânû Sultan, Murâd III.'ın annesi; ölm. 22 zilka'de 990 (7 kânun I. 1583, [bk. Lokman ve Selânikî, göst. yer.]).

Hayrâtı: Üsküdar'da Toptaşı'nda medrese, sibyan mektebi, imâret, dârüşşifâ ve mescidi, dârülhadîs, dârülkurrâ, misâfir için büyük hânı ile Vâlide-i Atik Camii için bk. Hâfız Hüseyin Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi* (= *HC*; İstanbul 1281),

II, 182-184, 218 v.d. = Hammer, XVIII, 89, nr. 749; s. 94, nr. 781; s. 114, nr. 54; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, 1892, IV, 639 v.d. [M. Kütükoğlu, *1869'da faal İstanbul medreseleri*, *TED*, İstanbul, 1977, sayı 7—8 s. 386 v.d.; ayn. mll., *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medresesi ve kuruluşu arefesinde İstanbul medreseleri*, *İslâm Tedkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1978, VII/1-2, 184.]

8. Safiye Sultan, Mehmed III.'in annesi; ölm. 28 cemâziyelâhır 1014 (10 teşrin II., 1605).

Hayrâtı: [Eminönü'nde 13 receb 1006 (19 şubat 1598)'da Safiye Sultan adına istimlâk edilen arsa üzerine inşâsına başlanılan medrese ve Yenicâmi'nin dâhil olduğu küllîye, uzun bir fâsıladan sonra], Turhan Sultan tarafından tamamlanmıştır. Kahire'de bir câmi bu sultanın ismini taşır: Melike Safiye (R. L. Devonshire, *L'Egypte musulmane et les fondateurs de ses monuments*, Paris 1926, s. 123 v.dd.). [Safiye Sultan'ın Üsküdar'ın Karamanlı köyünde de bir câmi ve çeşme yaptırdığı anlaşılmaktadır; bk. Uluçay, *Pâdişahların kadınları...*, s. 44. Mısır'daki emlâkini Mekke, Medine ve Kudüs'te *Kur'ân* okuyacak 120 hâfız ile, Mekke'deki sebîl, mescid ve kuyularına bakacak hizmetlilere vakf ettiğine dâir *vakıfnâme*: Lala İsmâil Ef. Kütüp. nr. 237/1 (bk. *İstanbul Kütüphaneleri tarih-coğrafya yazmaları katalogları*, I/1, 894 v.d., nr. 618.).]

9. Handân Sultan, Ahmed I.'in annesi; ölm. 15 receb 1014 (26 teşrin II. 1605).

10. Mâh-fîrûz(e) Sultan, Osman II. [ile Şehzâde Mehmed, Süleyman, Bayezid ve Hüseyin'in anneleri, ölm. 1029 (1620).]

11. Mâh-peyker Kösem Sultan [b. bk.], Murad IV. ve Sultan İbrahim ile Şehzâde Kasım'ın anneleri, ölm. 16 ramazan 1061 (2 eylûl 1651) cumartesi.

Hayrâtı: Üsküdar Yeni-mahallesinde mekteb, dârülhadîs, çeşme ve çifte hamamıyle Çinili câmî; İstanbul'da Çakmakçılar yokuşu'ndaki Vâlide Hanı'nı bu câmi'e vakf ve içine bir mescid binâ etmiştir. Anadolu Kavağı'ndaki mescidi de Kavak hisarlarıyla aynı tarihde (1031 = 1622) inşâ ve Özdemiroğlu'nun Çarşamba'daki medresesine mescid ilâve ettirmiş; Çanakkale'de yapılmasını başlatığı hisar Turhan Sultan tarafından ikmâl olunmuştur. [Hac yolunda su ihtiyacının karşılanması, Haremeyn'de *Kur'ân* okunması ve fukaraya yardım edilmesi için yaptığı vakıflar hakkında bk. Mücteba İlgürel, *Kösem Sultan'ın bir vakfiyesi*, *TD*, 1966, XVI/21, 83-94.] (*HC*, I, 215 v.dd.; II, 144, 184 v.dd. = Hammer, XVIII, 91, nr. 752; s. 144, nr. 55; Cuinet, IV, 640 v.dd. [s. 641, sat. 20-24'te, "Koulsoum Mâhpéikèr" v.s. gibi yanlışlar yapılmıştır]; Ahmet Refik, *Yeni Mecmûa*, nr. 3, s. 49; Resim ve klişeleri için ayrıca bk. Cornelius Gurlitt, *Kostantinopel*, Berlin t.s., s. 86 v.d.; Antoine Galland, *Journal*, I, 176 [trc. N. S. Örik, Ankara, 1949, s. 187]; Hammer, X, 286; d'Arvieux, *Mémoires* 1735, IV, 484).

12. ?, Mustafa I.'nın annesi.

13. Tarhan (Turhan) Hadîce Sultan, Rus asıllı, Mehmed IV.'in annesi; ölm. 10 şâban 1094 (4 ağustos 1683, bk. *Silâhdar Tarihi*, II, 116 v.d.; Donado'nun *Relazione*'sinin te'yid ettiği bu tarihe mukabil, *SO*, I, 28 ve Ahmed Refik, *Turhan Vâlide*, s. 424'te: 10 receb).

Hayrâtı: Eminönü Bahçekapısı'nda Safiye Sultan tarafından inşâsına başlanan ve Galata Köprüsüne hâkim olan *Yeni Câmî* veya *Yeni Vâlide Câmii*, kitâbesinde ["*Cāmiᶜ al-birr maᶜlam al-takvā*" (= 1074) tarihi olup] [dârülhadîs, mekteb, çarşı, sebil, türbe ve kasır ile birlikte], (*Silâhdar Tarihi*, I, 218 ve 390'a göre, Turhan Sultan tarafından 25 zilka'de 1071'de tekrar başlatılan inşâat, 20 rebiülâhır 1076 (29 teşrin I. 1665) cum'a günü yapılan açılış merâsimi ile son bulmuştur. Çanakkale'de Kösem Sultan tarafından başlatılan kal'eyi ise, bir câmi ilâvesiyle 1070'te tamamlattı. Anadolu Kavağı'ndaki Vâlide Câmii'ni de kardeşi Yusuf Ağa için bina etmişti (*HC*, II, 144 = Hammer, XVIII, 89, nr. 748; Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Lyon 1717, II, 196; Charles Pertusier, *Promenades pittoresques dans Constantinople et sur les rives du Bosphore*, Paris, 1815, s. 185-189; A. Gabriel, *Les mosques de Constantinople, Syria*, 1926; Ahmed Refik, *Vâlide camileri*: *Yeni Câmi*, *Yeni Mecmûa*, nr. 10, s. 189-192; A. Galland, *ayn. esr.*, I, 79 [Türk. trc. I, 78 v.dd.]; Grelot, *Relation d'un voyage à Constantinople*, s. 281 v.d.; Ch. Diehl *Constantinople*, 1924, s. 115 v.dd., 138 v.d.; Arménag Bey Sakisian, *Syria*, 1931; Celal Esad, *Constantinople*, Paris, 1909, s. 211-214. [Turhan Sultan'ın hayrâtı için ayrıca bk. Uluçay, *Padişahların kadınları...*, s. 58 v.d.; A. Sâim Ülgen, *Yeni Cami*, *VD*, 1942, II, 387-399; *İstanbul Yeni Camii ve Hünkâr Kasrı*, Vakıflar U. Md. nşr., ts.]

14. Sâliha Dil-âşûb [Bâzı vesîkalarda: Âşûbe] Sultan Süleyman II.'nin annesi, ölm. 22 muharrem 1101 (*SO*, I, 47; Buna mukabil, Defterdar Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyi'ât*, Hamîdiye Kütüp. nr. 949, 211b ve *Silâhdar Tarihi*, II, 484'te: 22 safer 1101 = 4 kânun I. 1689 pazar).

15. [Râbia] Gülnûş Emetullâh (bâzan yanlışlıkla "Ümmetullâh" denmiştir [meselâ bk. A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty*, Oxford, 1956, cedvel XXXVIII, XL, XLI]), aslen Giridli (Donado'ya göre, Resmo'nun Verzizzi âilesinden), Mustafa II. ve Ahmed III.'in anneleri; ölm. 9 zilka'de 1127 ([Râşid, IV², 165 ve *SO*, I, 64. Fakat Silâhdar, *Nusretnâme*, İ. Parmaksızoğlu sâdeleştirmesi, II, 336] ve *HC* II, 188'de: 8 zilka'de salı = 4/5 teşrin II. 1715 gecesi).

Hayrâtı: Hasekiliği zamanında Mekke'de yaptırdığı Hasekîye imâreti; hac yolunda v.s. de çeşme, kuyu ve köprüler; büyük oğlu, Mustafa II.'nın saltanatında Galata Yeni Câmii ve çeşmesini [1109

'da tamamlanan câmiin evkafı için bk. Topkapı Sarayı Arşivi, D. nr. 4594/1-3]; küçük oğlu Ahmed III. devrinde 1120'de, Üsküdar'da, sebîl, çeşme, imâret, sıbyan mektebi ve medresesiyle, iki minâresi ve mahfil-i humâyûnu olan Vâlide-i Cedîd Câmii'ni yaptırmıştır (*HC*, II, 34, 187 v.d. = Hammer, XVIII, 71, nr. 637; s. 90, nr. 750; s. 126, nr. 242; Cuinet, IV, 636 v.d. [İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul, 1945, II, 38, 298-302; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara, 1965, II, 15.]

16. Sâliha Sultan, Mahmud I.'un annesi; ölm. 17 cemâziyelâhır 1152 (21 eylül 1739).

Hayrâtı: [Silivri kapısı, Tophane, Eyüp ve Azebkapısı'nda çeşmeler yaptırmış olup (bunlardan Azebkapısı'nda Sokollu Mehmed Paşa Câmii yanında yer alanı Türk mermer işçiliğinin pek nefis bir nümûnesidir), Alaca-minâre mescidini de ihyâ etmiştir; bk. Tanışık, *ayn. esr.* (1943), I, 130 v.d., 148; II, 63 v.dd., 73 v.dd.; *HC* II, 217.]

17. Şehsüvâr Sultan, Osman III.'ın annesi; ölm. 27 receb 1169 (27 nisan 1756).

18. Mihr-i Şâh Sultan, Gürcü asıllı, Selim III.'in annesi; ölm. [Cevdet, 1303, VIII, 27 ve *SO*, I, 83'de] 22 receb 1220 (16 teşrin I. 1805) çarşamba [gösterilmişse de, Mütercim Âsım, *Tarih*, Üniv. Kütüp. TY nr. 6014, 112a'da: 5 receb çarşamba günü verilmiştir.]

Hayrâtı: [Pek çeşitli evkafı (geniş bir listesi için bk. Âsım, *ayn. esr.* 113a-115a) arasında,] Eyüp civarında imâret, sebîl, mekteb ve çeşme (1207-1210 = 1793/1796); Südlüce-Hasköy arasında Humbaracı kışla odaları ortasında "Humbaracılar kışlası Câmii" (1218=1803); Eminönü-Balıkpazarı arasında, Fındıklı'da ve Beşiktaş'ta çeşmeler inşâ ettirmiştir (*HC*, I. 249 v.d., 309; T. Öz, *ayn. esr.*, 1962 I, 73; Tanışık, *ayn. esr.*, I. 220, 222 v.d.; II, 157 v.dd.). Mihr-i Şâh Sultan evkafı için bk. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kütüp. nr. 2343, 2345-2348.]

19. Ayşe Sîneperver [Kadın], Mustafa IV.'nın annesi; ölm. 3 cemâziyelâhır 1244 (11 kânun I. 1828).

[Hayrâtı: Biri, vefat eden şehzâdesi Ahmed için Üsküdar'da Yeni Vâlide Câmii civârında (1194 = 1780), diğeri de Hırka-i Şerîf'le Karagümrük arasında (1241 = 1825/1826) olmak üzere yaptırdığı iki çeşmesi bilinmektedir (Tanışık, *ayn. esr.*, I, 250; II, 380).]

20. Nakş-ı Dil Sultan, Mahmud II.'un annesi; ölm. (Şânî-zâde, *Tarih*, 1290, II, 244; Cevdet, 1309, X, 214 ve *SO*, I, 85'ye göre) şevvâl ortaları 1232 (14-24 ağustos 1817 sıraları); 14 teşrin I. 1817 tarihli *Moniteur Universal*'e göre ise, takriben 8 eylûl.

[Hayrâtı: Ayasofya civârındaki Nakşî Kadın Çeşmesi (1203 = 1788); Alemdağı yakınında Sarıkadı köyünde (1224 = 1809) ve Fâtih'de, vefatından bir sene sonra, oğlu Mahmud II.'un annesinin hatırasına yaptırdığı sebîl ve imâretin cebhesindeki çeşmesi (1232 = 1816) bilinmektedir (Tanışık, *ayn. esr.*, I, 210 v.d. 240; II, 404).]

21. Bezm-i Âlem Sultan, sultan Abdülmecid'in annesi; ölm. 23 receb 1269 (1/2 mayıs 1853 gecesi, [bk. Uluçay, *Harem'den mektuplar*, s. 149]).

Hayrâtı: Cisr-i Cedîd [Eminönü-Karaköy arasında 1845'te inşâ olunan köprü] (Barth, *Constantinople*, 1906, s. 158); Dolmabahçe Câmii, mektebi ve çeşmesi [1852/1853, bk. T. Öz, *ayn. esr.*, II, 20]; Yenibahçe'de Gureba Hastahanesi [camii ve çeşmesi ile 1261'de tamamlanmıştır, bk. T. Öz, I, 36; Kâzım İsmail Gürkan, *Bezm-i âlem Vâlide Sultan Vakıf Gureba Hastanesi tarihçesi*, İstanbul, 1967³, s. 11 v.d.]; kocası Sultan Mahmud II. türbesi bitişiğinde *Dârü'l-maârif* [İlk açıldığında Dârü'l-fünûn ve bir ara da Maârif Nezâreti olarak kullanılan bu binâ, hâlen İstanbul Kız Lisesi'dir; Çatalca'nın Baban köyünde câmi; İstanbul'un muhtelif semtlerinde çeşmeler; Mekke'de oğlu tarafından tamamlanan hastahane (bk. Tanışık, *ayn. esr.*, I, II, tür. yer.; Uluçay, *Padişâhların kadınları...*, s. 120-121)].

22. Pertevniyâl Sultan, Sultan Abdülazîz'in annesi; ölm. 27 rebîulevvel 1300 (5 şubat 1883).

Hayrâtı: Mektebi, kütübhânesi, sebîliyle bir külliye teşkil eden Aksaray Vâlide Câmii (1288 = 1871), muhtelif çeşmeler (*SO*, I, 27; Barth, *ayn. esr.*, s. 148 [; Tanışık, I, II, tür. yer.; T. Öz, I, 149 v.d.; Uluçay, *ayn. esr.*, s. 125 v.d.]).

[23. Şevk-efzâ Kadın, Murad V.'ın annesi; ölm. 21 muharrem 1307 (17 eylûl 1889, bk. Uluçay, *ayn. esr.*, s. 141 v.d.).]

Diğer pâdişah anneleri, oğullarının tahta geçmesinden önce vefat ettiklerinden Vâlide Sultan sayılmamışlardır. Süreyya Bey (*SO*, I, 31), listemizde nr. 14'den sonra gelmesi gereken-Ahmed II.'in annesi Hadîce Sultan'ın, oğlunun saltanatında öldüğünü belirtmişse de, bu hanım, *Silâhdar Tarihi* (II, 273)'ne göre, oğlunun cülûsundan (25 ramazan 1102 = 22 haziran 1691) önce, 5 zilka'de 1098 (12 eylûl 1687) perşembe günü vefât etmiştir.

Vâlide Sultanların menşe'lerini tâyin ekseriyâ mümkün olamamaktadır. Bunlar, başlangıçta Türk ve Rum prensesler iken, zamanla, asıllarını ekseriyâ kendilerinin bile bilmediği câriyeler oldular. Esâsen, Türk asıllı köle olamayacağına göre, bir tarihten sonra hânedânın Türk kanı karışmış; diğer taraftan, -Almanya dâhil, İtalya hâriç-Garbın hânedâna dahli, ya hiç olmamış veya pek cüz'i olmuştur. Fransa için, bunun zıddını isbat sadedinde, beyhûde teşebbüslerde bulunulmuştur.

Önce, Mehmed II.'in, Türklerin eline düşen bir Fransız prensesinden doğduğu efsânesi yayılmıştır (msl. bk. Ubicini, *ayn. esr.*, s. 122 ve daha mufassal olarak de La Jonquière, *Histoire de l'Empire Ottoman*, 1914, I, 175). De La Jonquière'in mânasız

olarak vasıflandırdığı bu uydurma, Selânikî, Âlî, Peçevî gibi mârûf Osmanlı tarihçilerince de bilindiği gibi, onlardan naklen *Târîh-i Cevrî Çelebi* (1291, II, 2; [*Cevrî tarihi*'nin müstakil bir eser olmadığına dair bk. Orhan F. Köprülü, *Cevrî tarihinin mahiyet ve kıymeti TD*, I, 1949, 53-66]) 'de de bulunmaktadır. Pâdişahlar da, Fransa kırallarıyle olan "akraba" lıktan, muhâberelerinde faydalanmışlardır (bk. Louis de Bonneville de Marsagny, *Le Chevalier de Vergennes, son ambassade à Constantinople*, Paris, 1894, II, 86 v.d.; bu rivâyette Sultan Selîm 'in hareminden bahs olunur). Garb tarihçileri, bu hususta, Türk müverrihlerinin daha mâkul olan rivâyetine uyarak, Mehmed II. 'in annesinin İsfendiyâr-zâde olduğunu (yk. bk.) belirtirler (bk. de Salaberry, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, I, 148; krş. Vâlide Sultan listesi nr. 4). Dikkate şâyan olmakla berâber, sâde-dil ve ekseriyâ kâzib olan Evliyâ Çelebi (I, 106 v.d.), her şeye rağmen, Mehmed II. 'in İsfendiyâr-oğlu 'nun kızı Alîme Hanım (bu ismin düzme Fransız prensesine verilmiş olduğuna işâret edilir) 'ın oğlu olduğunu teslim eder. Fakat rivâyetleri tesviye için, Fransa kıralının kızını Mehmed II. 'in odalığı ve Bayezid II. 'in annesi yapar. Hattâ, babasının yoldaşı ve Dergâh-ı âlî yeniçerileri baş-kâtibi Sukemerli Mustafa Çelebi 'nin, bu prensesin akrabasından olduğunu ve kendisine Fransa kıralından hediyeler geldiğini nakleder. Diğer taraftan Kantemir (1743 neşri, II, 410 [; Ö. Çobanoğlu 'nun Türk. trc.: *Osmanlı İmparatorluğunun yükseliş ve çöküş tarihi*, Ankara, 1979, II, 297 v.d.]), esâsen inanmadığı bu efsânenin bir başka şeklini nakl eder: [Fransa kıralının kız yeğenlerinden biri, Kudüs ziyâreti için Kıbrıs sularından geçerken Türk korsanları tarafından esir edilmiş, güzelliği ve Fransızlara has tavrıyla Kanunî 'nin gözde câriyeleri arasında yer almış, pâdişâh üzerinde büyük bir nüfuz te'sis ederek Fransa kıralının bütün isteklerinin yerine getirilmesi yanında, ona, "Frenk pâdişâhı" diye hitab edilmesini sağlamış.]

Daha yakın devirde, Türk ve Fransız hükûmetleri, zaman zaman, kadîm Osmanlı hânedânıyla akrabalık iddiâsında bulunan kimselerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Söylendiğine göre, Mahmud II., Martinik 'te doğmuş ve imparatoriçe Joséphine 'in akrabası olan Aimée du Buc de Rivery 'den doğmuştur (aş. bk. *Bibl.*). Bu irtibâtın imkânsızlığı, arşiv vesîkalarıyle sâbittir: Sultan Mahmud, 20 temmuz 1785 'te dünyaya geldiği hâlde, Mlle de Rivery, 1788 'de henüz, Nantes 'da bulunuyordu. Bu tarihte, şâhid olarak imzâladığı bir nikâh mukâvelenâmesi arşivde muhâfaza edilmektedir. İddiâ, bu delîl ortaya konunca, terk olunmayıp, sâdece tâdîl edilmiştir: Abdülhamid I. 'in vefatından sonra İstanbul 'a geldiği ve Selim III. 'in haremine girdiği ısrarla iddiâ olunan Aimée du Buc de Rivery 'nin, Abdülhamid 'in oğlu müstakbel Sultan Mahmud (II.) 'un analığı hizmetine tâyin edildiği ileri sürülmüştür. Bu, tahkîkine en ufak bir ihtimâl bulunmayan bir faraziyedir. Halbuki Mahmud II. 'un cülûsunu müteâkıp, annesi Nakş-ı Dil, vâlide alayı ile Yeni Saray 'a götürülmüştür (Mustafa Necîb, s. 122; Cevdet, 1288, VIII, 424; Tayyar-zâde Atâ, *Tarih*, 1293, III, 65 v.d.). *Vâlide alayı* 'nın sâdece vâlidelere inhisar etmeyip, dâye ve analık gibi fahrî sultanlar için de icrâ olunduğu pek zayıf bir ihtimâldir [Esâsen, Atâ (göst. yer), Vâlide Sultan olarak Nakş-ı Dil 'in ismini tasrîh etmektedir]. Bundan başka, ilâveten, *Moniteur Universal* 'e göre, 1817 'de Nakş-ı Dil 50 yaşında iken, Aimée de Rivery, 41 'inde bulunuyordu.

Mısır'da Vâlide (Vâlde) Paşa.

Mısır hidivlerinin harem âdeti, debdebe bakımından, cüz'î farkla İstanbul 'unkinin taklidi idi. Osmanlı Sarayı 'nda olduğu gibi, hidivin zevceleri de, *birinci*, *ikinci* kadın (Arap telâffuzuna göre: *biringi*, *ikingi*) gibi sıralanırdı. Kahire 'nin Fransızca konuşan kesiminde "Khédive Mère", Türkçe konuşanlarca Vâlide-i Hidîvî" denilen Hidîv 'in annesinin unvânı, *sultan* kelimesi *paşa* 'ya tebdîl edilmek sûretiyle pâdişah anasınınkinin kopyası idi. Paşa unvânının kadın tarafından kullanıldığına dâir yegâne misâl olan bu terkîb, şeref ve itibâr ifâde etmekte, "paşa 'nın annesi" mânasını taşımaktadır. (Arapça 'da: *vâlidat al bâşâ* denir, fakat *vâlda başa* denmezdi.).

Mısır 'ın zengin hidiv âilesi içinde Vâlide Paşa 'nın büyük bir serveti vardı ve gelirlerinin idârehânesi olan dâiresi pek mühimdi. Kahire 'de iki sokak, "Vâlda" veya "Vâlda Başa" adını taşırdı. Bunlardan biri üzerinde Abbâs Hilmî II. 'nin annesi, İlhâmî Paşa 'nın kızı, hidiv Abbâs I. 'ın torunu, son "Khédive Mère" Emîne Hanım 'ın sarayı bulunurdu. Bu hanım Bebek 'teki, sayfiyesinde, 18 haziran 1931 'de ölmüştür.

Kıral Fuad (1922-1936), zevcesini Mısır 'ın biricik kıraliçesi tanıyarak Türk âdetleriyle alâkasını kesmiştir. Bu, tek kadınla evlenme ve zevcenin tahta iştirâki esâsının kabûlü demekti. Sultan Hüseyin-'in vefatında dul karısı da buna benzer bir mevkî almıştır.

Bibliyografya: (Pek meşhur Vâlide Sultanlar için umûmî Osmanlı tarihlerine bakılmalıdır. Burada metinde zikr olunanları ikmâl ve bâzı münferid bibliyografya ile ilgili bilgilerle iktifâ olunmuştur):

Michel Baudier, *Histoire Générale du Serrail, et de la cour du grand Seigneur, Empereur des Turcs*, Lyon, 1659, s. 84 (I. kitab, XI. bölüm), s. 95 (bölüm XII), s. 101 (aynı bölümün sonunda); Rycaut, *Histoire de l'Etat présent de l'Empire Ottoman*, trc. Briot, Paris, 1670² (bölüm IV. 'ün tamamı Mâh-peyker Kösem Sultan 'la ilgilidir); J. B. Tavernier, *Nouvelle relation de l'intérieur du Serail du Grand Seigneur*, Paris, 1691 (bölüm XVIII. 'de: Tarhan veya Turhan Hadîce Sultan 'ın, 2 temmuz 1668 'de, *Vâlide* sıfatıyle İstanbul 'a girişi tasvir edilmiştir); *Relazione del uobil nomo Gianbattista Donado quondam Nicolô* (1684) (Barozzi ve Berchet, *Relazioni degli ambasciatori e baili veneti a Constantinopoli*, Venedik, 1871, II, 303 v.dd. 'de; Turhan ve Gülnûş Vâlide Sultanlar hakkında); Demetrius Cantimir, *Histoire de l'Empire Othoman* (trc. de la Jonquière), Paris, 1743, III, 228, 450 v.dd.; Beauvoisins, *Notice sur la Cour du Grand-Seigneur* (Paris 1809⁴), s. 11 v.dd. (Mihrişâh Vâlide Sultan 'la ilgili); Adam Neale, *Voyage en Allemagne, en Pologne et en Turquie* (İng. trc.), Paris, 1818, II, 169-185 (yine Mihrişâh Sultan hakkında); Mouradja d'Ohsson, *Tableau de l'Empire Othoman* (1824), VII, 86 v.dd., 62, 64, 69; M^me^ Kibrizli -Mehemet-Pacha, *Trente ans dans les harems d'Orient, souvenirs de Melek-Hanım, Femme de S. A. le Grand-Vizir, K. -M. -P., 1840-1870* (Paris, 1875), s. 130, 271 v.dd. (Bezmiâlem Vâlide Sultan hakkında); Osman Bey, diğer adıyla Major Vladimir Andrejevitch (= Decourdemanche, Kıbrıslı Mehmed Paşa 'nın hanımının oğlu), *Les Femmes en Turquie* (Paris 1878²), s. 267-275; Paul de Régla, *La Turquie officielle*, 1891², s. 264 vd.; 269, 282; Ahmed Refik [Altınay], *Kadınlar saltanatı*, I (sene 699-1027) - II (1027-1049), İstanbul, 1332; III (1049-1058) - IV (1058-1094), İstanbul, 1924; ayn. mll., *Turhan Vâlide*, İstanbul, 1931; Mehmed Zihnî, *Meşâhîrü 'n-nisâ*, İstanbul, 1295-1296, I-II; Lucy M. J. Garnett, *The Women of Turkey*, II, 393-397. [Osmanlı hükümdarlarının haremi ile ilgili kaynak ve incelemelerin tenkîdi için bk. Uluçay, *Harem II*, s. XVII v.dd.]

Burada "Sultane française" (Aimée du Buc de Rivery) hakkındaki geniş bibliyografya tafsîlâtı ile verilmeyerek, sâdece bu mevzû ile uğraşmış muharrirlerin isimlerinin zikri ile iktifâ edilecektir. Xavier Eyma, Jouy, Sidney, Daney, Cabanès; *The Veiled Empress* (New York, 1923) 'in müellifi Benjamin Morton; Marc Hélys. Bu müelliflerin çoğu, aşırı derecede safdil gözükmektedirler. René Puaux 'nun, *Temps* (7 teşrin I. ve 10 teşrin II. 1923) 'da çıkan mühim makalelerinde tenkîdî bir düşünce hâkimdir. Mese'lenin bir hulâsası, Albéric Cahuet tarafından, *Illustration* (21 teşrin II. 1931, s. 382 v.d.) 'da verilmiştir. Nakş-ı Dil 'in Mahmud II. 'un analığı olduğuna dâir nazariye, M^me^ A. -M. Martin du Theil 'in eserinde (*Silhouettes et documents du XVII^ème^ siècle*; *Martinique, Périgord, Lyonnais, Ile-de-France*, Perigueux, 1932, resimlerle 138 sayfa; s. 7-46 'da Aimée du Buc de Rivery 'in esrarlı hayatı ele alınmıştır) müdâfaa olunmuştur.

Vâlide Sultan mevzuunda Cistiakov 'un *Zurnal dlia dietiey* (1864, nr. 5 ve 6) 'de neşr olunan romanı hakkında V. Smirnov 'un tedkiki için bk. *Biegliy vzgliad na nastoyashčiy prashlıy seray* (*Vostočniya zamietki*, s. 56, n. 1). Nizâmeddin Nazif 'in, 11 teşrin II. 1931 'den itibâren *Vakit* gazetesinde tefrika edilen *Acuzenin definesi* adlı romanına da bk.

(J. DENY.)

[Bu madde B. KÜTÜKOĞLU tarafından tâdil ve ikmâl edilmiştir.]

VÂLİHÎ [Bk. VÂLİHÎ.]

VÂLİHÎ. VÂLİHÎ, İranlı şâirlerden başka, Osmanlı-Türk edebiyatı sâhasına mensup ve hepsi de XVI. asırda yaşamış muhtelif şâirlerin taşıdıkları bir mahlâstır.

1. TOKATLI VÂLİHÎ. Bu mahlâstaki Türk şâirlerinin en eskisi gözüken bu Vâlihî 'den, tezkire müellifleri içinde sâdece Latîfî haberdar olabilmiştir. Onun verdiği bilgiye göre İranlı bir babadan gelmekle beraber Türkmen görünüşlü bir kimse olan bu şâir, Tokat bölgesindendir. Mûsikîde mahâret sâhibi bulunan Vâlihî, güzel bir sesle nağmeler, gazeller okuyarak çarşılarda dilenirmiş. Bütün şiirlerini ezberden bildiği ve Türk edebiyatında en üstün şâir olarak kabûl ettiği Necâtî yolunda manzûmeler meydana getirmiş, münhasıran ona nazîreler söylemiştir. Necâtî 'ye yaptığı nazîrelerden birine Latîfî tarafından bir nazîre tertib edildiğini de gördüğümüz Vâlihî, yine Latîfî 'den öğrendiğimize göre Yavuz Sultan Selim I. devrinde (1512-1520), yânî XVI. asrın ilk çeyreğinde ölmüştür. XVI. asrın belli başlı şiir ve nazîre mecmuâlarında ismine rastlayamadığımız Vâlihî 'nin, muhiti dışında pek tanınmadığı anlaşılıyor.

Bibliyografya: Latîfî, *Tezkire* (İstanbul, 1314), s. 354 v.d.; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikisi Antolojisi* (İstanbul, 1943), I, 121; Hâlis Turgut Cinoğlu, *Tokat vilâyeti meşhurları* (Samsun, 1950), I, 125 (Bu iki eserde yer alan, şâirle ilgili bilgilerin tek kaynağı Latîfî'dir).

2. EDİRNELİ VÂLİHÎ (? - 1586). Kanunî zamanından başlayarak Selim II. ve Murad III. devrinde va'zlarıyla şöhret yapmış bir Türk şeyh ve şâiridir. "Kurd muarrif" diye tanınan bir câmi hizmetlisinin oğlu olduğundan Kurd-zâde diye anılan Vâlihî, genç yaşta muntazam bir medrese tahsili gördükten sonra, ilmîye sâhasını terkederek tarîkat yoluna girmiştir. Tezkireciler içinde kendisinden ilk bahseden Ahdî 'nin belirttiğine göre, ilmîye mesleğinden ayrıldıktan sonra diyar diyar dolaşıp çeşitli hankâhları ziyâret ile muhtelif şeyhlere mürid olmuştur. Atâî 'den daha açık sûrette öğreniyoruz ki, nihâyet Kahire 'ye varıp, Gülşenîye tarîkati kurucusu Şeyh İbrâhim Gülşenî 'nin 940 (1534) 'ta ölümü üzerine yerine geçen oğlu Seyyid Ahmed Hayâlî 'ye intisab etmiş ve zamanla ondan irşâda mezun olmuştur. Vâlihî 'nin de, daha önce Yeniçeli Usûlî 'nin İbrâhim Gülşenî 'ye intisab

edişi gibi, Rumeli'de gittikçe kuvvet kazanan, hattâ rivâyete göre 935 (1528)'te İstanbul'u ziyâreti sırasında bizzat Şeyh İbrâhim Gülşenî tarafından Edirne'de bir zâviyesi açılıp bir de halife tâyin olunan Gülşenîliğin câzibesiyle Kahire'ye gittiğini anlıyoruz. Edirneli Vâlihî'nin Sehî (945=1538) ve Latîfî (953=1546)'ye meçhul kalması, onun bu tezkirelerin te'lifi sırasında Mısır'da bulunması ve daha önce ise şiirleriyle henüz şöhret sâhibi olmayışı ile izah edilebilir. Seyyid Hayâlî'nin yanında tarîkat mertebelerini kat ettikten sonra Edirne'ye dönen Vâlihî burada vâiz sıfatıyla büyük bir nam kazanır. Muhaddis, müfessir ve müzekkir olarak da geniş bir faâliyet gösteren Vâlihî'nin vermekte olduğu va'zlar, te'sirliliği ile büyük bir alâka ve rağbet uyandırmıştır. Âşık Çelebi'den bu yana çeşitli müelliflerce kendisi, irşad ve nasihat vâdisindeki sürükleyici ve derin muhtevâlı konuşmaları ile, vâ'izlik san'atının büyük üstadları bilinen Câhiz, Hüseyin Vâiz-i Kâşifî ve Esmaî gibi şahsiyetler mertebesinde görülegelmiştir. Güzellere meftun ve heyecanlı bir mizâca sâhib olan Vâlihî'nin, kaynaklarda, bu yönü ile ilgili muhtelif mâcerâları nakledilir. 971 (1563/1564)'de kötü tabiatlı bir vâ'izle geçen bir vak'ası yüzünden Edirne'den nefyine ferman sâdır olmuştu. Bu hâdiseyi, hemşehrisi şâir Emrî bir tarih manzûmesi ile tesbit etmiştir (Emrî, *Dîvan*, Üniv. Kütüp., TY nr. 5549, var. 104a; Emrî'nin bu kıt'asına Vâlihî'nin hal tercümesine temas eden bâzı kaynaklarda da yer verilir). Edirne'de Selimiye câmii 982 (1574)'de tamamlandığında câmiin ilk vâ'izliğine, şöhret ve ehliyeti dolayısıyla Vâlihî getirilmişti. Bir ara serdar Lala Mustafa Paşa'nın şark seferine de iştirak ettiğini gördüğümüz Vâlihî, Tiflis'in Özdemiroğlu Osman Paşa tarafından fethi akabinde, şehrin kiliseden tahvil edilen câmiinde kılınan ilk cuma namazında (25 cemâziyelâhır 986 = 29 ağustos 1578) Murad III. adına, askere büyük bir heyecan veren hutbede bulunur (Rahimî, *Zafername-i Hazret-i Sultan Murad Han*, Üniv. Kütüp.. TY nr. 2372, var. 16a–b). Hayatının sonuna kadar Selimiye câmii'nde kürsî şeyhliğine devam eden Vâlihî, 994 (1586)'te Edirne'de vefat etmiş ve Tunca kenarındaki Şeyh Şücâ zâviyesi haziresine defnolunmuştur. Kendisi ile aynı mahlâsı taşıyan Üsküblü Vâlihî'nin söylediği tarihe dayanılarak Atâî tarafından 994 olarak tesbit edilen ölüm tarihini, Edirne müverrihi Abdurrahman Hıbrî 20 zilka'de 996 (11 teşrin I. 1588) sûretinde göstermektedir. Diğer Edirne tarihçisi Ahmed Bâdî ise bu tarihi 20 zilka'de 994 (1 teşrin II. 1586) şeklinde alır. Vâlihî'nin ölüm tarihini bâzı müelliflerin 996 olarak kaydetmelerine mukabil, vefatı dolayısıyla 994 hilâlinde, kendisinden açılan yere Dizdar-zâde Şeyh Mehmed Efendi'nin tâyin edildiğini de biliyoruz (Atâî, *Şakâyık-ı zeyli*, İstanbul, 1268, s. 467; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, İstanbul, 1286, I, 134). Atâî'nin, bu tâyinin tarihini "994 hilâli" diye göstermesi Vâlihî'nin vefâtını hicrî senenin başına (kânun I. 1585) götüren bir başka tarih ortaya çıkarmaktadır. Müstakîm-zâde, ise, Üsküblü Vâlihî'nin ebced tarihini farklı bir hesaplayışla 942 (1535/1536) şeklinde kaydediyor.

Vâlihî'nin *Câmi'ün-nezâir* (Eğridirli Hacı Kemal) ve *Mecmu'atü'n-nezâir* (Edirneli Nazmî) gibi XVI. asrın ilk yarısına âid şiir mecmuâlarında muhtemelen yaşının şiirde henüz bir seviye ve şöhrete müsaid olmaması dolayısıyla yer almayan manzûmelerine ancak, asrın sonuna doğru tertib edilmiş mecmuâlarda rastlayabilmekteyiz. Rind-meşreb bir şahsiyet olarak tanınan Vâlihî'nin, güzellere düşkün tabiatı dolayısıyla, şiirlerinin âşıkane bir vâdide olduğu eski kaynaklarda belirtilmektedir. Âşık Çelebi, onu Molla Câmi ve Hâfız yolunu tâkib eden bir şâir olarak vasfediyor. Öte yandan Vâlihî'nin mutasavvıfâne şiirlerini de gözden kaçırmamak gerekir. Hasan Çelebi onun muhtelif güzel tarih manzûmeleri olduğundan bahseder. Bu yolda manzûmeleri bulunan Üsküblü Vâlihî'nin şiirleri ile Edirneli Vâlihî'nin şiirleri zaman zaman birbiriyle karıştırılmıştır. Tezkirelerle, diğer eski kaynaklarda hiç zikri geçmediği halde, Bursalı Tahir ve onu tekrarlayan Th. Menzel'in Vâlihî'nin müretteb bir divanı olduğundan bahsetmesi, Üsküblü Vâlihî'ninki ile karıştırmaktan ileri gelme bir zuhûl olmalıdır.

Bibliyografya: Ahdî, *Gülşen-i şu'arâ*, Süleymaniye kütüp, Hâlet Efendi mülhakı, nr. 107, var. 213b-214a; Âşık Çelebi, *Meşâ'irüş-şu'arâ* (nşr. M. Owens), London, 1971, var. 76a; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkire*, Üniv. Kütüp., TY 1737, var. 320b-321a; Beyânî, *Tezkire*, Üniv. Kütüp., TY 2568, var. 98b-99a; Riyâzi, *Tezkire*, Nûruosmanîye Kütüp., nr. 3724, var. 144a–b; Kaf-zâde Fâizî, *Zübdet'ül-eş'ar*, Üniv. Kütüp., TY 1646, var. 124b; Nev'î-zâde Atâî, *Şakayık zeyli* (İstanbul, 1268), s. 364 v.d.; Abdurrahman Hibrî, *Enisü'l-müsâmirîn*, Üniv. Kütüp., TY. 451, var. 77a–b; Müstakîm-zâde Süleyman, *Macallat al-nisāb*, Süleymaniye Kütüp., Hâlet Efendi, nr. 628, var. 433a–b; Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst* (Pesht, 1837), III, 48; Şemseddin Sâmî, *Kamusü'l-a'lâm* (*İstanbul*, 1316), VI, 4671; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul, 1315), IV, 601 v.d.; Fâik Reşad, *Eslâf* (İstanbul, 1311), I, 139-142; Ahmed Bâdî, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, Bayezid Devlet Kütüp., nr. 10392, s. 292 v.d., 569; Osman Rifat, *Edirne Rehnümâsı* (Edirne, 1920=1336), s. 111; Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul, 1338), II, 476; Th. Menzel, WĀLIHĪ (*EI*, Leiden, 1933, IV, 1178); O. Nuri Peremeci, *Edirne tarihi* (İstanbul, 1939), s. 227-229

(Ahmed Bâdî'deki hal-tercümesinin nakil ve hülâsasıdır).

3. ERGENEKÖPRÜLÜ VÂLİHÎ. Hakkında tek kaynak olan Hasan Çelebi'nin verdiği bilgiye göre, Edirne'nin Ergeneköprüsü (Uzunköprü) nâhiyesinden yetişip Muhaşşî Sinan Efendi'nin Sahn müderrisliği sırasında onun dânişmendi olduktan sonra, diğer Vâlihî gibi o da ilmiye sâhasını terk ile Gülşenî şeyhi Hasan Zarîfî'ye intisab ederek ondan hilâfet alır. Hasan Çelebi'nin bu hususta ifâdesine açıklık getirmek isteyen Ahmed Bâdî, Vâlihî'nin, Muhaşşî Sinan Efendi'nin 985 (1577/1578)'te Sahn müderrisliği sırasında ona dânişmend olduğunu kaydeder. Ancak bu tarihte Muhaşşî Sinan Efendi, yaşlılığına rağmen (ölm. 986) Süleymaniye Dârülhadîsi müderrisi bulunuyordu. Onun, Semâniye müderrisliği ise, aslında 942-945 (1535/1536-1538/1539) tarihleri arasındadır (Atâî, *Şakayık zeyli*, s. 249). Kendisine intisab ettiği belirtilen Gülşenî şeyhi Hasan Zarîfî'nin de vefatının 977 (1569; Atâî s. 201; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, İstanbul, 1314, I, 456; Hüseyin Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmî*, İstanbul, 1281, II, 126), başka bir kayda göre ise 976 (Müstakim-zâde, *Macallat al-nisāb*, Süleymaniye Kütüp., Hâlet Efendi ktb., nr. 628, var. 306b; Hulvî'nin *Lemezât*'ı, Üniv. Kütüp., TY nr. 1894, var. 190b ile *Terceme-i hâl-i İbrahim Gülşenî*, İstanbul, 1289, s. 23'te ise Rumelihisarı'ndaki tekkesinin yanlış olarak Anadoluhisarı'nda gösterilmesi yanısıra, bu vefat tarihi de çok farklı olarak 984 sûretinde kaydedilir) olduğu göz önünde bulundurulursa, Vâlihî'nin dânişmendlik devresinin çok daha önceki senelerde olduğu anlaşılır. Müstakim-zâde'nin Üsküblü Vâlihî nâmına, Konyalı Şeyh Ezelî-zâde (Abdurrahman)'den (ölm. 972=1565) inâbet aldıktan sonra Hasan Zarîfî'den de halîfelik aldığına dâir kaydettiği bilginin, esâsında bu Vâlihî ile ilgili olup, bir zuhûl netîcesinde ötekine atfedildiğini sanıyoruz. Şeyh Hasan Zarîfî'nin, rivâyete göre İbrâhim Gülşenî'nin İstanbul'u ziyâret ettiği 935 (1528) tarihinden beri İstanbul'da önce Lânga'da, sonra Rumelihisarı'ndaki Ali Baba zâviyesinde Gülşenî halîfesi bulunması cihetiyle Vâlihî'nin Edirne'den İstanbul'a gelip ona intisab etmiş olduğu anlaşılır.

Hasan Çelebi'nin vâizlikle şöhret bulmuş Edirneli Vâlihî'den ayrı bir şahsiyet olarak bahsettiği Ergeneköprülü Vâlihî'yi, Bursalı Tâhir'in ötekisi ile karıştırması yanısıra, Th. Menzel de her iki Vâlihî'nin aynı şahıs olduğunu ileri sürer. Atâî gibi Mehmed Süreyyâ, Şemseddin Sâmî de Hasan Çelebi'nin kaydına uygun olarak Ergeneköprülü Vâlihî'yi Kurd-zâde Vâlihî'den başka bir kimse kabûl etmişlerdir. Edirne tarihçisi Ahmed Bâdî, vâiz Vâlihî'yi Edirne merkezinden yetişenler arasında göstermesine mukabil, bu Vâlihî'yi, Cisr-i Ergene (Ergeneköprüsü)'ye mensup şahsiyetlere tahsis ettiği husûsî fasılda ve diğerinden ayrı bir şahıs olarak ele almıştır. Nitekim Hasan Çelebi de, 976-979 (1569-1571) Edirne ikameti sırasında Edirneli şâirleri ve bu arada zamanın şöhretli vâizi Vâlihî'yi yakından tanımak, hayatı hakkında sağlam bilgi edinmek ve 994 (1586)'te tamamladığı tezkiresi için gerekli tahkikler yapmak fırsatını bulmuş olması bakımından Hasan Çelebi Ergeneli Vâlihî hakkında verdiği bilginin Kurt-zâde Vâlihî'nin vaizlik şöhretini henüz kazanmamış bulunduğu gençlik devresi ile ilgili olması gibi bir ihtimâl düşünülemez.

Bibliyografya: Hasan Çelebi, *Tezkire*, Üniv. Kütüp., TY nr. 1737, var. 319b; Nev'î-zâde Atâî, *Şakayık zeyli* (İstanbul, 1268), s. 365; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul, 1315), IV, 602; Şemseddin Sâmî, *Kāmusü'l-a'lâm* (İstanbul, 1316), VI, 4671; Ahmed Bâdî, *Davâyih-i Mülhakāt-ı Vilâyet-i Edirne*, Bayezid Devlet Kütüp., nr. 10393, s. 8; Bursalı M. Tâhir, *Osmanlı müellifleri* (İstanbul, 1338), II, 476; Th. Menzel, mad., WĀLIHĪ, *EI*, 1933, IV, 1178.

4. ÜSKÜBLÜ VÂLİHÎ (?-1599/1600). Bir kadı oğlu olan şâirin asıl adı Ahmed'dir. Medrese tahsilinin son safhasını İstanbul'da tamamlamak isteyen Vâlihî, Sahn medresesinde, 960 (1553)'tan beri müderris bulunan Ahaveyn lekabıyla meşhur Karamanî-zâde Mehmed Efendi'den, aralarında Hoca Sâdeddin, Bâkî, Nev'î, Cevrî, Muhyî ve Edirneli Mecdî'nin de bulunduğu 14'ü şâir seçkin bir dânişmend grubu ile birlikte ders görmüştür. Karamanî Mehmed Efendi 962 (1554)'de Edirne'de Bayezid II. medresesine terfî ettiğinde, kendisinin hizmetinden ayrılmayıp arkadaşı Nev'î ile berâber Edirne'ye gitmiş orada onun muîdi iken hocası 971 safer (eylül/teşrin I. 1563)'inde Süleymaniye medresesine tâyin olunduğu vakit ondan mülâzım olmuştur (krş. Atâî, *Şakayık zeyli*, s. 419 ve 58). Tezkiresini 971 (1564) tarihinde tamamlayan Ahdî onu mülâzım zümresi arasında zikreder. Kendisini yakından tanımak fırsatını bulan Ahdî, bilgi ve şâirliğini çok takdir ettiği Vâlihî'nin Edirne ve İstanbul'da uzun seneler hizmetinde bulunduğunu belirtmektedir. 974 (1566)'te bitirdiği tezkiresinde Âşık Çelebi, Vâlihî'yi Edirne'de Bayezid II. Medresesi'nde muîd olarak gösterir. Âşık Çelebi, onun Emrî ve diğer Edirneli şâirlerle müşâareleri bulunduğunu da söyler. Daha sonra ise Hasan Çelebi, onun Karamanlı Mehmed Efendi'nin muîdliğini yaptığı sırada tedris mesleğini terkedip halka hizmet maksadı ile kadılık tarîkini seçtiğini haber veriyor. Kadılık hayatı ve bu vazife ile nerelerde bulunduğu hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanamayan, buna mukabil Üsküb'e tâbi Kaçanik'te Yemen fâtihi Sinan Paşa'nın yaptırdığı câmi için yazdığı 1003 (1594) tarihli kitâbe manzûmesinden (bk. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Yu-*

goslavya'da Türk âbideleri ve vakıfları, VD, 1956, III, 169; krş. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* V, 552 v.d.), hayatının hiç değilse son safhasını doğduğu memlekette geçirdiğini anladığımız Vâlihî, 1008 (1599/1600)'de Üsküb'de vefat etmiştir. Ölümüne şâir Hilâlî'nin düşürdüğü tarih manzûmesini nakleden Evliyâ çelebi, Vâlihî'nin kabrinin Üsküb kalesi yanında Şeyh Lûtfullah zâviyesinde, şeyhin hemen ayak ucunda bulunduğunu ve bir ziyâretgâh hâline geldiğini bildirir (*Seyahatnâme,* V, 562; krş. s. 560).

Onun Konyalı Şeyh Ezelî-zâde Abdurrahman (ölm. 972=1565)'dan inâbet alıp daha sonra Gülşenî şeyhi Hasan Zarifî'den hilâfet aldığına dâir Müstakim-zâde'de yer bulan kaydın Ergeneli Vâlihî ile ilgili mâlûmatla karıştırılmasından ileri geldiği kanâatindeyiz. Atâî, 1044 (1634)'te tamamladığı eserinde, babası Nev'î'nin yakın arkadaşı olarak Vâlihî'nin adını zaman zaman zikretmekle berâber, nedense hâltercümesini vermemiştir.

Şiirleri, bilhassa gazel tarzındaki manzûmeleri, Ahdî'nin şahâdetinden de anlaşılacağı üzere daha gençlik çağında iken kendisine şöhret kazandıran Vâlihî, Âşık Çelebi'nin de te'yid ettiği gibi ince olduğu kadar, orijinal bir ifâde ve hayâl kabiliyetine sâhip bir şâir olarak tanınmıştır. İlk bahis konusu edildiği Ahdî ve Âşık Çelebi tezkirelerinden 20 ve 23 sene sonra ortaya konulan ve şahsına çok daha geniş yer tahsis edilen Hasan Çelebi tezkiresinde onun şâirliği ve san'atı hakkındaki takdirlerin çok daha ileriye gittiği görülür. Devrinin şöhret sâhibi ve büyük şâirlerinden sayılan Vâlihî'nin şiirleri, XVI. asrın ortalarını geçtikten sonraki zamanda ve XVII. asırda tertib edilmiş şiir mecmuâlarında devamlı sûrette yer almıştır.

Vâlihî'nin müretteb ve mükemmel bir divan vücûda getirdiği haber verilir. Bundan ilk defa Hasan Çelebi'nin bahsetmesi, Ahdî ve Âşık Çelebi'nin tezkirelerini yazdıkları sırada Vâlihî'nin henüz divanını tertib etmemiş bulunduğunu göstermektedir. Hasan Çelebi ile, ondan sonra Riyâzî ve Kaf-zâde Fâizî'nin çeşitli iktibaslarda bulundukları, Kâtib Çelebi tarafından da ayrıca işâret edilen divanının zamanımızda husûsî eller dışında resmî kütüphânelerde nüshasına rastlanamıyor.

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. Ahdî, *Gülşen-i Şuarâ,* Süleymaniye Kütüp., Hâlet Efendi mülhakı, nr. 107, var. 212b-213b; Âşık Çelebi, *Meşâirü'ş-şuarâ* (nşr. Meredith-Owens), London, 1971, var. 76a-b; Hasan Çelebi, *Tezkire,* Üniv. Kütüp., TY nr. 1737 var. 319a-320b; Beyânî, *Tezkire,* Üniv. Kütüp., TY nr. 2568, var. 98b; Riyâzî, *Tezkire,* Nûruosmaniye Kütüp. nr. 3724, var. 144a; Kaf-zâde Fâizî, *Zübdetü'l-eş'âr,* Üniv. Kütüp., TY nr. 1646, var. 124b-125a; Rızâ, *Tezkire* (İstanbul, 1316), s. 102 v.d.; Kâtib Çelebi, *Kaşf al-ẓunūn* (İstanbul, 1941), I, 818; Müstakim-zâde Süleyman, *Macallat al-niṣāb,* Süleymaniye Kütüp., Hâlet Efendi, nr. 628, var. 433b; Hammer, *Geschichte der Osmanischen Dichtkunts* (Pesth, 1837), III, 104-107; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul, 1315), IV, 602; Şemseddin Sâmî, *Kāmusü'l-'alâm* (İstanbul, 1316), VI, 4671; Th. Menzel, mad. WĀLIHĪ. *EI,* 1933, IV, 1178.

Bunlardan başka, tezkirelerde biri Belgradlı diğeri Bağdadlı iki Vâlihî'den daha bahsedilmektedir. Belgradlı Vâlihî'yi Ahmed adlı kardeşi ile birlikte tanıtan ve hakkında tek kaynağı teşkil eden Latîfî, onun asıl adının Mehmed olduğunu bildirir. Şahsına karşı hicivde bulunmuş olan bu iki şâir kardeşten, Latîfî çok menfî bir dille bahsetmekte, onların, şiir kabiliyetleri olmadığı halde kendilerini çok yüksek gördüklerini söylemektedir (Latîfî, *Tezkire,* s. 355 v.d.). 953 (1546)'te tamamlanan bu tezkireye yaşı bakımından girebilmesinin ne derece mümkün olduğunu bilemediğimizden, burada Üsküblü Vâlihî'nin, Ahdî ve Âşık Çelebi'nin kaydettiklerinden daha önceki hayat safhası ile ilgili bir bilginin, yâni Latîfî'nin eserini hazırladığı sırada Belgrad'da ikâmet etmesi, yahut doğduğu veya yaşadığı şehrin karıştırılmış olması gibi bir husûsun mu, yoksa gerçekten başka bir Vâlihî'nin mi bahis konusu olduğunu tâyin edemiyoruz.

Bağdadlı Vâlihî sâdece hemşehrisi Ahdî'nin tezkiresinde yer alır. Onun verdiği bilgiye göre, Kanunî devri şâiri olan bu Vâlihî, hayatını güzelden güzele aşk mâcerâları peşinde geçirmiş, rindmeşreb ve sohbet ehli bir şâir idi. Türkçe yanında Farsça şiirler de kaleme almıştır (Ahdî, *Gülşen-i Şuarâ,* Süleymâniye Kütüp., Hâlet Efendi mülhâkı, nr. 107, var. 214a-b; Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches,* Pesth, 1834, II, 554).

Eski yazma mecmuâlarda Vâlihî mahlası ile görülen şiirlerin eskeriyâ hangi Vâlihî'ye âid olduğunu ayırd etmek mümkün olamamaktadır. Bunlar içinde ehemmiyeti dolayısıyla "*Şikâyet-i rûzigâr*" başlıklı uzun bir manzûmeyi (Süleymâniye Kütüp., Ali Nihad Tarlan yazmaları, nr. 62, var. 42b-45a), bilhassa kaydediyoruz.

(ÖMER FARUK AKÜN.)

VĀMIḲ VA-ʿAẒRĀ [Bk. VÂMIK VE AZRÂ.]

VÂMIK VE AZRÂ. VĀMİḲ U ʿAẒRĀʾ (A.), Türkçe dâhil bâzı şark dillerinde kaleme alınan bir aşk hikâyesinin ve bu hikâyeyi işleyen mesnevîlerdeki baş kahramanların adıdır. *V-m-ḳ* kökünden müştak olan "Vāmiḳ" ve *ʿa-ẓ-r* kökünden gelen "ʿAzrāʾ" sıfatları, birincisi âşık; ikincisi delinmemiş inci, bâkire kız v.b. mânalara gelir (Fîrûzâbâdî, *Ḳāmūs al-muḥīṭ,* Kahire, 1319, II, 89; III, 300; İbn Manẓūr, *L A,* Beyrut, 1968, IV, 551, 553; X, 385). İran

tezkirecilerinin birbirinden naklederek beyan ettiklerine göre, "Vāmiḳ u ʿAẓrāʾ "hikâyesinin kaynağı eski İran'dır. Hikâye, ilk defa Sâsânîler devrinde Ḫusrav I. Anûşirvân (531-579) adına kaleme alınmıştır ve bunun bir nüshası, Hicrî üçüncü asırda Horasan emîri ʿAbd Allāh b. Ṭāhir (213-230=828-844)'e Nîşâpûr'da bulunduğu bir sırada takdîm edilmiş; fakat o, ateş-perestler tarafından yazıldığını, *Kur'ân* ve hadîs varken müslümanların böyle bir kitabı okumamaları gerektiğini söyliyerek onu suya attırmış ve idâresi altındaki topraklar üzerinde bulunan eski İranlılara, husûsiyle ateş-perestlere âit söz ve yazıları hâvi bütün kitapların yakılarak imhâ edilmesini emretmiş (Davlat-Şāh, *Taẕkirat al-šuʿarāʾ,* nşr. Muḥammed ʿAbbāsî, Tahran, 1337 hş., s. 35; Rızā Ḳulîḫān, *Hidāyat Maǧmaʿ al-fuṣaḥāʾ,* nşr. Maẓāhir Muṣaffā, Tahran, 1336 hş., I. haft.; krş. Kazimirski, *Menoutchehri Poète Persan du II ème siècle de notre ère,* Paris, 1886, s. 6). Bu rivâyet aynı zamanda bahis mevzuu tezkirecilerin İran şiirinin kaynağı ve islâm öncesi varlığı hakkında söyleyebildikleri üç veya dört rivâyetten birini de teşkil eder (Kazimirski, *ayn. esr.,* göst. yer. v.d.). Bâzı şüpheler ileri sürülmekle birlikte son zamanlara kadar hâkim olan bu kanâat, J.v. Hammer ve onun izinde giden birçok Avrupalı müellif tarafından da benimsenmiş ve müdâfaa edilmiştir (Hammer-Purgstall, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst bis auf unsère Zeit,* Pesth, 1837, II, 45 v.d.; E.J.W. Gibb, *History of Ottoman Poetry,* London, 1902-1904, III, 26; H. Ethé, *Tārīḫ-i adabiyāt-ı Iran,* trc. Rıza-zâde Şafak, Tahran, 1337 hş., s. 69 v.d.; E. G. Browne, *Tārīḫ adabiyāt-ı Iran, az Firdovsi ta Saʿdī,* trc. Fatḥ Allah Muctabāî, Tahran, 1341 hş., II, 415 v.dd.; *EI* mad. WĀMIḲ U ʿADHRĀʾ).

Bu rivâyetin doğru olduğu kabûl edilse bile, bu, Sâsânîler devrinde yazılmış "*Vāmiḳ u ʿAẓrāʾ*" hikâyesini mevzû alan bir kitabın Hicrî III. asrın başlarında mevcut olduğunu ve bu nüshanın ʿAbd Allāh b. Ṭāhir'in emriyle imhâ edildiğini gösterir, yoksa onun tamamen eski İran menşe'li olduğunu, Pehlevî dilinde yazıldığını, takdîm edilen nüshanın orjinalinin kendisi veya bir kopyası olduğunu göstermez. Zâten Davlat-Şāh'ın "*Vāmiḳ u ʿAẓrāʾ*" unvânı ile zikrettiği bu mesnevînin; Sâsânîler devrinde aynı unvanla yâni bu Arapça kelimeleri taşıyan bir başlıkla yazılmış olamıyacağı cihetle, islâm sonrası devrin bir mahsûlü olarak ortaya çıkmış bulunacağı bedihîdir. Nitekim, İbn al-Nadîm, Hicrî II. asrın sonu ile III. asrın başlarında yaşayan, birçok vazifelerine ilâveten Me'mûn'un kütüphâne müdürlüğünü de yapan, İran asıllı ve aynı zamanda koyu bir İran milliyetçisi olan şâir ve fikir adamı Sahl b. Hārūn al-Dastamaysānî (ölm. 215=830 yahut 245=859)'nin eserleri arasında "*al-Vāmiḳ va'l-ʿAẓrāʾ*" adlı bir kitabını da zikreder (*al-Fihrist,* nşr. Riżā Tacaddud, Tahran, 1971, s. 133 v.d.; krş. Brockelmann, *Suppl.,* I, 213; Muḥammad Şafîʿ (Mavlavî), *Vāmiḳ u ʿAẓrāʾ-yi ʿUnṣurî,* Pencab, 1967, *Muḳaddima ba-zabān-ı Farsî,* s. 3 v.d.). Eğer Sahl b. Hārūn'un [b .bk.] ölüm tarihi, Brockelmann'ın tesbit ettiği gibi (*Suppl.,* I, 213), Hicrî 215 senesi ise, ʿAbd Allāh b. Ṭāhir'e takdim edilen nüshanın onun tarafından yazılan *Vâmık u Azrâ* nüshası olabileceği ihtimâli de kuvvet kazanır. Ne yazık ki, Sahl b. Hārūn'un kaleme aldığı "*al-Vāmiḳ va'l ʿAẓrāʾ*" nın ismine göre, Arapça olduğu tahmin edilebilirse de, Arapça mı Farsça mı, manzum mu mensûr mu, telif mi tercüme mi olduğu, muhtevâsının neden ibâret bulunduğu elde mevcut kaynaklardan anlaşılamamaktadır.

Hikâyenin eski İran mahsûlü olduğunu ve Pehlevî dilinde yazıldığını kabûl edenlere göre *Vāmiḳ u ʿAẓrāʾ* mesnevîsinin ʿAbd Allāh b. Ṭāhir'in emriyle imhâ edilmesinden takriben iki asır sonra adından başka birşeyi kalmamış olduğu bir sırada şâir ʿUnṣurî [b. bk.] *Vâmık u Azrâ*'yı yeniden *Şehnâme* vezninde yeni Farsça ile nazmetmiştir. Buna göre, bu mesnevî tamamen orijinal olup, daha sonra yazılanlar ya aynen veya mazmûnen onun tercümesinden ibârettir (Hammer, göst. yer.).

Gerçekte ʿUnṣurî'nin *Vâmiḳ u ʿAẓrāʾ* mesnevîsine esas aldığı ve al-Bîrûnî'nin Arapça'ya aktardığı (bk. *İA,* mad. ʿUNṢURÎ) ve muhtemelen Faşîhî-yi Curcānî'nin de yararlandığı (aş. bk.) aşk romanının menşe'i ve baş kahramanları Vâmık ile Azrâ'nın, bu yeni mesnevîde hangi kelime veya isimlerle karşılandığı hakkında kesin bir şey bilmiyoruz. ʿUnṣurî maddesinde belirtildiği gibi, mesnevîdeki baş kahramanların Arapça adlar taşıması, çeşitli şahısların görülmesi, hâdiselerdeki farklılık ve çeşitlilik, hikâyede kahramanların bütün hayat hikâyelerinin anlatılması, türlü engellere rağmen özlenen bir birleşmenin gerçekleşmesiyle son bulması ve bu vasıflarıyla hıristiyanlığın ilk asırlarında kaleme alınan Helenistik romanların mevzuunu andırması; onun şark menşe'li olmadığı intibaını vermekte, ilk olarak Pehlevî dilinde yazıldığı rivâyetinin gerçeği yansıtmadığını ortaya koymakta ve bir mânada *Yusuf u Zulayhā, Ḫusrav u Şîrîn, Layla u Maǧnūn* ve *Sulaymān u Balḳīs* gibi birçok şark tipi mesnevîlerden onu ayırmaktadır (P. Horn, *Geschichte der Persischen Litteratur,* Leipzig, 1901, s. 178; Gibb, *History of Ottoman,* III, 26; krş. *İA,* mad. ʿUNṢURÎ). Ayrıca Muḥammed Şafîʿ'in, ʿUnṣurî'nin *Vāmiḳ u ʿAẓrāʾ*'sına dâir bulduğu 372 beyitlik metin ile yine bu mesnevîden çeşitli lugat kitaplarında dağınık olarak alınmış 141 beytin muhtevâsında ve Ahî Tarsusî'nin *Darab-nāma* adlı eserinde (nşr. Ẕabîḥ Allāh Şafā, *Bungāh-ı tarcuma va naşr-i Kitāb,* Tahran, 1344 hş., s. 206-210), ana hatlarıyla zikredilen bu hikâyede mevzuun Yunan tarihine âit hâdise ve kişilerle irtibatlı bulunması, en azından

bu irtibâtı sağlayan bir kaynağı esas alması ve hâdisenin Yunan topraklarında geçmesi, Vâmık ile Azrâ adlarının dışındaki kahramanların çoğunun Yunanca isim taşıması [bk. mad. ʿUNṢURÎ], *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ mesnevîsinin Yunan menşe'li olduğunu gösterir. Kuvvetli bir ihtimalle bu hikâye, tıpkı benzerleri gibi, bâzı tasarruflarla Yunanca'dan, belki de Süryânice'den Pehlevîce'ye veya hem Pehlevîce'ye hem de Arapça'ya tercüme edilmiş; Yunanca aslı tercüme kasdı ile Bağdad'a ve tercümelerinden bir veya birkaç nüshası Gazne'ye kadar gelmiş; ʿUnṣurî de ondan ilham alarak eserini yazmış; kezâ al-Bîrûnî ve muhtemelen Faṣîḥî ondan yararlanmıştır.

Mevzuun şarka has bir biçim almasına çalışıldığı, hattâ bâzı müslüman müellifler tarafından şahsî görüşlerin dé eklendiği doğru ise de, Hammer ve diğerlerince sanıldığı gibi eserin, aslının Pehlevîce olduğu, Zerdüşt dinine âit birtakım akîdeleri ihtivâ ettiği iddiası (aş. bk.), ispatı güç bir faraziye olmalıdır.

Bu aşk mesnevîsinin nasıl geliştiğini ve muhtevâsını, Lâmiʿî Çelebi'nin *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ'sından anlamak mümkündür. Kâtib Çelebi (*Kaşf al-ẓunūn*, II, 1999)'ye aldanarak Lâmiʿî'nin *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ'sını ʿUnṣurî'ninkinin aynen tercümesi olarak kabûl etmekle (Hammer, *Geschichte der Osmanischen*, göst. yer.; Blochet, *Catalogue des manuscrits Persans de la Bibliotheque Nationale*, Paris, 1934, IV, 75) yanılmışlardır. Zîrâ, Lâmiʿî'nin san'at husûsiyetlerini gözden kaçırmışlardır. Halbuki Lâmiʿî, Kanunî'nin kendisine ʿUnṣurî'nin eserini tercüme etmesini değil, aksine aynı mevzûda herkesin hayran kalacağı yeni bir eser yazmasını emrettiğini söyler (Varak 11b/9-10).

Nitekim Lâmiʿî bu eserinde aslâ bir mütercim gibi davranmamış; tamamıyle bir müellif edâsı içinde hayallerini serbestçe kullanmıştır. Kahramanlarını şarktan seçmesi, adlarının şark menşe'li olmasına itinâ göstermesi, hâdisenin şark memleketlerinde cereyan etmesi, efsânevî unsurlara daha fazla yer vermesi onu ʿUnṣurî'den tamamen ayırır. Diğer bir deyişle eserinin muhtevâsı, kendine has ve oldukça mükemmel üslûbu, baştan sona kadar hâricî şeklin tamamı Lâmiʿî'ye âit olup en azından ʿUnṣurî'ninki kadar orijinaldir. Kâtib Çelebi ve diğerleri Lâmiʿî'nin *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ'sını ʿUnṣurî'nin tercümesi saymakla hatâ etmişlerdir. ʿUnṣurî'nin *Vāmiḳ u ʿAẕrā* adlı eserinin Nâşir-i Ḫusrav'den Câmî'ye kadar uzun zaman meçhul kaldığı bilinmektedir (tafsilât için bk. M. Şafîʿ, *Muḳ.*, s. 6-9, 31-35; S. Nafîsî, *Kulliyāt-ı ʿIraḳî*, Tahran, 1338 hş., tür. yer. Bunun meçhûl kalışının sebepleri hakkında bk. Hammer, *ayn. esr.*, II, 45).

Lâmiʿî, bâzı kaynak ve lugat kitaplarında ʿUnṣurî'nin *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ'sına âit bir veya birkaç beyti görüp aynen veya mazmûnen tercüme etmiş veya bir başkasına mahsûs herhangi bir mazmûnu ʿUnṣurî ile müştereken kullanmış olabilir. Nitekim Ahmed Ateş, neşrettiği Muḥammed b. ʿAlî aẕ-Ẓahîrî as-Samarqândî'nin *Sindbād-Nāma*'sinde (İstanbul, 1948, metin s. 147 ve not) yer alan mütekârib bahrindeki şu beytin

Ba farzand bakist kam-ı padar
Ba farzand zindast nām-ī padar

ẓâhiren ʿUnṣurî'ye âit olduğunu ve sebep olarak da Lâmiʿî'nin söz konusu eserinde

Murde dildur zāyı olur sîm u zar
Zindedur farzand ile nam-i peder

şeklinde bir beytin bulunduğunu söylemektedir. (Lâmiʿî'nin beyti için bk. Viyana nüshası, nr. 414, varak 21a; Paris nüshası, varak 14b/11). Ancak Lâmiʿî'nin bu beyti; hiçbir zaman onun, ʿUnṣurî'nin eserini hattâ ona atfedilen yukarıdaki beytini dahi tercüme ettiğini isbat edemiyeceği gibi, söz konusu beytin ʿUnṣurî'ye âidiyetini de kesin olarak ortaya koymaz. Çünkü Faṣîḥî-yi Curcânî'nin mesnevîsi de mütekârib bahrinde kaleme alındığından (aş. bk.) bu beytin ona âit olma ihtimâli de vardır. Fakat, her hâl ü kârda aynı kültürün mensubu olan şâir ve yazarlarda, az da olsa bâzı müşterek mazmunların bulunduğu ve bulunabileceği aşikârdır.

Ayrıca bu iki *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ'da ve diğerlerinde müşterek olan taraf, sâdece baş kahramanlarının aynı adı taşımış olmaları; onların mükemmel bir eğitime tâbi tutulmuş bulunmaları; hayatta muhtelif müşküller ve engellerle karşılaşmalarına, birçok ızdıraplara, belâ ve musibetlere, zulme, feci ve korkunç âkıbetlere dûçar olmalarına rağmen, sonunda umûmiyetle başarıya ulaşmalarıdır. Bu husûs elde mevcud bütün *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ'larda hemen hemen aynıdır; diğer kısımlar hattâ Vâmık ile Azrâ'nın şahsiyet ve hüviyetleri, mensub oldukları milletler ve yaşadıkları çevre ve memleketler bile tamamen farklı ve değişiktir. Meselâ ʿUnṣurî'nin mesnevîsinde Vâmık, Krütis adası hükümdârı Milzites'in [bk. mad. ʿUNṢURÎ], Lâmiʿî'ninkinde Çin hükümdârı Taymos'un, Coşkânî'ninkinde Sâsânî hükümdârı Flatos'un, Sulhî'ninkinde Arap hükümdarlarından birinin, Ẓahîr'inkinde Saba hükümdârı Şâh Nâşir'ın, Ḳatîlî (British museum, nr. 9037), Şarfî, Nâmî ve Muḥammed Ḥusayn-i Şîrâzî'ninkilerde Yemen hükümdârının oğludur (Muḥammed Şafîʿ, *muḳ.*, s. 125 v.d.; krş. Maḥcûb, *Suḫan*, 1347 hş., yıl 18, sayı 2, s. 137). Azrâ ise, ʿUnṣurî'nin mesnevîsinde Şamos (Samos) adasının hükümdârı Flikrat'ın, Lâmiʿî'ninkinde Gazne (Gazneyn) hükümdârının, Coşkânî'ninkinde Ḥalluḫ (Karluk) hükümdârının, Ḳadir Ḫân'ın, Sulhî'ninkinde Keşmir yöneticisi, Ẓahîr'inkinde Câbulsâ hükümdârı-Şahbâl b. Şalşâl'ın, Ḳatîlî'ninkinde Hicâz hükümdârının, Şarfî'ninkinde "Rum" kumandanlarından Suhayl'in kızı; Nâmîʿ ve Muḥammed Ḥusayn-i Şirâzî'ninkilerde de bir köylü kızıdır (M. Şafîʿ, *Muḳ.* ve *Suḫan*, göst. yer.). Anneleri ve samimî arkadaşları da en azından bu kadar farklı kişilerdir. Ayrıca sanıldığı ve iddia edildiği gibi (Hammer, Gibb ve P. Horn, *ayn. esr.*, göst. yer.; ayrıca krş. Horn, s. 177) Vâmık ve Azrâ'nın, birbirlerini rüyâda veya nakışlarda (resimlerde) görüp âşık olmaları, türlü güçlüklerden sonra başarıya ulaşıp müşterek hayat sürdürmeleri çeşitli müelliflerde değişik şekillerde anlatılmıştır (M. Şafîʿ, *ayn. esr.*, *Muḳ.*, s. 54, 77, 92-94, 101-102 105-107). ʿUnṣurî, Şarfî, Nâmî, Şîrâzî v.b.'larında Vâmık ile Azrâ şahsen birbirlerini görerek âşık olurlar (M. Şafîʿ, *ayn. esr.*, *Muḳ.*, s. 93, 101-102, 106). Lâmiʿî'ye göre Azrâ, Vâmık'ın ününü duyarak ona âşık olur ve resmini Vâmık'a ulaştırmak sûretiyle de onu kendisine âşık etmeyi sağlar (Paris nüshası, varak 22b-23a). Sulhî, Kaşmîrî, Katilî, Nâmî, Şîrâzî v.b.'de Vâmık ile Azrâ'ya nikâh merâsiminden önce, yahut evlendikten hemen sonra değişik sebeplerle ya muradlarına ermeden, veya mutluluğu tatmadan ard arda ölürler (M. Şafîʿ, *Muḳ.*, s. 54, 77, 92-94, 101, 105, 107). Mutlulukla son bulan *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ'lar dahî, başladığı ve bittiği yer itibârıyle farklı olduğu gibi, bunlarda birleşmeleri planlanan kahramanlarla birlikte mutluluğa eren ikinci sınıf kahraman çiftlerin sayısı da farklılık arzeder. ʿUnṣurî'ninkinde Vâmık ile Azrâ'nın dışında başka kaç çiftin nikâhlandığı, mesnevînin tamamı elde mevcut olmadığı için, bilinemiyorsa da, Lâmiʿî'ninkinde Vâmık ile Azrâ'nın dışında 4 çift Tûs şehrinde (Lâmiʿî, varak 121b-122a); Ẓahîr'inkinde Vâmık ile Azrâ'dan gayrı 2 çift Câbalsâ'da muradına erer (krş. Maḥcûb, *Suḫan*, devre, XVIII, sayı 2, s.140 v.d.).

ʿUnṣurî'den başka çeşitli ırka mensup kimseler, farklı dillerde ve muhtelif devirlerde bu mevzû üzerine eğilmiş; Sahl b. Hârûn ve al-Bîrûnî'ninki dâhil tercüme ve telif olarak 25'ten fazla "*Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ" meydana getirilmiştir. Bunlardan ʿUnṣurî'ninkine en yakın olanı, hiç şüphesiz al-Bîrûnî (ölm. 440=1050)'ninki ile Faşih-i Curcânî (ölm. 441=1051, Gulâm Ḥusayn-i Yûsûfî, *Taʿlîḳāt-ı Ḳābûsnāma*, Tahran, 1345 hş., s. 332; veya hayatta olduğu kesin sanılan tarih 441-462=1049-1069, bk. *Taẕkirat al-Şuʿarāʾ*, s. 78)'nin *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ'sıdır. Davlat-Şâh, Faşihî'nin, *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ hikâyesini tam bir mahâretle nazmettiği bu mesnevînin eski ve parça parça olmuş birkaç yaprağını elde ettiğini, diğer kısmını ele geçirmek için ömür boyunca arayıp durduğunu, fakat muvaffak olamadığını ve ezberinde kalan aşağıdaki beytini yazdığını kaydeder:

Çi farruh vucûdî ki himmataş
Ba mîrad ba Pā-yî vali niʿmataş

(Davlat-Şâh, s. 78 v.d.; M. Şafîʿ, *muḳ.*, s. 8,30). ʿUnṣurî'nin mesnevîsi gibi *Şehnâme* vezninde kaleme alınan bu mesnevî hakkında da kâfi bilgimiz yoktur. Bu da çok erkenden kaybolmuş ve eğer muhtelif kaynaklarda ʿUnṣurî'nin *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ'sından olduğu söylenen beyitler arasında gerçekten Faşihî'ninkine âit olanı yoksa, onun sâdece yukarıdaki beyti günümüze kadar gelmiştir. Türkistan'ın Farḫâr şehrinden olan (Davlat-Şâh, *Taẕkirat al-Şuʿarāʾ*, s. 79 v.d.) ve Şemseddin Sâmî'nin belirttiğine göre (*Ḳāmūs al-aʿlām*, V, 3380; VI, 4672) Amîr Kaykâvûs devrinde yaşayan Türk asıllı Amîr Farḫârî de bir *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ nazmetmiş, fakat ne yazık ki bu da günümüze kadar gelememiştir (krş. M. Şafîʿ, *Muḳ.*, s. 8, 31).

Manzum ve mensur olarak kaleme alınan bu mesnevîlerden al-Bîrûnî'ninki ve muhtemelen Sahl b. Hârûn'unki (yk.bk.) Arapça; ʿUnṣurî, Faṣîḥî, Farḫârî, Ḳatîlî-yi Buḫârāʾî, Zamîrî Kemâl al-Dîn (veya Camâl al-Dîn) Ḥusayn-i Işfahânî (ölm. 973=1566), Ḳısmatî Muḥammed ʿAlî Astarâbâdî, Ḫâca Şuʿayb-i Cöşkânî, Şulḥî Şeyḫ Yaʿḳûb Şarfî-yi Kaşmîrî (ölm. 1003=1594/1595), Irâdat-Ḫân Vâzıḥ (ölm. 1129=1716), Nâmî Mîrza Muḥammed Şâdiḳ al-Mûsavî (ölm. 1204=1790), Aşîrî (bk. Süleymaniye, Fâtih, ktb., nr. 4141), Hâcî Muḥammed Ḥusayn-i Şîrâzî, Navʿi-yi Ḫabûşânî ve Ẓahîr'inkiler ile kimler tarafından yazıldıkları henüz bilinemeyen ve Nâmî ile Cöşkânî'nin *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ'larının tercümesi oldukları tahmin edilen (krş. Blochet, *Catalogue de manuscrits persans*, s. 75, nr. 2120) diğer iki mensur mesnevî Farsça olup (M. Şafîʿ, s. 37-47; *Kaşf al-Ẓunūn*, II, 1999: Maḥcûb, *Suḫan*, devre XVIII, 2, s. 131-137); Lâmiʿî Çelebi (ölm. 938=1531), Bihişti Sinân b. Sulayman Çelebî (ölm. 985=1577: eseri için bk. Fatih kütüp. nr. 4148), Kalkandelenli Muʿîdî (ölm. 974=1566), Manisalı Câmiʿî (XV. asır, Fatih kütüp. nr. 4142), Havâʾî Bursalı Mustafa Efendi (ölm. 1017=1608), Havâʾî veya Kuburî-zâde İstanbullu Abdurrahman Efendi (ölm. 1121=1709)'ninkiler Türkçedir (Bursalı Tâhir, *Osmanlı müellifleri*, İstanbul, 1333-1342, II, 96 v.d., 410, 488 v.d., 493; krş. Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı tarihi*, TTK, Ankara, 1973, I, 134: M. Şafîʿ, *Muḳ.*, s. 35-37). Sayf al-Dîn Âḫûnd Sayf'inki ise, yer yer Farsça ibâreleri hâvi olmakla birlikte Keşmir dilinde yazılmıştır (M. Şafîʿ, *Muḳ.*, s. 47; krş. M. Caʿfar Maḥcûb, *ayn. esr.*, göst. yer.). Ayrıca Nâcî M. Ḥusayn-i Şîrâzî'nin mesnevîsinin, Muʿîn al-Dîn adında biri tarafından 1256 (1840)'da Peştu'ya yapılan bir tercümesi mevcuttur (Aslı British Museum, Rieu, 721, tercümesi aynı kütüphanede 2877; krş. Şafîʿ, *Muḳ.*, s. 46 v.d.). M. Şafîʿ ve onun görüşlerini aynen alan M. Caʿfar Maḥcûb kaynak göstermeden Sûfî-zâda Burûsa'nın Murad II. adına bir *Vāmiḳ u ʿAẕrā*ʾ yazdığını, ayrıca Ḥamzavî veya Camâlî'nin de bu isimde bir mesnevîsi olduğunu zikretmekte iseler de (M. Şafîʿ, *ayn. esr.*, *Muḳ.*, s, 37; *Suḫan*, göst. yer.), bu husûsun şüphe ile karşılanması gerekir. Zîrâ *Osmanlı müellifleri* (II, kısım 1, s. 74, 120 v.d., 123)'nde Sûfî-zâda Burûsa veya Bu-

rusāvī isminde bir zâta rastlanmamakta ve bilinen üç Cemalî ile bir Hamzavî'nin de "*Vāmiḳ u ʿAẕrā*" adlı mesnevîleri olduğu kaydedilmemektedir. Bundan başka M. Şafîʿ, *Kaşf al-ẓunūn*'un 1310 İstanbul tab'ına (II, 627) atıfta bulunarak Kanunî'nin, Lâmi'î tarafından nazmedilen *Vāmiḳ u ʿAẕrā*'nın tekrar Farsça'ya tercüme edilmesini istediğini ve bu işi Ḳāżī Ḳādirî Çelebi'ye verdiğini ileri sürmekte ve Muḥammed Caʿfar Maḥcūb da aynı görüşü paylaşmaktadır ki, bu, *Kaşf al-ẓunūn*'da yer alan Türkçe ibârenin yanlış anlaşılmasından ileri gelen bir hatâ olmalıdır. Zîrâ bu ibârede Kazasker (Ḳāżî) Ḳādirî Çelebi'nin Lâmi'î'ye âit *Vāmiḳ u ʿAẕrā*'nın mütercimi olarak vazifelendirildiğini değil, Lâmi'î'ye verilen *Vāmiḳ u ʿAẕrā*'yı yazma emrinin yerine getirilmesi husûsunda murakıp olarak vazifelendirildiğini îfâde etmektedir. Yukarıda sıralanan *Vāmiḳ u ʿAẕrā*'lardan bâzılarının sâdece ismi günümüze kadar gelmiş, bâzıları el yazması hâlinde muhtelif kütüphânelerde muhâfaza edilmiş (M. Şafîʿ, *muḳ.*, s. 36-47, 51, 70) ve Şeyḫ Yaʿḳūb Şarfi-yi Kaşmîrî'ninki 1889'da Laknav'da, Hācī Muḥammed Ḥusayn-i Şîrāzî'ninki 1324'te Şîraz'da, Navʿi-yi Ḫabūşānî'ninki Hindistan'da, Zahir'inki de 1337 hş. de Tahran'da basılmıştır.

Görüldüğü üzere *Vāmiḳ u ʿAẕrā*'yı yazan ediplerin sayısı epey kabarıktır. Tamamı günümüze kadar gelemiyen *Vāmiḳ u ʿAẕrā* mesnevîlerinin hepsi hakkında kesin bir hüküm vermenin doğru olmayacağı aşikârdır. Ancak, mevcut olanlarının bir kısmı ile dahî; yazıldığı her dilde husûsiyle Farsça'da varlığını ve edebî değerini kabûl ettirmiş, [bk. mad. ʿUNṢURÎ], *Veys u Râmîn*'den ve Nizâmî'nin *Hamse*'sinden çok önce kaleme alınmış olması ve asırlar boyunca birçok şâir ve edîbe mevzû teşkil etmesi itibâriyle Şark'ta ve bilhassa İran edebiyatında kendine has yeri almıştır. Muahhar *Vāmiḳ u ʿAẕrā*'larda hikâyenin şarklılaşmasında, efsânevî unsurların ona fazlaca sızmasında, mefhum ve mazmunların kullanılmasında *Şehnâme*'nin te'siri inkâr edilemezse de (Muḥammed Riyāz, *Taʾşīr-i Şāhnâma dar Vāmiḳ u ʿAẕrā-yi ʿUnṣurî*, *Hilāl*, 1348 hş., c. 17, sayı 7, 14-20; krş; P. Nātil Ḫānlarī, *Vāmiḳ u ʿAẕrā-yi ʿUnṣurî va Şāhnāmā-i Firdovsî*, *Suḫan*, 1350 hş., devre XXI, sayı 5, s. 433-441); bu te'siri, aynen ʿUnṣurî'nin *Vāmiḳ u ʿAẕrā*'sına teşmil etmek, ancak bir zorlamanın mahsûlü olabilir.

Bibliyografya: Metinde geçenlerden başka bk. ʿAbd al-Raʾūf Fikrî Sālçūḳî, *Vāmiḳ u ʿAẕrā-yi ʿUnṣurî* (Çāp-ı Muḥammed Şafîʿ) Aryānā, 1947 hş., 2. sayı 2, s. 5-14, 32; E. G. Browne, *Literary History of Persia* (Cambridge, 1951), I, 347; II, 275 v.d.; H. Ritter, *Oriens*, 1948, I, 134 v.dd.; J. von Hammer, *Vamiḳ und Asra*, d.i. *des Gluhende und die Bluhende, das älteste Persische romantische Gedicht*, Wien, 1833; Muḥammed ʿAlî-Ḫān Tarbiyat, *Vāmiḳ u ʿAẕrā*, *Macalla-i yaġmā*, 2. yıl, s. 528-531; Muḥammed Şafîʿ Mavlavî, *Vāmiḳ u ʿAẕrā-yi ʿUnṣurî, muḳaddima ba zabān-ı Urdū*, Pencap Üniversitesi, 1965, s. 1-70; Lâmi'î'nin *Vāmiḳ u ʿAẕrā*'sına âit metinde geçmeyen bâzı nüshaları, Süleymaniye, Kadızâde Mehmed Kütüp. nr. 418; İzmir, nr. 625; Çelebi Abdullah, nr. 286: Bayezid Devlet kütüp., nr. 5410: Üniversite kütüp., TY, nr. 1181, 9287; Bursa Haraççızâde kütüp., nr. 967 (T.).

(CL. HUART.)

[Bu madde NAZİF ŞAHİNOĞLU tarafından tâdil ve tevsî edilmiştir.]

VAN, Türkiye'nin cenûb-i şarkîsinde bulunan bir vilâyet merkezi. Van Gölü ile çevresini içine alan mıntıka, etrafındaki yüksek dağlarla birlikte, Türkiye'nin en yüksek kısmını teşkîl eder. Bu mıntıkada yer şekilleri bakımından bir birlik olmayıp, Van Gölü'nün cenûbunda bulunan kıvrımlı dağ sıraları, gölün şimâl ve garbında yerlerini, cenûb-i garbî — şimâl-i şarkî istikametinde sıralanan genç volkan konilerine bırakır.

İrtifâm fazlalığı yanında, şiddetli kara ikliminin hüküm sürmesi, Van mıntıkasında, sene içinde birbirinden farklı iki beşerî faâliyete zemin hazırlamıştır. Kışları karın uzun müddet yerde kalması, tarla ve bahçe zirâatinin tâtiline ve hayvanların barınaklara çekilmesine yol açmaktadır. Havaların ısınması ile birlikte zirâat hayatı canlanmakta, tarlaların büyük bir kısmında kuru zirâat usûlleri ile hububat yetiştirilmektedir. Büyük vâdilerin tabanında ve kıyısındaki sulanabilen ovalarda bahçe zirâati yapılmaktadır. Bu havâlideki yerleşme yerleri de, ovalık sâhalarda toplanmaktadır.

Van Gölü çevresindeki arâzi, yapı ve yer şekilleri bakımından birbirinden farklı kısımlara ayrılabilir. Gölün cenûbunda, Bitlis'ten Gürpınar'a kadar uzayan ve "Bitlis masifi" denilen eski kütle, çeşitli metamorfik şistler, kalkşistler ve bâzı yerlerde kalın kristalize kalker tabakaları ve gnaysları ihtivâ eder. Bitlis masifinde, ince ve kalın tabakalı, yapraklı, az veya çok billurlu, sileksli ve marnlı kalkerlere tesâdüf edilir. Kalkerlerin kalınlaştığı bâzı yerlerde karstik şekiller de müşâhede edilmektedir. Bunlardan en mühimmi, Göllü polyesidir. Bitlis eski kütlesi, Üçüncü Zaman'daki tektonik hareketlere kalıp vazifesi görmüştür. Bitlis eski kütlesi, Alpin hareketlerle kırılmış ve yükselmiştir. Van bölgesinin cenûbundaki bu sıradağlar, umûmiyetle 3.000 metrenin üstünde olup, Van Gölü'ne çok dik meyilli yamaçlarla inmektedir. Bu kesimde Van Gölü havzası da çok dar bir şeride inhisar etmektedir. Dik ve dar vâdilerin gölün suları ile istilâ edilen kısımları, kıyı çizgisinin çok girintili çıkıntılı olmasına sebep olmuştur.

Van Gölü ile İran hududu arasında kalan kısımda, umûmiyetle Mezozoik (İkinci Zaman) ile Tersiyer (Üçüncü Zaman) arâzisi hâkimdir. Burada kretase flişleri ile Eosen kalkerleri geniş yer kaplamaktadır. Şiddetle kıvrılan ve bâzı kısımlarında kırılmış olan Mezozoik ve Tersiyer arâzisi, Üçüncü Zaman'ın sonlarına doğru tesviye edilmiş, fakat Dördüncü Zaman'da derin vâdilerle yarılmıştır. Arâzi meyli şarktan garba doğru olup, İran sınırı yakınlarında 2.500 metreyi geçen irtifâ, göl kıyılarında 2.200-2.400 metreler arasındadır. Erek dağı (3.250 m.), Kûh dağı (2.850 m.) Kazan dağı (2.890 m.) ve Irgat dağı (2.750 m.), başlıca yüksek kısımları teşkîl eder. Şarktan Van Gölü kıyılarına doğru tedricen alçalan yaylalar arasında Erçek, Hoşab, Van, Başkale, Havasor ve Gevar havzaları yer almaktadır. Başta Van ovası olmak üzere, geniş Hoşab suyu vâdisi, Çuh gediği, Özalp ovası yerleşmeye ve zirâat yapılabilmesine elverişli sâhalardır.

Van Gölü şimâlinin topoğrafyası, gölün cenup ve şarkındakinden farklı olup, burada cenûb-i garbî — şimâl-i şarkî istikametinde kırıklar boyunca bir çizgi üzerinde teşekkül etmiş Nemrut dağı (3.050 m.), Süphan dağı (4.434 m.), Aladağ (3.255 m.), Tendürek (3.312 m.) ve daha uzakta Ağrı dağı (5.165 m.) gibi yüksek ve yeni volkan konileri bulunur. Bu volkanlardan (Nemrut ve Tendürek gibi) bâzılarında sıcak gazlar çıkmakta ve sıcak su kaynakları bulunmaktadır. Mıntıkadaki yeni indifâlardan biri, Afich ve Frödin gibi bâzı araştırıcılara göre, 1441'de Nemrut dağının yarılarak kızgın lâvlar ve gazlar çıkarması şeklinde tezâhür etmiştir. Van mıntıkasındaki volkanik arâzinin hemen her yerinde, Dördüncü Zaman indifâlarına âit koni ve lâv akıntılarının tâze şekilleri görülür. Neojen sonlarından itibâren, Van bölgesi ve çevresinde, epirojenik hareketlerin sebep olduğu yükselmeler ve parçalanmalar, Van ve Muş havzalarının teşekkülüne yol açmıştır. Ancak, Van havzası, başlangıçta sularını Muş havzasına boşaltırken, indifâlar netîcesinde Nemrut volkanından çıkan lâvlar Bitlis çayı vâdisi boyunca cenûba doğru takriben 60 km. kadar akarak her iki havzayı birbirinden ayırmıştır. Böylece Van depresyonu kapalı havza durumunu almış ve çevreden gelen suların birikmesi ile Van Gölü teşekkül etmiştir. Van Gölü, şimâl-i şarkî istikametinde Bendimâhî vâdisine, cenûb-i garbîde ise Hoşab suyu vâdisine doğru yayılır. Bu büyük vâdiler, Murat nehrinin eski tâbileri idiler. Şimâl ve şark kıyıları nisbeten sığ olan gölün en derin kısımları Tatvan açıklarında olup, iki sene önce 451 m.'lik bir derinlik tesbit edilmiştir. Gölün bugün kapladığı sâha, 3.675 km² olup, en uzun yeri Tatvan ile Bendimâhî çayı arasında takriben 125 km. dir.

Gölün bugünkü seviyesi denizden 1.646 m. yüksekliktedir. Kıyısının bâzı yerlerinde farklı irtifâda taraçalar görülmektedir. Yaptığımız ölçmelere göre, bunların yükseklikleri 12-15 m., 25-30 m., 45-50 metre kadardır. Böylece Dördüncü Zaman'da buzul ve buzul-arası devrelerde bu kapalı havzanın da hidrolojik bilançosunda değişiklikler olmuş, bâzı devrelerde yağış artmış ve buharlaşma azalmış, netîcede gölün su seviyesi yükselmiş ve Van kapalı havzası tabanında toplanan su kütlesinin miktarı ve gölün derinliği artmıştır. Van Gölü havzası, meydana gelişinden beri, dışarı akışı olmayan kapalı bir havza durumunu muhâfaza etmiştir. Van Gölü'nün sularında, %42,3 mutfak tuzu ve %34 nisbetinde soda, az miktarda da sodyum sülfat, potasyum sülfat ve mağnezyum karbonat bulunmaktadır.

Mıntıkada şiddetli bir kara iklimi hüküm sürmekte olup, tesbit edilen en düşük suhûnet Van'da -28.7, Tatvan'da -17.6, Ahlat'ta -18.4 ve Bitlis'te -19 derece; en yüksek sıcaklık ise, Van'da 37.5, Tatvan'da 34.2, Ahlat'ta 32.5 ve Bitlis'te 36.8 derecedir. Senelik sıcaklık farklarının fazlalığı, mıntıkada kara ikliminin hâkim olduğunu göstermektedir.

Senelik ortalama suhûnet Van ve Tatvan'da 8.8, Ahlat'ta 9.4 derecedir. Aylık ortalama suhûnet bakımından en soğuk ay ocak olup, Van'da -3.6, Tatvan'da -3.8, Ahlat'ta -1.6 derecedir. Aylık sıcaklık ortalamaları nisan sonuna kadar 10 derecenin altında kalmakta ve haziranda hemen bütün merkezlerde 15 derecenin üstüne çıkmaktadır. Temmuz ve ağustos aylarında ortalama aylık suhûnetler mıntıkada 20 derecenin üstündedir (temmuzdaki sıcaklık Van'da 22°, Tatvan'da 21.2° 'dir). Aylık ortalama suhûnet eylûl ayında 16-17 derece civârında olup teşrin II.'den itibâren 5 derecenin altına inmektedir. Donlu geçen günlerin ortalaması ise Ahlat'ta 109, Van 132 'dir.

Van mıntıkasında yağışlar, umûmiyetle azdır (yıllık yağış miktarı, Van'da 384 mm, Tatvan'da 771.9 mm, Ahlat'ta 578.6 mm'dir). Yağış âzamîsi, kış ve bahara (en yağışlı ay kânun II. olup değerler, Van'da 41.9, Tatvan'da 109.2, Ahlat'ta 64.1 mm); asgarîsi yaza rastlar (değerler: ağustosta Van'da 2.9, Tatvan'da 2.6, Ahlat'ta 4 mm). Mıntıkada yağışlar umûmiyetle şiddetlidir.

Van'da günlük en fazla yağış 38.5 mm. olup, bu nisbet senelik ortalama yağışın 1/10'i kadardır.

Hazirana kadar kar yağışlarının görüldüğü mıntıkada (senelik ortalama kar yağışlı gün sayısı Van'da 37.7 gün, Tatvan'da 34.1 gün ve Ahlat'ta 27.8 gün; aylara göre, Van'da, teşrin I. de 0.2, teşrin II. de 1.4, kânun I. de 6.6, kânun II. de 7.8, şubatta 8.4, martta 8.3, nisanda 1.8 ve mayıs ayında 0.2 gün) ortalama karla örtülü gün sayısı oldukça yüksektir (ortalama senelik karla örtülü gün sayısı Van'da 79, Tatvan'da 98.3 ve Ahlat'ta 73.5). Mıntıkada, kânun I'un yarısında, kânun II'un 2/3'sinde ve şubatın tamamında kar örtüsü yerden kalkmamaktadır. Anlaşılacağı gibi, zirâate elverişli devrenin son derece kısa olduğu Van mıntıkasında, toprağın işlen-

mesi, sürülmesi, çapalanması, sulanması ve hasadın sür'atle tamamlanması gerekmektedir.

Senenin birbirinden kat'î şekilde farklı iki devreye ayrıldığı mıntıkada, suhûnetin sıfırın altına indiği ve toprağın karla örtüldüğü şiddetli kışlarda bütün tarla işleri durur, hayvanların ot ve yem ihtiyaçları güç karşılanır. zirâat hayatı âdeta inkıtâa uğrar ve yazın görülen canlılık, yerini sönüklük ve durgunluğa bırakır.

Van mıntıkasında nüfus umûmiyetle vâdi tabanlarında ve havzalarda toplanmıştır. Hububat zirâatinin 1.850-1.900 metre irtifâda sona ermesi, köylerin havza yamaçlarının daha yüksek kısımlarında kurulmasını engellemektedir. Dağlık ve yüksek alanların geniş yer kapladığı bu bölgede zirâat yapılabilecek sâhaların çok dar ve parçalı olması, yerleşmelerin birbirinden uzak ve küçük cüzler hâlinde bulunmasına yol açmıştır. Nisbeten kalabalık yerleşmelere, göl kenarındaki ovalarda ve göle dökülen suların aktığı vâdilerde tesâdüf edilmektedir. Bu küçük ovalar, mühim yollar üzerinde bulunduğu ve zirâate elverişli olduğu için çok eski zamanlardan beri iskân edilmişlerdir. Van mıntıkasında herbiri yüksek dağlar ve vâdilerle derin bir şekilde parçalanmış yaylaların arasındaki ovalar, şehir ve köylerin bulunduğu, zirâate elverişli sâhalardır. Ovalarda bâzan sulama yoluyla zirâat yapılmaktadır. Van mıntıkasında geniş ovalara, daha çok gölün şark ve şimâl taraflarında rastlanmakta olup, bunların en mühimleri Van, Muradiye-Çaldıran, Havasur, Erciş, Zîlân ovalarıdır. Çeşitli irtifâlardaki bu ovalar, bâzı yerde birbiri ardınca sıralanmıştır. Ovaları, derin vâdiler birbirine bağlar. Van ovası, garptan şarka Erçek gölü ve Özalp ovası ile bir sıra teşkil ettiği gibi, Muradiye ve Çaldıran ovaları da, bir akarsu ile birbirine bağlanmıştır. Aynı şekilde, Ahlat ve Âdilcevaz da, şimâle doğru bâzı küçük göller ve ovalarla, Malazgirt ovasına ve Murat nehrine bağlanır.

Van vilâyetinin nüfûsu, 1927'de 75.329 iken, 1935'te Hakkâri ile birlikte 143.437'ye çıkmıştır. 1940 senesinde Hakkâri, Van'dan ayrı bir vilâyet olduğundan, Van vilâyeti nüfûsu 112.975'e düşmüştür. Bu sayı 1945'te 127.858 (1940'a göre artış nisbeti %13), 1950'de 115.944 (%29), 1955'te 175.250 (%55), 1960'ta 211.034 (%86), 1965'te 266.840 (%136), 1970'te 325.763 (%188), 1975'te ise 386.314 (%241)'ü bulmuştur. Buna göre 1940'a nisbetle 1975'teki artış Türkiye ortalamasının üzerinde, 2,5 misli olmuştur. Vilâyetin en kalabalık yeri, merkez ilçesi olup kazâ nüfûsunun yekûnu 1927'de 22.513, 1935'te 32.348, 1940'ta 28.186, 1945'te 32.606, 1950'de ise 34.710, 1955'te 41.916'ya, 1960'ta 51.445'e, 1965'te 66.104'e, 1970'te 88.254'e ve 1975'te 107.774'e ulaşmış bulunmaktadır. Vilâyet dâhilinde 1975 sayımına göre, nüfûsu 50.000'i geçen iki ilçeden Erciş'in nüfûs yekûnu 61.308; Muradiye'ninki ise 51.677 dir. En az nüfûsa sâhip Çatak ilçesinin nüfûs yekûnu 1940'ta 6.261, 1960'ta 12.184, 1970'te 16.415 olup, bu rakam 1975'te 20.126'yı bulmuştur.

Van vilâyeti dâhilinde köylerde yaşayanların yekûnu 1935 (120.015)'ten, 1975 (240.484) senesine kadar (— 1940'ta Hakkâri'nin Van vilâyetinden ayrılmış olmasına rağmen-, 150.469 kişi artmıştır. 1935 senesinde köylerde yaşayanları 100 olarak kabûl ederek nüfus artış hızı ifâde edilmek istenir ise, şu husus ortaya çıkmaktadır: Hakkâri ilinin Van ilinden ayrılması netîcesinde Van ilinde 1940 senesinde köylerde yaşıyanların nüfûsu bir miktar azalmış ve bu sayım senesinde Van ili kır nüfûsu ancak 1935'tekinin % 74'ünü bulmuştu. 1950 senesinde Van ilinde köylerde oturanlar 1935 senesindekinden % 18 daha fazla olmuş, bu nisbet 1960'ta %40'a, 1965'te %71'e, 1970'te % 97,9 ve 1975'te % 115,3'e ulaşmış bulunmaktadır.

Buna mukabil şehir nüfûsundaki artışlar, önce durgunluk göstermiş; 1935'e göre, 1945 senesinde şehir nüfûsu yekûnunun artış hızı % 15, 1950'de % 11 iken, 1955 senesinden sonra sür'atle artış kaydedilmiştir. 1955 senesinde şehir nüfûsunun artış hızı %43, 1960'ta %83, 1965'te %159, 1970'te % 277 ve 1975'te % 395'e yükselmiştir. 1975 senesinde kır nüfûsu artışının %115,3 olmasına karşılık, şehirli nüfûs artışı % 395 nisbetindedir. Böylece Van mıntıkasında da bütün Türkiye'de olduğu gibi son senelerde şehirlere büyük ölçüde akın başlamış ve şehirlerde yaşayanların miktarlarında hızlı artışlar kaydedilmiştir. 1935 senesinde köylerde yaşayanlar, şehirlerde yaşayanlardan 5 misli fazla iken, bu nisbet 1975'te 2.3 misline, yâni yarıdan daha az bir nisbete inmiştir.

Van vilâyetinde 1935 senesinde şehirlerde yaşayanların yekûnu 23.419 idi. Bu nüfûs 1940 senesinde (23.252) hemen hiç değişmemiştir. Şehirli nüfûsunun artışı, 1945'te 26.932, 1950'de 26.155, 1955'te 33.469, 1960'ta 42.881, 1965'te 60.686, 1970'te 88.227 ve 1975'te 115.830'a yükselmiştir. Şüphesiz Van mıntıkasında şehirli nüfûsu içinde en büyük hisse, Van şehrinindir.

Van şehrinin nüfûsu, 1927 senesinde 6.980, 1935 senesinde 9.362, 1940 senesinde 11.785, 1945 senesinde 14.266, 1950 senesinde 13.664, 1955 senesinde 17.254, 1960 senesinde 22.043, 1965 senesinde 31.431, 1970 senesinde 46.751 ve 1975 nüfus sayımında 63.663'e yükselmiştir. Nüfus itibariyle Van'dan sonra gelen şehirlerin başlıcaları, Erciş (1975'te nüfûsu 22.351), Başkale (8.558), Muradiye (6.334), Gevaş (6.333) ve Özalp (4.188)'tir. 1975 sayımına göre, Van mıntıkasında nüfus yoğunluğu (20), Türkiye ortalamasının (52) çok altında bulunmaktadır. Suyun bulunabildiği ve zirâate elverişli yerlerde kurulan mıntıka köyleri, umûmiyetle az nüfuslu ve küçük kır yerleşmeleri

hâlindedir. Mevcut 566 köyden sâdece 6 tanesinin nüfûsu 2.000'den fazladır; 1.000'den fazla nüfuslu köyler 29 kadardır, 500 kişiden az nüfuslu yerlerin sayısı ise, 362'dir. Yerleşme sâhalarında meskenler, umûmiyetle taş malzeme kullanılarak inşâ edilmekte, soğuklardan daha iyi korunmak için duvarların bâzı yerleri bâzan toprak içinde kalmaktadır. Köy evlerinin kalın toprak kaplı damlarının olması, depremlerde büyük ölçüde can ve mal kaybına sebep olmaktadır.

Van mıntıkasında iktisâdî hayatın esâsını zirâat teşkil edip, tarla ve bağ-bahçe zirâati yanında, hayvan yetiştiriciliği de ehemmiyet taşımaktadır. Şiddetli kara iklimi topraktan faydalanmaya te'sir etmiş, zirâî faâliyetlerin mahdud zaman ve mahsûllere inhisar etmesine yol açmıştır. Orman tahribi ve aşırı otlatma netîcesinde toprak erezyonu artmıştır. Havza ve vâdi tabanlarında çeşitli sebze ve meyveler yetiştirilmektedir. Göl kıyısındaki büyük ovalarda, eski çağlardan beri kanallar inşâ olunarak sulama yapılmıştır. Urartular, bâzı derelerin yataklarında sedler inşâ ederek, meyilli kanallarla ovaları sulamışlardır. Van yakınında Urartu kıralı Mennas tarafından yaptırılan kanalın bâzı kısımları bugün bile mevcuttur.

Sulama yapılabilen ovalarda yoğun zirâat faâliyetleri göze çarpmakta olup, bahçelerde, çeşitli sebzeler ile ceviz, elma, kayısı, kiraz ve vişne yetiştirilmektedir. Sulanabilen ovaların dışında, başta buğday olmak üzere çeşitli hububat zirâati yapılır. 1977 senesinde Van ilinde, 105.001 hektar arâzi hububata, 1.060 hektar bakliyata, 2.421 hektar sanâyi bitkilerine tahsis edilmiştir. En geniş yeri kaplayan buğdayı, küçük miktarda olmak üzere çavdar tâkip eder. Hayvancılığa elverişli olan vilâyetin 1977 senesinde, küçük ve büyük baş hayvanları 3.035.182'yi bulmakta idi. Bunlar içinde koyun (2.404.400) başta gelir. Kıl keçisi (260.700) ve inek (147.930) daha az miktarda yetiştirilir. Türkiye'nin en büyük gölüne, etrafında birçok yüksek dağlara ve tarih hazinelerine sâhip olması Van mıntıkasını turizm bakımından cazip bir merkez hâline getirmektedir.

Bibliyografya: H. Abich, *Geologische Forschungen in den kaukasischen Ländern -II. Geologie des armenischen Hochlandes. I. Westhälfte* (Viyana, 1882); A. Ardel, *Van Gölü bölgesinin coğrafyası, Beşinci Üniversite Haftası* (İstanbul, 1945), s. 91-112; ayn. mll., *Van Gölü, Beşinci Üniversite Haftası* (*Van, 1944*), İstanbul, 1945, s. 205-215; O. Belli, *Urartular çağında Van bölgesi yol şebekesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde neşredilmemiş Doktora tezi (İstanbul, 1977); O. Blau, *Vom Urumia-See nach dem Van-See, Petermanns Mitteilungen* (Gotha, 1863), s. 201-210; H. Bobek, *Forschungen im Zentralkurdischen Hochgebirge zwichen Van und Urmia-See, Petermanns Geographische Mitteilungen* (Gotha, 1938), s. 152-162 ve 215-228; P. H. Davis, *Lake Van and Turkish Kurdistan, The Geographical Journal* (1956), s. 156-166; E. T. Degens ve F. Kurtman, *The Geology of Lake Van*, Maden Tetkik ve Arama Enstitüsü yayınları (Ankara, 1978), nr. 169; B. Dickson, *Journeys in Kurdistan, The Geographical Journal* (Londra, 1910), s. 357, 379: S. Erinç, *Doğu Anadolu coğrafyası* (İstanbul, 1953); A. Erzen, *Eastern Anatolia and Urartians* (İstanbul, 1979); J. Frödin, *La morphologie de la Turquie Sud -Est, Geografiska Annaller*, 1937, XIX, sayı 1-2, s. 1-29; R. İzbırak, *Cilo dağı ve Hakkâri ile Van gölü çevresinde coğrafya araştırmaları*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları (İstanbul, 1951), nr. 67; A. M. Mansel, *Urartu tarihi ve medeniyeti, Beşinci Üniversite Haftası* (*Van, 1944*), İstanbul, 1945, s. 113-139; M. K. Mason, *Central Kurdistan, The Geographical Journal* (Londra, 1919), s. 329-347; F. R. Maunsell, *Kurdistan, The geographical Journal* (Londra, 1894), ayn .mll., *Central Kurdistan, The Geographical Journal* (1901), sayı 2, s. 121, 144; H. Mazzetti, *Zur Geographie von Kurdistan, Petermanns Mitteilungen* (Gotha, 1912), s. 133-137; H. N. Pamir, *Van bölgesinin Jeolojisi, Beşinci Üniversite Haftası* (*Van, 1944*), İstanbul, 1945, s. 39-49; H. Saraçoğlu, *Doğu Anadolu* (İstanbul, 1956); C. Tukin, *Van bölgesi ve tarihi kaynakları, Beşinci Üniversite Haftası* (*Van, 1944*), İstanbul, 1945, s. 253-273; R. Tulus, *Van gölü suyunun tahlili, İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Dergisi* (İstanbul, 1944), IX, nr. 1, seri A; H. Winz, *Zur Kulturgeographie des Vanseegebieter, Erdkunde* (Berlin, 1939), s. 184-201.

(SÜHA GÖNEY.)

Tarih. Buradaki en eski yerleşme sâhası, mıntıkanın eski hâkimleri Urartular zamanına âit olup, bu devletin merkezi Tuşpa, bugünkü Van kalesinin bulunduğu mahalde idi. Toprak-Kale'nin eteğinde, şimdiki Van şehrinin kurulmuş olduğu yerde ise, diğer bir Urartu şehri olan Rusahina (Rusas şehri) bulunuyordu (Baki Öğün, *Kurze Geschichte der Ausgrabungen in Van und die Türkischen Versuchsgrabungen auf dem Toprak-kale 1959, ZDMG*, 1961, III, 262). M. ö. IX. asrın son çeyreğinde Urartu kıralı Sarduri'nin oğlu İşpuini zamanında, Tuşpa'da, birçok mâbedler, bir kale ve pek çok sayıda binâ yapıldığı, gerek Urartu kitâbelerinden, gerek Asur yıllıklarından öğrenilmektedir (Boris B. Pjotrowski, *Urartu*, trc. ve nşr. Gerhard Doerfer, Münih, 1980, s. 59). Urartuların bu mıntıkaya Biani ülkesi adını verdikleri bilinmekte ise de (*ayn. esr.*, s.56), Van isminin nereden geldiği henüz çözülememiştir. Evliyâ Çelebi (*Seyahatnâme*, IV, 161)'nin, kaledeki bir mâbed (vank)'den

dolayı İskender'in şehre "Van" adını verdiği şeklindeki rivâyeti inandırıcı görünmüyor.

İslâm fetihleri hakkındaki Arapça kaynaklarda, Van ismi geçmez: Van Gölü, Araplar tarafından, umûmiyetle gölün şimâl kıyısındaki Erciş ve Ahlat'a göre adlandırılmıştır. Yalnız İbn Havkal (s. 250), Artsruni hânedânından, Zavazān, Van ve Vusṭān hâkimi İbn Dayrānî'den bahseder. Yâḳūt (IV, 895), Van kalesinden bahsederse de, onu Erzurum'a bağlı ve Ahlat ile Tiflis arasında gösterir.

Ermeniye vilâyetinin müslümanlar tarafından fethi sırasında (bk. mad. ERMENİYE) en mühim hâdise, Boga al-Kabîr (Bunun için bk. Hakkı Dursun Yıldız, *Abbasîler devrinde Türk kumandanları, I. Boga el-kebîr et-Türkî, Türk Kültürü Araştırmaları*, 1965, II, 195-203)'in 238 (852) senesinde, bütün Şarkî Anadolu'yu kat'ederek Büyük Zap kaynaklarındaki Albāḳ'a kadar uzandığı, oradan prens Aşot Artsruni'yi teslim olmağa mecbur ederek Sâmerrâ'ya götürdüğü seferdir. Aşot, Sâmerrâ'da idam edilmiştir. 885 senesinde, Bagrat hânedânından Aşot, önce halîfe, daha sonra da Bizans imparatoru tarafından Ermenistan kıralı tanınmış, Vaspurakan prensleri de kendisine tâbi olmuşlardı. Bunlar arasında Albāḳ bölgesinde bir kısım arâziye mîras yolu ile sâhip olan Artsruniler, en nüfuzlu olanları idi.

IX. asırda Ermeniye'de, Kaisikkh (Ḳays) adını verdikleri, Van Gölü şimâlindeki Malazgirt (Manāzkert) emîrleri ve gölün şimâl-i şarkîsinde kıyıda Bergiri ve Amiuk'taki Osmânîler (Ermenice: Uthmanikkh) gibi Arap beylikleri yerleştiler. Şarkta Vaspurakan, Azerbaycan'daki Arap vâlilerinin taarruzlarına mâruzdu. Sācid hânedânından Afşin, Van'ı ve Vusṭān'ı işgal etti ve oraya hadım kölelerini vâli olarak tâyin etti (krş. Thomas Artsruni, trc. Brosset, s. 221).

916 senesinde Sācid hânedânından Yusuf, Dvin'de Bagrat kıralı Smbat'ı astırdı (krş. Stephan Asolik, *Histoire*, III. kitap, IV.-V. fasıllar, trc. Macler, s.18-34). Bu kanlı hâdiseden biraz önce, anne tarafından Smbat'ın yeğeni olan Artsruni prensi Gagik, Yūsuf'un maiyetine girmiş ve bu hareket sâyesinde Vaspurakan'ın istiklâlini Kars ve Ani kıralı Smbat'ın haleflerine karşı iddia edebilmişti. Mokkh (bugün: Mukus) ve Andzevatsik beylikleri Artsruni kırallarına bağlı mıntıkalardı (krş. Markwart, *Südarmenien*, s. 359-382). Artsruni prensleri, İbn Miskavayh'in vekayinâmesinde, birçok defâlar zikredilmiştir. 326 (937) senesinde Deylemî Serdarı Laşkarî'nin kuvvetleri Aḳabat al-Tinnin'de Zavazān hâkimi Atom b. Curcin (Gurgen) tarafından mağlûp edildi (İbn Miskavayh, I, 402; İbn al-Aṣîr, VIII, 262). Atom, daha eski Artsruni koluna mensuptu, bu kol Hadamakert kolu tarafından ortadan kaldırıldı. 330 (940) tarihinde (*ayn. esr.*, II, 33) Azerbaycan hâkimi Daysam, Cacik b. al-Dayrānî (Gagik b. Deranik)'ye sığındı. 342 (953) senesinde (*ayn. esr.*, II, 151) İbn Dayrānî ve İbn Cacik (muhtemelen Deranik b. Gagik), Daysam'i, Muzafferîlerden Marzubān'a teslim ettiler. 1021 senesinde, her taraftan tazyik edilen Senekherim, Vaspukaran'ı İmparator Vasil II.'e verip, karşılığında Sıvas'ı aldı. Bu arada kırk bin Ermeni âilesi de kırallarını tâkip ederek oraya gittiler. Böylece Van ve çevresi Bizans imparatorluğu hudutları içine girdi (Mükrimin Halil Yınanç, *Türkiye Tarihi, Selçuklular devri, I, Anadolu'nun fethi*, İstanbul, 1944, s. 34, 36). 1046 senesi sonlarında Tebriz'den Van'a ve Vusṭān'a gelen Nâsır-ı Hüsrev (*Sefernâme*, trc. Abdülvahap Tarzi, İstanbul, 1967², s.9)'in Van ismiyle zikr edip Vusṭān'ı çarşısı ve halkıyla tasvir etmesinden, Van'ın o tarihlerde pek ehemmiyetli bir yer olmadığı anlaşılmaktadır. Van, 1064'te Selçuklu hükümdârı Sultan Alparslan'ın oğlu Melikşâh tarafından, çevresindeki birçok kale ve şehirlerle birlikte fethedilmiştir (Mükrimin Halil Yınanç, *ayn. esr.*, s.58). Van havâlisinin Ahlat ile birlikte, 1100 tarihlerinde, Selçuklu sultanı Muhammed Tapar tarafından Emîr Sökmen'e verilmesi üzerine, Ahlat'ta Sökmenîler veya Ahlatşahlar (Ermenşahlar) beyliği kurulmuş, Van da bu hânedânın hâkimiyetine girmiştir (Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk devletleri tarihi*, s. 86). Bu beylik zamanında, Van Gölü'nde işleyen gemilerle çevre şehirleri arasında irtibat kurulup ticâretin gelişmesiyle büyük bir refah devri yaşanmıştır. Ahlatşahlardan sonra, Van, 1207'de Eyyûbîlerin eline geçti (Osman Turan, *ayn.* esr., s. 118 ve 106). 1229'da, Celâleddin Hârizmşâh, Ahlat'ı aldıktan sonra, diğer şehirlerle berâber Van'ı da muhâsara ettirmişti. 1232'de Van, Anadolu Selçuklu hükümdârı Alâeddin Keykubâd I.'ın hâkimiyetine girdi (Osman Turan, *Selçuklular zamanında Türkiye*, İstanbul, 1971, s. 377, 476). Argun Han (1284-1291)'dan itibâren, Van Gölü'nün şimâl-i şarkîsinde Aladağ, İlhanlıların yaylağı olmuş ise de, Van şehrine Hakkâri kürtleri hâkim idiler. Hamdullah Müstevfî Kazvînî (*Nuzhat al-ḳulūb*, nşr. Muhammed Dabîr-i Siyāḳî Tahran, 1958, s. 119), Van'ı bir kale, Vusṭān'ı ise eskiden büyük iken o devirde orta büyüklükte bir şehir olarak târif eder. İklimi ve mahsûlâtı iyi olup, suyu bir dağdan gelir. Vergi geliri 53.400 dinardır. Bu miktar, civardaki Urmiye ve Erdebil'inkine nazaran hayli azdır. İlhanlı Devleti zamanından kalma muhâsebe usûllerini öğreten kitaplarda da, Van'dan bahsedilmeyip, Rum vilâyetinin bir bölgesi olarak Vusṭāniyya adının geçmesi, XIII. asrın ilk yarısında, Van'ın pek ehemmiyetli bir yerleşme merkezi olmadığını gösterir (Abd Allah İbn Muḥammed İbn Kiyā al-Māzandarānî, nşr. Walther Hinz, *Die Risāla-ye Falakiyya*, Wiesbaden, 1952, s. 168;

Nejat Göyünç, *Das sogenannte Ğāme ʿo² l-Ḥesāb des ʿEmād as-Sarāvī, Ein Leitfaden des staatlichen Rechnungswesen von ca. 1340*, Göttingen, 1962, basılmamış doktora tezi).

XIV. asır sonlarına doğru merkezleri Erciş olan Kara-Koyunlu (Faruk Sümer, *Kara-koyunlular*, Ankara, 1967, I) Türkmenleri, Van'a kadar hâkim oldular. Hâlen Gevaş, Erciş ve Patnos'ta mevcut kümbetler, onların bu havâlideki hâkimiyetlerine delâlet eden âbidelerdir (Oktay Aslanapa, *Doğu Anadolu'da Kara-Koyunlu kümbetleri, Yıllık Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Türk-İslâm Sanatı Tarihi Enstitüsü yayınlarından, I, 105-113). Timur, Aladağ'daki Kara-Koyunlu karargâhını yağma ettirdiğinde (1387), Van kalesi hâkimi Melik İzzeddîn, önce mukavemet etmek istedi ise de, sonra itâatini arz etti. Timur'a karşı koyan kale, yirmi günlük bir muhâsaradan sonra zaptedilip halkın bir kısmı öldürüldü. Timur kalenin tahribini emretmişse de, bir kaya üzerine binâ edilmiş "şeddâdî bir yapı" olan kalenin bir taşı bile yerinden oynatılamadı (Nizâmüddin Şâmi, *Zafernâme*, trc. Necati Lugal, Ankara, 1949, s. 125; Hrand D. Andreasyan, *XIV. ve XV. yüzyıl Türk tarihine ait ufak kronolojiler ve kolofonlar, Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1973, III, 86). Timur, Van hâkimi İzzeddîn'i, Kürdistan vilâyetinin başına getirdi. Bu zât, zamanının pek çok hâdiselerine katılmış nâfiz bir şahsiyet idi (Abd al-Razzāk Samarkandî, *Maṭlaʿ al-saʿdayn*, trc. Quatremère, *Notices et extraits des manuscrits*, XIV, 110, 153, 180). Van XV. asırda uzun müddet Kara-Koyunlulardan İskender Mirza ve Cihan-Şah [b. bk.]'ın idâresinde kaldı (Abū Bakr-i Ṭihrānî, *Kitāb-i Diyārbakriyya, Ak-Koyunlular tarihi*, nşr. Necati Lugal-Faruk Sümer, Ankara, 1962, I, 96; Hrand D. Andreasyan, *ayn. esr.*, s. 119, 129, 136). Cihan-Şah'ın Uzun Hasan'a yenilip öldürülmesinden sonra da bölgeye Ak-Koyunlular hâkim oldular (Hrand. D. Andreasyan, *ayn. esr.*, s.140 v.d.), fakat Van şehri, yine İzzeddîn hânedânının elinde bulunuyordu. Hattâ, Ak-Koyunlulara halef olan Safevîlerin yükseliş devrinde, Zâhid b. İzzeddîn II., Şah İsmâil ile dostâne münâsebetler te'sis etmiştr.

1534 yazında Irakeyn seferi esnâsında Veziriâzam İbrâhim Paşa Tebriz'e giderken, Van kalesinin anahtarları kendisine teslim olundu; böylece şehir, Osmanlı hâkimiyetine girdiyse de seferin hemen akabinde Safevîler Van'ı geri aldılar (Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, IV, 174; İskender Münşî, *Tarih-i Âlem-ârâ-yi Abbâsî*, s. 51). 1548 ağustosu sonlarında kısa bir kuşatmadan sonra, Elkas Mirza'nın aracılığı ile, Safevî muhâfız tarafından müdâfaa edilen (Jean Chesneau, *Le voyage de Monsieur d'Aramon*, Paris, 1887, s. 87) Van, Osmanlılara teslim oldu. Defterdar Çerkes İskender Paşa buranın beylerbeyiliğine tâyin olundu (Hammer, *Devlet-i Osmaniyye tarihi*, V, 147; VI, 10). Osmanlılar tarafından Van vilâyetinin 1557 (964)'den önce tahrir edildiği, tahrir olunan mahallere âit defterlerin ilgili mahallere gönderildiği, arşiv kayıtlarından (Başbakanlık Arşivi, *Mühimme*, nr. 2, s. 207; nr. 3, s. 71 v.d.) anlaşılmakta ise de, bu defterler bugüne kadar elimize geçmemiştir. Kanunî Süleyman devrinde Van beylerbeylerinin vazifeleri arasında, serhad muhâfızlığı yanında, İran ahvâli hakkında haber toplayıp İstanbul'a bildirmek (*Mühimme*, nr. 3, s. 167, 206, 314, 528; nr, 5, s. 297), İran'dan gelecek elçileri karşılayıp İstanbul'a göndermek (*Mühimme*, nr. 3, s. 232), hattâ bâzan elçilerin yolda oyalanmalarını te'min etmek (*Mühimme*, nr. 3, s. 235; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran siyâsî münâsebetleri, 1578-1590*, İstanbul, 1962, I, 4, not 11, s. 5, not 18, s. 14, not 50, s. 44, not 67), hudut boylarındaki aşîretlerin hırsızlık yapmalarını önlemek (*Mühimme*, nr. 3, s.194), paraya tamah edilerek İran tarafına at ve mühimmat satılmasına mâni olmak (*Mühimme*, nr. 5, s. 235) gibi hususlar zikredilebilir. XVI. asırda Van'da, Erciş ve Ahlat kalelerinin ihtiyacını karşılamak üzere, bir top dökümhânesi bulunduğu, bu işe gerekli demirin Kiğı'dan, bakırın Küre'den getirildiği, döküm için kalıp yapmak üzere Van'a tâbi Hîzân'dan toprak, Ahtamar'dan ardıç otu te'min edildiği bilinmektedir (Başbakanlık Arşivi, *Mâliyeden Müdevver Defterler*, nr. 2775, s. 693, 709, 748; Nejat Göyünç, *XVI. yüzyılda Güney-Doğu Anadolu'nun ekonomik durumu, Kanunî Süleyman ve II. Selim devirleri, -Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar-* Ankara, 1975, s. 89). Van Gölü'nde resmî işler için gemi işletilmesi yanında, Hakkâri beylerinin yiyecek ve levâzım naklinde kullandıkları gemiler de vardı (*Mühimme*, nr. 5, s. 462). Kanunî Süleyman devrinde şehrin nüfûsu ve bunun terekkübü hakkında elimizde olan iki kayıttan birisi, Van sâkinlerinden bin kadar hıristiyanın birkaç gün süren toplantılar yapmaları ile ilgilidir (*Mühimme*, nr. 5, s. 123); diğeri ise, şehir hıristiyanlarından bir kısmının Van Beylerbeyisi İskender Paşa tarafından kale burçlarının karlarını süpürmekle vazifelendirildikleri hakkındadır (*Mühimme*, nr. 6, s. 464).

XVI. asırda Osmanlı idâresinde Van, büyük bir inşâ faâliyetine mazhâr olur. Evliyâ Çelebi (*Seyahatnâme*, IV, 168)'nin bahsettiği ve bu asırda Van'da beylerbeyilik yapmış olan İskender Paşa, Rüstem Paşa, Husrev Paşa'nın ismiyle anılan kuleler, kalenin bu devirde tâmir gördüğüne delâlet etmektedir. Kale surları da birçok defa tâmir edilmiştir (*Mühimme*, nr. 86, s. 3, 5, 7; *Mâliyeden Müdevver Defterler*, nr. 3609, 3952, 8950 tür. yer.). Kalede eski bir manastırdan câmiye çevrilerek Sultan Süleyman'ın adıyla anılan mabedin, daha sonra zelzeleden minâresi yıkılınca Yeniçeri Ağası Ömer Ağa ta-

rafından tâmir ettirildiği (Evliyâ Çelebi, *ayn. esr.*, IV, 169), XVIII. asırda da kullanılmakta olduğu anlaşılmaktadır (*Divan-ı Hümâyûn Ruûs Defterleri*, nr. 35, s. 229). Şehirde, XIV. asır sonlarında yapıldığı tahmin edilen Ulu-câmi (Oktay Aslanapa, *1970 Temmuz Van Ulu Camii kazısı, Sanat Tarihi Yıllığı*, 1971, IV, 1-51; ayn. mll., *Kazısı tamamlandıktan sonra Van Ulu Camii, Sanat Tarihi Yıllığı*, 1973, V, 1-25)'den başka, Rüstem Paşa'nın han, hamam ve dükkânları (*Mâliyeden Müdevver Defterler*, nr. 2775, s. 899), 1568'de Husrev Paşa tarafından inşâ ettirilen diğer bir câmi, yine onun adına yaptırılan medrese ve türbe (Kâtib Çelebi, *Cihânnümâ*, s. 441) zikre değer. 1556'da Van'da bulunan kapalıçarşının kervansaray hâline getirilmesine teşebbüs edildiği (*Mühimme*, nr. 2, s. 1) gibi, 1580 sonlarında da Van'ın İskele-kapısı mahallinde yeni bir hamam yaptırılmıştı (*Mühimme*, nr. 46, s. 273). Hâlen harâbesi bulunan Kaya Çelebi Câmii'nin de, inşâ tarzından, XVI. asırda yapıldığı tahmin edilmektedir (Emel Atsız, *Van'da Türk mimarî eserleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi bölümü mezûniyet tezi, 1969-1970).

Van, XVII. asırda Osmanlı-Safevî harpleri sebebi ile dâimî olarak karşılıklı mücâdelelere sahne olmuştur. Nitekim 1604 başlarında, Van'da kışlayan Şark seferi serdârı Cigala-zâde Sinan Paşa, Allahverdi Han kumandasındaki Safevî kuvvetlerinin tazyiki karşısında bir gemi ile Âdilcevaz yakasına çıkmış, fakat Van mıntıkası geniş ölçüde tahribe mâruz kalmıştır (Naîmâ, *Tarih*, İstanbul, 1281, I, 397; İskender Münşî, *Tarih-i Âlem-ârâ-yı Abbâsî*, s. 474-476; Gouvea, *Relation des Grandes Guerres*, Fransızca trc., Rouen, 1649, II. kitap, bölüm XVI-XVIII, s. 268-286; Arakel de Tauris, *Livre d'histoires*, Fransızca trc. Brosset, Petersburg, 1874, bölüm VI, s. 303-307; Hammer, *ayn. esr.*, VIII, 50). Revan seferinden dönerken 1635 teşrin I.'inde Van'a gelen Murad IV., burada üç gün kalır (Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 176).

XVII. asrın başlarına âit olduğu tahmin edilen bir icmâl defteri (Başbakanlık Arşivi, *Tapu Defteri*, nr. 730), o tarihlerde Van beylerbeyisi haslarının 1.120.000 akça, pâdişah haslarının 858.470 akça, Van beylerbeyliğine tâbi Van, Vustân, Erciş, Âdilcevaz kazâlarının cizye hâsılatının da 634.127 akçaya bâlig olduğunu, Van Gölü'nde üç tane hassa sefinesinin işlediğini, gelirinin 8.500 akçaya ulaştığını göstermektedir. Şehirde boyahâne, bozahâne, şemihâne v.s. bulunmakta olup, beylerbeyinin şehirdeki haslarından geliri 609.421 akçayı bulmaktadır. Yine XVII. asırdan kalma olduğu zannedilen Van şehri ve kalesine âit bir plan, Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunmaktadır (Jean-Louis Bacqué-Gramont, *Un plan ottoman inédit de Van au XVII^e siècle, Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 1981, s. 97-122) Aynî Ali Efendi (*Kavânîn-i Âl-i Osman der hulâsa-i mezâmîn-i defter-i divân*, İstanbul, 1280, s. 33, 60-61), Van beylerbeyliğinin, on üç sancak ile bir hâkimlik (Bitlis)'ten müteşekkil olduğunu belirtir, gelirleri ve timarlıları hakkında mâlûmat verir. Kâtib Çelebi (*Cihannümâ*, s. 411 v.d.), Van'ın tarihini hulâsa ve şehirdeki yapıları tasvir eder. Lâkin XVII. asır ortalarında Van'ı en iyi tanıtan, 1655'te buraya gelen Evliyâ Çelebi (*ayn. esr.*, IV, 130-190)'dir. Ona göre, İç-kale'de Sultan Süleyman Câmii'nden başka, üçyüz kadar yeniçeri, topçu ve cebeci odaları, yedi mescid, bir tekke, üç sibyân mektebi ve dükkânlar vardı. Paşa sarayı, dizdar, yeniçeri ağası sarayları da burada idi. Şehrin kaleye nâzır tarafı hâriç üç tarafı surlarla çevrili idi. Şarkta Tebriz kapısı, cenupta Orta-kapı, Paşa Sarayı'nın bahçesi köşesinde Uğrun-kapı, garp tarafında ise Yalı veya İskele-kapısı bulunmakta idi. Şehirde, altı medrese, yirmi sibyân mektebi, iki de dârü'l-kurrâ ve üçü hıristiyan, yedisi müslüman olmak üzere on mahalle vardı. Van Ermenileri, kalenin tâmir ve hizmetlerine me'mur edildiklerinden haraçtan muaf tutulmuşlardı (*Seyahatnâme*, Topkapısarayı Kütüphânesi, Bağdad Köşkü Kütüp. nr. 305, var. 257a). 1664'te Van'ı ziyâret eden Jean-Baptiste Tavernier (*Les six voyages en Turquie, en Perse et aux Indes*, Paris, 1682, I, 249 v.d.), kalesinin çok müstahkem olduğunu kaydeder. XVIII. asra âit kaynaklarda, Mustafa Paşa Câmii (Başbakanlık Arşivi, *Divân-ı Hümâyûn Ruûs defterleri*, nr. 29, s. 415), Tebriz kapısında Hacı Mustafa Efendi mescidi (*Ayn. defterler*, nr. 62, s. 86), sur dışında Hacı Mehmed Ağa mescidi (*Ayn. defterler*, nr. 120, s. 283) ile Şeyh Abdurrahman (*Ayn. defterler*, nr. 32, s. 136) ve Güllü zâviyelerinden (*Ayn. defterler*, nr. 134, s. 112) bahsolunmaktadır. 1819'da, isyân eden Van muhâfızı Derviş Mehmed Paşa, üzerine kuvvetler sevkedilince, İran'a sığınmışsa (Yahya Kalantarî, *Feth Ali Şah zamanında Osmanlı-İran münasebetleri, 1797-1834*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, basılmamış doktora tezi, 1976, s. 110-113) da, kısa bir müddet sonra, İran'dan tard edilince Van'ı ele geçirmiş; fakat aynı sene ağustosunda Osmanlı kuvvetlerince Van zabt ve Derviş Paşa idâm olunmuştu. 1821'de İran veliahdi Abbas Mirza, Van'ı muhâsara ederse de, ele geçiremez (Yahya Kalantarî, *ayn. esr.*, s. 139; Mirzā Takī Sipihr, *Nāsiḫ al-tavārīḫ-i salāṭīn-i Ḳācārīya*, Tahran, I, 1286 v.d.; Watson, *A History of Persia*, London, 1866, s. 197-221).

XIX. asrın ikinci yarısında Van'da, şehri ve mıntıkayı kalkındırma faâliyetlerine girişilir. 1861'de bir Ticâret Meclisi kurulur (Başbakanlık Arşivi, *İrade, Dahiliye*, nr. 32376). Şehirde bulunan hükûmet memûrlarının ve zâbitlerin kaldıkları binâ harâb olduğundan bir yenisi kiralanır (BA, *İrade, Meclis-i Vâlâ*, nr. 20261). 1863'te, Bargiri, Erciş, Mahmûdiye, Gevaş, Şitak (Çitak), Müküs, Vustân, Âdilcevaz ve Ahlat mülhak kazâlarını ihtivâ eden Van sancağında, ikişer bölük süvârî ve piyâde askeri emniyet vazifesine me'mûr edilir (BA, *İrade, Meclis-i Vâlâ*, nr. 22029). Van ve Hakkâri mutasarrıfı Mehmed Veysi Paşa'nın İran'dan getirtip tecrübe ekimi yaptırdığı pamuk tohumundan bire onüç hâsılat elde edilmesi ve İstanbul'a gönderilen mahsûl örneklerinin beğenilmesi üzerine ertesi sene daha geniş bir sâhaya pamuk tohumu ekilmesine teşebbüs edilir (BA, *İrade, Dahiliye*, nr. 35282). 1864'te de Kaya Çelebi Câmii'ne bitişik bir rüşdiye mektebi yapılır (BA, *İrade, Meclis-i Vâlâ*, nr. 23045).

Aynı asırda Van, pekçok Avrupalı seyyah ve araştırıcının uğrağı olmuş; bunlar tarafından birbirini tutmayan bilgiler verilmiştir: 1805'te Napoléon'un elçisi olarak İran'a giden Amédée Jaubert (*Voyage en Armenie*, 1821, s. 138 v.dd.), şehir hakkında kısa bilgi verir ve nüfûsunu 15-20.000 kişi olarak tahmin eder. 1827'de Fransız Asya Cemiyeti tarafından Van havâlisine gönderilen arkeolog Friedrich Eduard Schulz (*Mémoires sur le lac de Van et ses environs*, *J A*, 3. seri, 1840), Van kalesi ve binâlarını tasvir eder, nüfûsunu da 10-12.000 kadar tahmin eder. Schulz, çevredeki 42 çivi yazılı kitâbenin kopyelerini çıkartarak 1828'de Paris'e gönderir, lâkin kendisi ertesi sene yerliler tarafından öldürülür. 1835'te Van'da İngiliz Konsolosu bulunan I. Brant (*Notes of a Journey through a part of Kurdistan*, *J R A S*, 1840, X, 403), şehir ahâlisini teşkîl eden yedi bin âileden iki bininin Ermeni, diğerlerinin müslüman olduğunu belirtir. Buna göre nüfûsun 35.000 kişi kadar olduğu tahmin edilebilir. 1839'da Van'ı ziyâret eden Charles Texier (*Description de l'Arménie la Perse et la Mésopotamie*, 2. kısım, Paris, 1852, s.18), şehrin kapıları, câmileri v.s. hakkında bilgi verir; nüfûsunu da, bir kısmı Ermeni olmak üzere 50.000 kadar gösterir. Xavier Hommaire de Hell (*Voyage en Turquie et en Perse*, Paris, 1855, III, 509-513) de, 1846'da, Van'da iki bin kadar ev bulunduğunu, halkının yarı yarıya müslüman ve Ermeni olduğunu, Ulu-Câmi ile birlikte üç câmiin bulunduğunu, Van'daki muhâfız askerlerin sayısının iki bine ulaştığını bildirir. 1850'de Layard (*Nineveh and Babylon*, London, 1853, s. 389 v.dd.), Van'ın nüfûsunun 12-15.000 arasında olabileceğini tahmin etmiştir. Erzurum'daki İngiliz konsolosu G. Taylor (*Travels in Kurdistan*, *J R A S*, XXXV, London, 1868) da, 1868'de Van ve çevresindeki nüfûsu, 17.000'i müslüman olmak üzere, 42.000 tahmin etmiştir. 1882 tarihli Osmanlı istatistiklerinde (Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge University Press, 1977, II, 201), Van'ın nüfûsu, 51.149 olarak gösterilmektedir; bunun % 36'sı müslümandır; fakat bölgede Ermeniler umûmî nüfûsun ancak % 22'sini teşkil etmektedirler. Mayevsky, 1889'da Van nüfûsunu, takrîben iki bini müslüman, iki bin dokuz yüz kadarı Ermeni olmak üzere 4.900 âile olarak tahmin etmiştir. Vital Cuinet (*La Turquie d'Asie*, Paris, 1892, II, 654, 691), Osmanlı salnâmelerine dayanarak, iki sancaktan mürekkeb Van vilâyeti ve nüfûsu hakkında bilgiler verir. Van'da 500 kadar da Yahudi bulunuyordu. Lynch, 1898'de şehrin 30.000 nüfûsunun üçte birinin müslüman olduğunu öne sürer, ayrıca, şehrin planını, tarihçesini ve gördüğü tarihî yapıları resimleri ile birlikte verir; Ulu-câmi dışında, Kaya Çelebi, Husreviyye ve Topçu-oğlu câmilerinden bahseder. Onun tasvirinden Ulu-câmi'in, o tarihte kubbesinin çökmüş, harap halde bulunduğu anlaşılmaktadır (H. F. B. Lynch, *Armenia, Travels and Studies*, London, New-York, Bombay, 1901, II, 79-107 arasındaki resimler; bu câminin planı ve tamamlayıcı bilgiler için bk. Walther Bachmann, *Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan*, Leipzig, 1913, s. 73 v.d.; Oktay Aslanapa, *ayn. esr.*, göst. yer.).

Van'daki arkeolojik kazılar da 1879'dan itibâren zaman zaman İngiliz, Alman, Rus ve Türk kazı hey'etleri tarafından devam ettirilmiştir (A. H. Sayce, *The Cuneiform Inscriptions of Van*, *J R A S*, 1882, XIV, 377; C. F. Lehmann-Haupt, *Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil. hist. Klasse, IX/3, 1906, s. 65; ayn. mll., *Armenien einst und Jetzt*, Berlin, 1910, II/1, 463-478, 523; Victor Pietschmann, *Durch kurdische Berge und armenische Städte, Tagebuch der österreichischen Armenienexpedition 1914*, Viyana, 1940, 304-326; I. J. Marr, I. A. Orbeli, *Arheologiceskaja ékspedicija 1916 g.v. Van*, Petrograd, 1922; A. Erzen, E. Bilgiç, Y. Boysal, B. Öğün, *1959 Van-Toprakkale sondajları ve bölgedeki çalışmalar, Türk Arkeoloji Dergisi*, X/2, 1960, s.5-22; Boris Pjotrowski, *ayn. esr.*, s. 20-24).

1895 senesi sonlarında Van Ermenilerinin, şehirdeki yabancı konsolosların teşviki, İran Ermenilerinin ve Rusların tahrik ve desteği ile çıkardıkları ayaklanmada (Mehmed Hocaoğlu, *Arşiv vesikalarıyla tarihte ermeni mezalimi ve ermeniler*, İstanbul, 1976, s. 313-354), Ermeni ve müslüman halktan yüzlercesi hayatlarını kaybetti (*Blue Book 1816*, nr. 8). 1915 senesi ilkbaharında da şehir ve civârındaki Ermeniler isyan hâlindeydi (*Deutschland und Armenien 1914-1918, Sammlung diplomatischer Aktenstücke*, nşr. Johannes Lepsius, Postdam, 1919, s. 65; Mehmed Hocaoğlu, *ayn. esr.*, s. 610-644). 20 mayıs 1915'te Rus birliklerinin Van'ı işgal ederek Ermenilerle işbirliği yapmaları üzerine şehrin müslüman halkı göçe mecbur kaldı. Musul, Diyarbekir, Adana v.s.'ye hicret edenler oldu (İbrahim Arvas,

Tarihî hakikatler, Ankara, 1964, s. 13-16). 4 ağustos 1915'te şehir, bir Türk taarruzu ile geri alındı ise de, aynı sonlarında yine Ruslar tarafından zapt edildi. Rus işgali, 18 kânun I. 1917 Erzincan mütârekesine kadar devam etti. Şehir isyan ve karşılıklı el değiştirmeler dolayısıyla, 8 nisan 1918'de Türk birliklerinin Van'a girişi sırasında tam bir harâbe hâlinde idi.

Cumhuriyet devrinde Van, Hakkâri sancağından ayrılarak tek başına bir vilâyet hâline getirildi. 1927'de bu vilâyete bağlı kazâlar Van, Erciş, Başkale, Çatak, Gevaş, Muradiye ve Saray (Mahmudiye) idi. Yeni şehir, Van'ın bağlık kısmında kuruldu.

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. Şaraf Ḫān, *Şaraf-nāma* (nşr. Veliaminof-Zernof), II, 448-445; J. Shiel, *Journey from Tebriz, through Kurdistan*, *JRGS* (London, 1838), VIII; C. Ritter, *Erdkunde*, IX, 972-1009; G. Pisson, *De Trébizonde à Bitlis par Erzeroum, Tauris et Van* (*Bull. Soc. géogr. Commerciale*, XIV, Paris, 1891/1892); V. T. Mayevsky, *Voyenno-stattisçeskoye pisaniye Vanskagoi Bitlis kago vilayetov* (Tiflis, 1904); Markwart, *Südarmenien und die Tigrisquellen* (Viyana, 1930).

(NEJAT GÖYÜNÇ.)

VÂNḲÜLİ [Bk. VANKULU.]

VANKULU. VANḲÜLİ, Süleyman I. (926-974=1520-1566), Selim II. (974-982=1566-1574) ve Murad III. (982-1003=1574-1595) devirlerinde yaşamış bir fıkıh âlimi ve lügatçi'dir. Asıl adı Mehmed olup, Van'da doğduğu için bâzı kaynaklarda (bk. msl. Atâî, *Zeyl-i Şakayik*, İstanbul, 1268, s. 316; *Osmanlı müellifleri*, II, 48; *Sicill-i Osmânî*, IV, 130; *Muʿcam al-Muʾallifîn*, XII, 33) Vânî nisbesine rastlanıyorsa da, daha çok Vankulu lekabıyla tanınmıştır. Vankulu lekabı, bâzı yazmalarda (bk. *Tarcîḥ-i bayyināt*, Bağdadlı Vehbî ktp., nr. 2070 var. 92b) ve kitaplarının sonradan yapılan tab'larında görülüyorsa da, içlerinde kendi hattı ile olanlar da dâhil (bk. Süleymaniye ktp. Yazma Bağışlar nr. 985, var. 1a, 187b) bâzı yazma eserlerinde Vânî nisbesi yer almaktadır.

Mehmed Efendi'nin tahsil devresi hakkında kâfi bilgi yoktur. Ancak, eserleri, Atâî'nin de işâret ettiği gibi (s.316), ciddî bir tahsil devresi geçirdiğini gösteriyor. Arap ve Fars dillerine karşı ilgisinin hayli eski oluşuna tercüme eserleri şahâdet etmektedir.

Çeşitli medreselerde müderrislik yapan Mehmed Efendi'nin bu vazifesi ile ilgili ilk tarih Hicrî 970 (1562) olarak görülmektedir. Kırkakça Medresesi'nden ma'zul iken, bu senenin zilhiccesinde Hacegi-zâde yerine Mahmud Paşa Medresesi müderrisi oldu. Ancak bu vazifesinde 17 ay kadar kaldı; 972 senesi cemâziyelevvelinde Fevrî Efendi yerine Hankâh Medresesi'ne naklolundu. Burada da 21 ay kadar kaldı ve 974 rebîülâhırında azlolundu. Onu 986 rebîülâhırda Atik Ali Paşa Medresesi'nde müderris olarak görüyoruz. Burada geçirdiği 34 aylık müddet onun en uzun hocalık devri olmuştur.

H. 979 rebîülevvelinde Rodos müftüsü tâyin edilen Mehmed Vânî Efendi, 981 senesi muharreminde muallim-i sultânî Sâdeddin-i sânî yerine Sahn-ı seman medresesine geçerek 2 seneye yakın bir zaman bu vazifede bulundu ve 982 zilkadesinde Manisa müftülüğüne getirildi. Uzunca bir müddet burada kaldıktan sonra 988 şabanında Selânik kadılığına tâyin edildi. Burada huzursuz olduğu anlaşılan Mehmed Vânî Efendi kendi arzusu üzerine 989 cemâziyelevvelinde daha az yevmiyeli Kütahya kadılığına getirildi ve burada 991 zilhiccesine kadar kaldı.

Onun son senelerinde kabûl ettiği en mühim vazife şüphesiz ki, Medine kadılığıdır. 998 ramazanında tâyin edildiği bu vazifesinde 21 ay kadar kaldı ve hayata bu şehirde gözlerini yumdu (receb 1000=nisan 159 2).

Mehmed Vânî Efendi'nin oldukça zengin bir edebî hayatı da vardır. Te'lif tarihi bilinmemekle berâber, Arapça olarak yazdığı, *Tarcîḥ-i bayyināt*'ını herhalde kadılığa başladığı tarihten sonra kaleme almış olmalıdır. 10 varak tutan ve bizzat kendisinin risâle dediği bu küçük çalışmasının (bk. Bağdadlı Vehbi Efendi ktp., nr. 2070/10, var. 92b-102b) mukaddemesinde, kadılığa başladıktan sonra şer'î mes'elelerle ilgili ahkâmı mûteber fetva mecmuâlarından rahatlıkla bulabilmesine mukabil delillerin (beyyine) tutarsızlığı hâlinde bâzı güçlüklerle karşılaştığını, zîrâ bu hususlarda tercih edilecek usûllerin eserlerde kaydedilmediğini ve cârî kaidelerin derli toplu bir şekilde ortaya konulmadığını, mevcud olanların ise dağınık halde bulunduğunu zikreder. Bu hâlin kendisini eserini te'life sevkettiği anlaşılan Mehmed Efendi, tercih mes'elesiyle alâkalı hususları mûteber eserlerden toplamış, bu meyanda hatırına gelen bâzı mes'eleleri cevaplandırmış, nakiller yaptığı eserlerdeki müphem tarafları açıklamıştır. Risâlenin sonlarında kaydettiği gibi iki delilden (beyyine) birinin tercihinde 6 şık zikretmiş ve bu şıklardan herbiri için mûteber fetva mecmuâlarından birer misâl vermiştir (var. 100a). İstifâde ettiği kitaplar arasında al-Zayla'î'nin *Kitāb al-daʿvā*'sı (var. 93b), al-Sarahsî'nin *Muḥîṭ*'i (var. 97b, 98b, 101a), *Muḫtasar al-muḥîṭ* (var. 94a, 99b), *Cāmiʿ al-fusūlayn* (var. 94b), *al-Vaciz* (var. 93b), *al-Durar vaʾl-gurar* (var. 96a) ile *al-Fatava al-Bazzaziyya* (var. 96a), *al-Tātārhāniyya* (var. 94b, 96a, 102b), *Fatāvây-i Ḳādîhān* (var. 102b) gibi fetva mecmuâları yer almaktadır (Bu risâlenin diğer nüshaları için bk. Süleymaniye ktb., Mahmud Efendi, nr. 1026/4, 173b-183a; Bayezid Devlet ktb., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 844/3, 164b-171b).

Mehmed Vânî Efendi Fars edebiyatı ile de meşgul olmuştur. Bu meyanda al-Gazzâlî'nin Farsça olarak kaleme aldığı *Kîmiyāʾ-i saāʿdat*'ini Türkçe'ye tercüme etti. Bu tercümenin elimizde bulunan güzel bir nüshası (bk. Süleymaniye ktb., Hamidiye, nr. 636), ferağ kaydı olarak H. 971 tarihini taşımaktadır (tercümenin diğer bir nüshası Mahmud Efendi Kütüphânesindedir, nr. 1756). *Şarḥ Miftāḥ al-nacāḥ* adlı 9 varaklık küçük risâle (bk. Ayasofya ktp., nr. 1933)'sinin girişinde, bu şerhi, hatırını kıramayacağı bir zatın isteği üzerine kaleme aldığını söylemektedir. Şerhin esâsı Ali'ye isnat edilen *al-Vasîla ilā ḳull ḫayr va falāḥ* diye tanınmış duadır (var. 1b).

Mehmed Vânî Efendi, Kütahya kadılığından ayrılıp (H. 991), Medine kadılığına getirilinceye (H. 998) kadar geçen 7 senelik bir devrede kendini bu nevî çalışmalara vermiştir.

al Sayyid al-Şarîf (ölm. 816=1413)'in ferâize dâir şerhine yazdığı hâşiyesini h. 992 senesi şevvalinde tamamladığına bakılırsa bunu, bu devrenin belki de ilk semeresi olarak kabûl etmek gerekir. Bugün elimizde Mustafa el-Kefevî hattıyla mevcut güzel bir nüshasının (bk. Şehid Ali Paşa ktp., nr. 1093) son varağında da kaydedildiği üzere (var. 112a) el-Sayyid el-Şarîf Sirâcu'd-din Muhammed al-Sacâvandî'nin (H. VI. asrın sonları), *Ferâiz es-Secâvendî* veya *Faraiz es-Sirâciyya* diye tanınan meşhur eserini şerhetmişti. Molla Husrev'in (ölm. 885=1480) medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş olan *Durar al-ḥukkām*'ına yazdığı tâlikat (bitiş tarihi 995=1586; eserin diğer nüshaları için bk. Çorlulu Ali Paşa, nr. 178; Süleymaniye ktb., Pertev Paşa, nr. 166; Yazma Bağışlar, nr. 36; Fatih, nr. 1599 v.d.) da bu devresinin mahsûlüdür. Eserin kendi hattıyla elimizde bulunan bir nüshasının (Süleymaniye ktp. Yazma Bağışlar, nr. 985) mukaddemesinde oğlu Pîr Mehmed'in, *al-Durar*'i kendisinden okurken bâzı notlar aldığını, bu sırada gerek şârih gerek müstensihten gelen bâzı hatâları işâret ettiğini söylemekte ve eseri temize çekmeden önce oğlunun vefât ettiğini kaydetmektedir. Bütün bu çalışmaların yanı sıra şüphe yok ki ona islâm edebiyatında asıl şöhreti el-Cevherî'nin (ölm. 396=1005'ten sonra) *al-Ṣiḥāḥ*'ını Türkçe'ye tercüme etmesi sağlamıştır. *al-Ṣiḥāḥ*'ın zengin ve güvenilir muhtevâsı ile istifâdeyi kolay hâle sokan tertibi, kısa zamanda Farsça ve Türkçe'ye de tercüme edilerek bu dillerin edebiyatlarında da mürâcaat kitabı olarak yerleşmesine âmil olmuştur. *al-Ṣiḥāḥ*'ın, Kara Pîrî diye tanınan Pîr Mehmed b. Yusuf Ankaravî (ölm. 886=1481)'ninkinden sonra bugün elimizde bulunan en eski tercümeleri arasında yer alan Mehmed Vânî'nin daha mükemmel tercümesi *Vankulu lügatı* diye tanınmıştır. Dinî ilimlerin ve şerîat ahkâmının esaslı şekilde öğrenilmesinin iyi Arapça bilinmesine bağlı olduğunu düşünen mütercim, girişte *al-Ṣiḥāḥ*'ın, bu sâhanın ileri gelenlerince itirazsız bir kabûl gördüğünü, ancak üslûbunun beliğ ve karışmamış Araplarınkinden olduğunu, bunu tercümeye teşebbüs eden al-Aḫterî ile *al-Ṣurāḥ* sâhibinin bâzı hatâlar yaptığını söylemekte, bunun üzerine lügate karşı beliren ihtiyaç dolayısıyla kolaylıkla istifâde edilsin diye tercümeye karar verdiğini ifâde etmektedir. Mehmed Vânî Efendi'nin H. 997 cemâziyelevvelinde bitirdiği bu tercüme (değerli eski yazmaları için bk. Es'ad Efendi, nr. 3288; *AS*, nr. 4756 ve Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1097), İbrahim Müteferrika'nın 1141 (1728)'de bastırdığı ilk eserlerden biri olup, 1188 (1774)'de ikinci baskısı yapılmıştır.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(A. SUBHİ FURAT.)

VANŞARİSİ [Bk. VENŞERİSİ.]

VARADİN, Petrovaradin (Almanca Peterwardein, Macarca Pétervárad)'in Türkçe adı olup, bugün Yugoslavya'nın Tuna Banatı (Voyvodina muhtar eyâleti)'nın merkezi olan Novisad (Neusatz)'ın belediye hudutları içinde, Belgrad-(Varadin)-Novisad-Subotica-Budapeşte anayolu üzerinde, Tuna'nın sağ sâhilinde kurulmuş meşhur bir kale ve şehir. Köprülerle bağlı olduğu Novisad'la, 1929'da idârî bakımdan birleşmiş olup, nüfûsu 1921'de 5.000'den ziyâde (1961 sayımına göre 8.143) idi.

Tuna'dan 49 m. yükseklikteki fevkanî Yukarı (iç) kale, Fruşka Gora'nın en şimâlinde 128 m. irtifâı olan bir kolunun teşkil ettiği ve üç tarafı nehre uzanan sarp bir somaki kayanın üzerinde bulunmaktadır; Aşağı-kale ise, kayanın şimâl eteğindedir. Aşağı-kale'nin, güzel bir çarşısı, bir aslî, iki tâlî sokağı, birkaç katlı evleri, küçük avluları, birkaç kapısı, su dolu hendeği bulunmasına karşılık, kısmen restore edilmiş olan Yukarı-kale'de, evler mevcud olmayıp, yalnızca askerî te'sisler ve Türklere karşı yapılan muhârebelerde alınmış ganîmetlerle dolu meşhur bir cebehâne vardır. Evleri 10-12.000 kişiyi istîab edebilen iki kalenin içinde hâlâ müteaddid tabyalar mevcuttur. Hisarla Karlofça arasındaki yol üzerinde binâ edilmiş olan şehrin etrâfında pek çok bağlar vardır. Ahâlisi zirâatle uğraşır. Hâlen şehir civârında bir zirâî âletler fabrikası bulunmaktadır.

Varadin'de Mithra kültünün bakıyyelerini ihtivâ eden bir yerleşme yeri, Romalılar tarafından I. asra doğru genişletilerek Cusum adıyla isimlendirilmiş ve burada devamlı asker bulundurulmuştur. V. asırda, Atilla Hunları tarafından zabtedilen Varadin'e, Hunların dağılmasından sonra, muhtemelen Slovenler hâkim olmuştur. Bu Roma kolonisi muahhar Petricum adını, efsâneye göre, burada, I. Haçlı seferi için asker toplamış olan Râhip Pierre l'Ermite'den almıştır. Herhâlde şehir, Bizans imparatoru Manuel Komnenos (1143-1180)'un Macarlarla muhârebeleri sırasında Petrikon adıyla anılıyordu. Varadin, kısa bir müddet

Bizans'a tâbi olduktan sonra, Macar hâkimiyetine geçmiş ve Kıral Bela IV., 1237'de şehri ve kıral sarayını, Cistercienler râhiplerine hibe etmiş, onlar da burada Belefontis de Monte Varadinipetri manastırını binâ etmişlerdir. [Râhipler, buradaki mülklerini korumak için, 1330-1340 senelerinde bir kale inşâ etmişler, 1490-1494 senelerinde ise başpiskopos Petrus de Warda, kaleyi genişletmiştir.] Varadin gibi, zikredilen manastır da, 1439'dan itibâren Maçva banının kontrolüne geçmiştir. 1522-1526 sırasında, Varadin, Tuna'da seyreden şaykaların üssü olmuştur.

Macaristan'ı Türk hâkimiyetine açan Mohaç seferine çıkış sırasında, Belgrad'dan Sirem yakasına geçişi müteâkıp, vezîrîâzam ve Serdâr-ı ekrem Makbûl İbrâhim Paşa [b. bk.] 2.000 yeniçeri ve Rumeli vilâyeti sipâhisiyle pek müstahkem Varadin (Kemal Paşa-zâde'de "Petrovaradin", diğer Türk kaynaklarında "Petervaradin" ve daha yaygın şekliyle "Varadin")'in zaptına me'mur edildiğinden, 3 şevvâl 932 (13 temmuz 1526) cuma günü şehir önünde konmuştur. Türk kuvvetleriyle muhârebeyi kabûl eden düşman, ağır kayba uğrayıp kaleye sığınmağa mecbur olduğu gibi, Macar serdârı ve Kalôcsa başpiskoposu Tomor Pavli (Tomory Pál)'nin Tuna'nın öte yakasına geçerek, kale müdâfilerini takviye ve teşvik etmesi, gemileri ve nehir kıyısına koyduğu toplarıyla, Osmanlı ince donanmasını daha ileri gitmekten men'e çalışmasına mukabil, Süleyman Reîs kumandasındaki irili-ufaklı 800 gemiye bindirilmiş Osmanlı kuvvetlerinin müessir ateşiyle, Macar topları susturulup, gemilerinin İlok'a, Pavli'nin de süvârileriyle birlikte Segedin'e çekilmesi te'min edildi. 15 temmuzda, abanoz gibi sert ağaçla tahkîm edilmiş surları yıkılarak şehrin varoşu zaptedilmekle, müdâfiler, ev ve barklarını ateşe verip yangını siper etmek suretiyle iç-kaleye sığındılar. Kale her taraftan ihâta olunup bombardıman edilmesine, yer yer lağımlar kazılarak surlarda gedikler açılmasına rağmen, Georg Alapin kumandasındaki müdâfiler, hisarın metânetine güvenerek mukavemette ısrar etmişler, hattâ hücum hazırlıkları henüz tamamlanmadan yapılan iki yürüyüşü püskürtmeğe muvaffak olmuşlar ise de, 17 şevvâl (27 temmuz) cuma sabahı patlatılan lağımlarla surlarda açılan iki gedikten yapılan umûmî hücûmla kale kahren zaptolunmuştur.

Aynı gün câmie tahvil edilen kilisede cuma namazı kılınıp, hutbede Kanunî'nin ismi zikredilmişti. Harâb olan yerleri tâmir edilen kal'eye muhâfaza kuvveti, kadı ve dizdâr tâyin olundu (Kemâl Paşa-zâde Ahmed Şemseddin, *Mohaç-nâme*, nşr. Pavet de Courteille, Paris, 1859, s. 51-68; Celâl-zâde Sâlih, *Mohaç-nâme*, Üniv. Kütüp. TY nr. 1285, var. 18b-20a; Celâl-zâde Mustafa, *Tabakātü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesâlik*, Üniv. Kütüp. TY nr. 5997 var. 109b-111a; Matrakçı, Nasuh, *Süleymân-nâme*, Revan Köşkü Kütüp. nr. 1286, var. 107b-115a; Bostan, *Süleymân-nâme*, Ayasofya Kütüp. nr. 3317, var. 83a-86a; Peçuylu İbrahim, *Tarih*, İstanbul, 1281, I, 85: J.v. Hammer, *Devlet-i Osmaniye tarihi*, trc. M. Atâ, İstanbul, 1330, V, 58, 290 v.d.).

XVI. asrın ikinci yarısında tanzim olunduğunu tahmin ettiğimiz bir mufassal tahrir defterine (Başbakanlık Arşivi, *Tapu-Tahrir Defteri*, nr. 437, s. 126) göre, pâdişah haslarına dâhil Varadin varoşunda, 68 ev ile 12 dul kadın nüfûsu bulunduğu, öşür ve tekâlif-i örfiyyesinin 3.740 akçaya bâliğ olduğu anlaşılmaktadır. 1075 (1665)'te Varadin'i ziyâret eden Evliyâ Çelebi (*Seyâhatnâme*, VII, 146 v.d.), yedi büyük kulesi bulunan sekiz-köşeli iç-kalede, 200 ahşap bahçesiz ev, Sultan Süleyman Câmii, cebehâne, zahire ambarları; aşağı varoşta ise, ahşaptan altlı-üstlü bahçeli evler, 3 medrese, 4 sıbyân mektebi ile câmi, han -iskele başındakinin mükellef olduğunu-, hamam ve zâviyelerin bulunduğunu, çarşısında her ülkenin kıymetli metâının satıldığını, şehrin bağ ve bahçelerinin çokluğunu tesbit eder. Seyyâhımızın 150 akça pâyeli olarak kaydettiği Varadin kadılığının, üç yıl sonra kazaskerlikçe yapılan tanzimde mansıb tahsîsatının kezâ 150 akça ve derecesinin "râbia" olarak tesbit edildiği görülmektedir (Muammer K. Özergin, *Rumeli kadılıklarında 1078 düzenlemesi, İsmail Hakkı Uzunçarşılı Armağanı*, Ankara, 1975, s. 262, 306).

Önünde, Tuna 350 m. kadar genişlediğinden, husûsiyle ordunun Erdel'e gidiş ve dönüşünde Varadin, bir geçit yeri olarak kullanılmıştır. Bu cümleden olarak Mohaç seferinden avdette ordu, Varadin karşısında, gemiler üzerine kurulan köprüden geçtiği (teşrin I. 1526; Peçuylu, I, 101, v.d.) gibi, Birinci Viyana seferinden dönüşte de Varadin köprüsü aşılmış (*ayn. esr.*, I, 139); 1596 Eğri seferine giderken Sirem'den Segedin (Szeged) yakasına geçişte, eskiden kalan köprü yerleri üzerine tombazlarla kurulan köprü kullanılmış (Topçular Kâtibi Abdülkadir, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, Viyana, National bibliothek, mixt. 130, var. 69b.; Naîmâ, *Tarih*, İstanbul, 1283, I, 146 v.d.), dönerken aynı geçitten geçilmiştir. Kezâ Avusturya seferi serdârlarından Satırcı Mehmed Paşa, 1598 Varad (Grosswardein); ertesi sene İbrâhim Paşa, Uyvar (Ersekujvar) ve Yemişçi Hasan Paşa, 1602 seferinden dönerlerken aynı geçidi kullanmışlardır (*ayn.esr.*, (I, 204, 225, 303, 305).

Kanunî Sultan Süleyman'ın Mohaç seferi sırasında zaptedilen Varadin, 161 sene sonra, 1687 ağustosunda, Mohaç ovası ağzında Şikloş yakınlarında, Sadrâzam Sarı Süleyman Paşa'nın hezîmetini müteâkıp, Türk kuvvetlerince tahliye olunmuştur: Bu mağlûbiyet üzerine sadrâzam, önce Osek (Eszek) sonra Vulkovar üzerinden Varadin'e gelmiş (18 şevvâl 1098=27 ağustos; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekāyi'ât*, Viyana, National bibliothek, H.O. 85, 128a), orduda aleyhine umûmî bir ayaklanma çıkması üzerine, Belgrad'a firar (5 eylûl), sonra da İstanbul'a giderek sadâret mührünü teslim etmiş (Ö. Faruk Akün, *Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve mîrahur Sarı Süleyman Ağa mücâdelesi ile ilgili bir konuşma zaptı*, *Türkiyat Mecmuası*, 1980, XIX, 43 v.d.), ancak, Süleyman Paşa'nın azli ve müteâkıben îdâmı, isyânı yatıştırmağa yetmemiş, ordunun İstanbul'a gelerek Mehmed IV.'i hal'e teşebbüsü, serhaddin boşalmasına ve dolayısıyla bu fırsattan faydalanan Avusturyalıların Macaristan'da mukavemet eden son Türk mevkîlerini de ele geçirmelerine yol açmıştır. Bu arada, Avusturyalılar tarafından muhâsara edilen, Drava üzerindeki Valpova'nın imdadına gönderilen Hazînedâr Hasan Paşa'nın firârı, Navluncu Hasan Paşa'nın da Osek'i bırakıp Belgrad'a gelmesi üzerine, Varadin muhâfızları da kaleyi terk ederek Belgrad'a çekilmekle bütün Zemun ovası Avusturyalıların eline geçti (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Tarih*, İstanbul, 1928, II, 292 v.d.).

Türklerin tahliyesi sırasında Varadin şehri, Tuna tarafı hariç, surlarla çevrili olup giriş yeri cenupta idi. Kalenin şarkında ve içinde ikişer yarım kule, kezâ içinde bir dizdâr köşkü mevcuttu. Belgrad ve Erdel'e tevcîh ettikleri taarruzlarında Varadin'i üs olarak kullanan Avusturyalılar, surları tâmir, cenup kısmına üç burçlu bir tabya ilâve, kaleyi mânia ve hendeklerle tahkîm, şimâl kısmına da Tuna'ya kadar uzayan istihkâmlar binâ ettiler. Köprülü-zâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın Salankamen önlerindeki şehâdetinden (20 ağustos 1691) sonra, Zemun yakasının Türkler tarafından geri alınması güçleşmiş, müteâkıp ay içinde ince-donanmanın Varadin önünde Avusturya gemileri ve askeri üzerine galebesi, kalenin istirdâdı imkânını yaratmışsa da, bu fırsattan faydalanılamamıştır (Silâhdar, II, 607). Ertesi sene, Avusturyalılar kaleyi tevsîe girişerek Leopold burcunu inşâ, varoşun cenup ve şarkını derin hendeklerle çevirip, mânialarla tahkîm; siperlere 14.000 piyâde yerleştirip şehri iki köprü ile karşı yakaya bağladıkları gibi, nehrin iki yakasına tabyalar binâ ederek içine toplar yerleştirdiler. Ayrıca toplarla mücehhez 9 kalyonu köprü hizâsında, 19.000 Macar ve Avusturya süvârisini de karşı yakada savaşa hazır bulundurdular.

Bütün bu tahkîm ve takviyeler, kaleyi zapt için Sadrâzam Sürmeli Ali Paşa'nın 1694 sonbaharında giriştiği harekâtın akîm kalmasında müessir oldu: Avusturyalıların Varadin civârında yığınak yaptığına dâir haberler gelmesi üzerine, bu mes'eyle ilgilenmesi emrolunan Ali Paşa, ağustosta Belgrad'a gelip Varadin kalesinin zaptını kararlaştırdıktan sonra, Zemun yakasına geçerek 19 muharrem 1106 (9 eylûl 1694) tarihinde kale önüne kondu. 17-18 eylûl gecesi, 20 koldan siper kazılıp toplar yerleştirilerek 19 eylûlden itibâren kalenin bombardımanına başlanıldı. İnce-donanmanın müessir ateşi, düşman kalyonlarını kale altına sığınmağa mecbûr ettiği gibi, 21 eylûl günü Avusturyalıların yaptığı hücum, kayıplar verdirilerek püskürtüldü. Ancak, aynı gün takviye kuvvetleri alan düşmanın, yeni tabyalar inşâ ederek inadla ateşe devam ettiği görüldü.

Teşrin I. başından itibâren sekiz gün devamlı yağan yağmur, siperleri ve yaklaşma yollarını doldurup askeri tâkatsiz düşürerek ileri hareketten alıkoyuyordu. Buna, 7-8.000 kişilik Avusturya ve Macar imdâd kuvvetlerinin Segedin'e geldiği, imparatorun meşhûr Macar beylerini asker toplamağa me'mûr ettiği haberleri de eklenince, hayli kayıp veren askerin mâneviyâtı bozulmuş, yapılan müşâvere sonunda, Belgrad'a çekilmenin münâsib olacağı tesbit edilip, topların kısmen donanma, kısmen de ordu ile nakli kararlaştırılarak, 23 günlük muhâsaradan sonra 14 eylûlde geri dönülmüştür. (Muhâsaranın mufassal tasvîri, vezîrîâzamın maiyetinde bulunan ve fakat ismini vermeyen bir müellifin kaleme aldığı *Târîh-i Varadin* [Revan Köşkü Kütüp. nr. 1312, var. 21b-37b]'de bulunmaktadır. Berlin Devlet Kütüp. H. S. 216 [var. 79a-94b]'daki anonim *Tarih*'te bu tasvir aynen nakledildiği gibi, Silâhdar [II, 758-773]'ın verdiği bilgiler de bununla büyük bir benzerlik göstermektedir. Defterdâr Mehmed Paşa'nın tasviri [*Zübde...*, var. 281b-283a) pek muhtasar olup, Râşid Mehmed Efendi [*Tarih*, İstanbul, 1282, II, 262 v. dd.] ise, kısmen Mehmed Paşa'ya dayanmaktadır.

Ertesi sene, bizzat Mustafa II.'nın çıktığı seferin hedefini tâyin için Belgrad'da yapılan müşâverede (2 muharrem 1107=12 ağustos 1695), pâdişah, Varadin muhâsarasına gitmenin mâkul olup olmayacağını sormuş, başta Belgrad muhâfızı olmak üzere söz alanlar, geçen sene muhâsarada kullanılan Türk siperlerinin dahi tabya ve hendek hâlinde tahkim edildiğini belirterek, kaleye yaklaşmanın imkânsızlığını, muhâsaranın lüzumsuz yere asker ve malzeme kaybını mûcib olacağını telkin etmekle, Temeşvar yakasına gidilmesi kararlaştırılmıştır (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusret-nâme*, Veliyüddin Efendi Kütüp. nr. 2369, var. 220b; Râşid, II, 332 v.d.). Gerçekten Avusturyalılar, Yukarı-kaledeki Leopold burcunu genişletip, yeniden İnnocent ve Joseph burclarını inşâ; Aşağı-kale'nin istihkâm ve mânialarıile Tuna sâhilindeki köprü-başını tâmir etmişlerdi.

1108 (1696) senesi seferi, düşmanın Temeşvar muhâsarası dolayısıyla bu kalenin kurtarılmasına tevcîh edildiği gibi, ertesi sene Mustafa II.'nın çıktığı üçüncü ve son seferde, Vezîrîâzam Elmas Mehmed Paşa, önce, pâdişâha Varadin zaptına gideceğini telkîn etmişse de, Belgrad'da yapılan istişârede (24 muharrem 1109=12 ağustos 1697),

Sadrâzamın tehdidiyle, tahkim edilmiş olması dolayısıyla Varadin muhâsarasının ağır kayıplara sebep olacağı, mevsim ilerlediği için de netîce alınamayacağı ileri sürülmüş, Temeşvar muhâfızının bu kalenin takviyesi için Tuna'nın ve kollarının geçilmesi hakkındaki tavsiyesi benimsenmiş, Amca-zâde Hüseyin Paşa [b.bk.]'nın pek haklı itirazları ve Varadin'in zaptı lüzûmuna âid sözleri dinlenmemiştir (*Nusret-nâme*, var. 250b; Râşid, II, 405-408). Verilen kararın tatbikatı Senta (Zenta) mağlûbiyetine yol açmış; bu başarısızlık da, kaybedilen ülkeleri geri alma ümîdini söndürüp, Varadin mülhakatından Karlofça [b. bk.]'da başlayan sulh müzâkerelerinde Varadin'in Avusturya tasarrufuna girişinin tasdikine müncer olmuştur.

Varadin, 5 ağustos 1716 günü, kalesi önünde cereyan eden muhârebede Dâmâd Ali Paşa [b. bk.]'nın şahâdetiyle neticelenen mağlûbiyet dolayısıyla da şöhret bulmuştur: Sadrâzam, 24 temmuzda Belgrad'da yaptığı müşâverede, Rumeli Beylerbeyisinin, Zenta felâketini hatırlatarak Temeşvar yakasına geçmenin mahzurlarını belirtmesi; yeni takviyeler almamış olan Varadin'in hücûma dayanamayacağına ve Prens Eugene de Savoie'nın, karşı yakada Futog'da bulunduğuna dâir haberler alması üzerine, Varadin'in zabtını kararlaştırmış; 31 temmuzda Sava'yı geçip, 4 ağustosta kaleye bir saat mesâfede konmuştur. Aynı gün, düşman öncüleri Anadolu Beylerbeyisi tarafından yenilmişse de, hazırlıklarını top atışıyla gizleyen Avusturyalılar, henüz Türk topları siperlere yerleştirilmeden, kaleden atılan topların desteğiyle 16 şâban 1128 (5 ağustos 1716) sabahı, taarruza geçerek, Anadolu kolunu bozup beylerbeyisini şehîd etmiştir. Rumeli ve Yeniçeri kolunda düşman hücûmu püskürtülmüşse de, Anadolu kolundaki bozgun diğer kesimlere de sirâyet etmiştir. Vezîriâzamın çok geç kalarak muhârebe sâhasına gelişi bozgunu önleyememiş, kendisi alnından vurularak şehid düşmüş, Peygamber'in sancağı kurtarılmışsa da, bütün ağırlıklarla ordugâh düşman eline geçmiştir (*Nusret-nâme*, var. 315b; Râşid, II, 252-263). Bu mağlûbiyet, Temeşvar ve Belgrad'ın kaybına ve hudûdun Varadin'in hayli cenûbundan geçmesinin kararlaştırıldığı Pasarofça [b. bk.] muâhedesinin akdine yol açmıştır.

Belgrad'ın Türklere teslîminden (1739) sonra yeniden ehemmiyet kazanan Varadin'i Avusturyalılar tahkîm edip, 1754-1766 arasında, Aşağı-kale'yi genişleterek, şimâl, şark ve cenûbunu surlarla çevirmişlerdir. Ayrıca Tuna sâhiline hendekler kazıp, yeni köprübaşı binâ ve toplarla techîz; Yukarı-kale'de de Maria Theresia ve Ludwig burclarını inşâ etmişlerdir. Nihâyet, 1768-1783 arasında ise, 16 km. uzunluğunda dört katlı yeraltı dehlizleri vücûda getirmişlerdir.

1848-1849 Macar istiklâl harbinde, Viyana sarayına baş kaldıran Varadin muhâfızları, ihtilâle bağlılıklarını ilân etmişlerse de, ihtilâlcilerin 13 ağustos 1849'da yenilmesini müteâkip, 6 eylûlde Avusturyalılara teslim olmuşlardır. Varadin kalesi, 1860'tan itibâren silâh deposu olarak kullanılmıştır.

Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun dağılmasından (1918) beri Varadin, Yugoslavya'ya bağlı bulunmaktadır.

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden ve *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb, 1965, VI, 484 v.d., mad. PETROVARADİN'deki literatürden başka bk. J. v. Hammer, *GOR*², II, 50; III, 866; IV, 145; Zienkeisen, *GOR*, II, 652; V, 533 v.d.; J. Modestin, *Narodna Enciklopedija* (Zagreb, 1928), III, 336 v.d. (tamamlayıcı bibliyografya); *Almanah Kraljevine Jugoslavije* (Zagreb, 1931), s. 531; *Glasnik Istoriskog društva u novom sadu*, VI/1-2, Karlofça (Srem), 1933 (Novisad ve Petrovaradin'e tahsis edilmiş husûsî nüsha olup Varadin hakkında mühim mâlûmatı ve 1688'den itibâren müteaddid eski planları ihtivâ eder); *EI* mad. PETROVARADİN.

(BEKİR KÜTÜKOĞLU.)

VARAKA [Bk. VARAKA.]

VARAKA. VARAḲA, B. NAVFAL B. ASAD B. ʿABD AL-ʿUZZĀ B. ḲUṢAYY AL-ḲURAŞĪ AL-ASADĪ (535?-614?), Peygamber'in zevcesi Ḫadîca bint Ḫuvaylid b. Asad'in amcasının oğludur. Peygamber'in büyük dedesi ʿAbd Manâf b. Ḳuşayy, Varaḳa'nın dedesinin babası ʿAbd al-ʿUzzā b. Ḳuşayy'ın kardeşidir. Annesi, Hind bint Abî Kabîr b. ʿAbd b. Ḳuşayy'dır. ʿAdiyy ve Şafvân adlarında iki erkek kardeşi ile muhtemelen Ḳutayla adında bir de kız kardeşi vardı (Zubayr b. Bakkār, *Camhara*, I, 408).

Mekke'de doğup büyüyen ve orada ölen Varaḳa, putperestliği bırakıp hıristiyan dinine girdiği için, ona ve onun gibi politeizmi bırakarak İbrâhîm Peygamber'in getirdiği dini aradıkları söylenen (ve çoğu, birbiri ile yakın akraba olan ʿUbaydallāh b. Caḥş, ʿOşmān b. Ḫuvayriş b. Asad b. ʿAbd al-ʿUzzā, Zayd b. ʿAmr b. Nufayl, Umayya b. Abi'l-Ṣalt, Ḳus b. Sāʿida gibi) kimselere "ḥanîf" deniyordu. Bunlardan ʿUbaydallāh b. Caḥş, Muhammed'in halası Umayya bint ʿAbd al-Muṭṭalib'in oğlu olup, Peygamber'in karısı ve Abū Sufyān'ın kızı olan Umm Ḥabîba (Ramla)'nin ilk kocasıdır. Varaḳa ile aynı yaşlarda bulunan ʿOşmān b. Ḫuvayriş b. Asad ise, Varaḳa b. Navfal ile Ḫadîca bint Ḫuvaylid'in amcaları Ḫuvayriş'in oğludur. Zayd b. ʿAmr, Halîfe ʿOmar b. al-Ḫattāb'ın amcasının oğlu ve kız kardeşi Fāṭima'nın kocasıdır.

Varaḳa, *Tevrat* ve *İncil* gibi dinî kitapları okumuş ve bunları bilen şahısların sözlerini dinlemiş bilgili bir adamdı. O, İbrânîce de biliyordu. *Kitâb-ı Mukaddes*'i çok incelemiş ve onu İbrânî harflerle Arapça'ya çevirmişti.

Peygamber'in zevcesi Ḫadîca bint Ḫuvaylid, Varaḳa'nın bilgisine, görüşlerine inanır, yakını da

olması dolayısı ile -bilhassa babasının ölümünden sonra- hemen her işinde ve teşebbüsünde ona danışırdı. Muhammed ile evleneceği zaman böyle yaptığı gibi, kocasının peygamberlikle vazifelendirildiğinde tereddütlere düşünce Varaḳa'ya gitmiş veya onu Varaḳa'ya götürmüş veyahut Varaḳa kendisini Kâbe'yi tavaf ederken görmüş, Cebrâ'îl'in ilk gelişini ve *Kur'ân* âyetlerini bildirişini dinledikten sonra "Kutlu olsun! Kutlu olsun! Varaḳa'nın canı elinde bulunan Allah'a and olsun ki bana anlattıkların doğru ise Muhammed'e gelen, evvelce Mûsâ Peygamber'e gelmiş olan elçi melek (nâmus-ı ekber) olmalıdır. Muhammed de bu milletin peygamberi olacaktır. Ona söyle. Bu işte direnşin." dedi.

Ḫadîca, Muhammed'in yanına dönüp Varaḳa'nın dediklerini anlattı. Resûl, inzivâ müddetini bitirip Mekke'ye döndüğünde her zaman yaptığı gibi önce Kâbe'ye gidip tavaf ederken Varaḳa ona rastlayıp "Ey kardeşimin oğlu! Gel bakalım; şu görüp işittiklerini bana da anlat." dedi. Muhammed de anlattı. Bunları dinleyen Varaḳa, Muhammed'e "Varaḳa'nın canı elinde bulunan Allah'a and olsun ki sen bu ümmetin peygamberisin. Sana gelen melek, daha önce Mûsâ Peygamber'e gelmiş olan elçi melek (nâmus-ı ekber)'dir. Sana yalancısın diyecekler; eziyet edecekler; seni yerinden yurdundan çıkaracaklar ve seninle döğüşecekler. O güne kadar yaşarsam Allah'a öyle yardım ederdim ki" diyerek uzanıp Muhammed'in başını öptü (İbn-i Hişam, I, 151. Buḫārī'de de bu hâdiseyi anlatan bir hadîs var: *al-Cāmiʿ al-ṣaḥîḥ*, I, 5).

Varaḳa b. Navfal de, Boşrā râhibi Baḥîrā gibi, Muhammed'de tabiatüstü bir kudretin olduğuna inanıyordu.

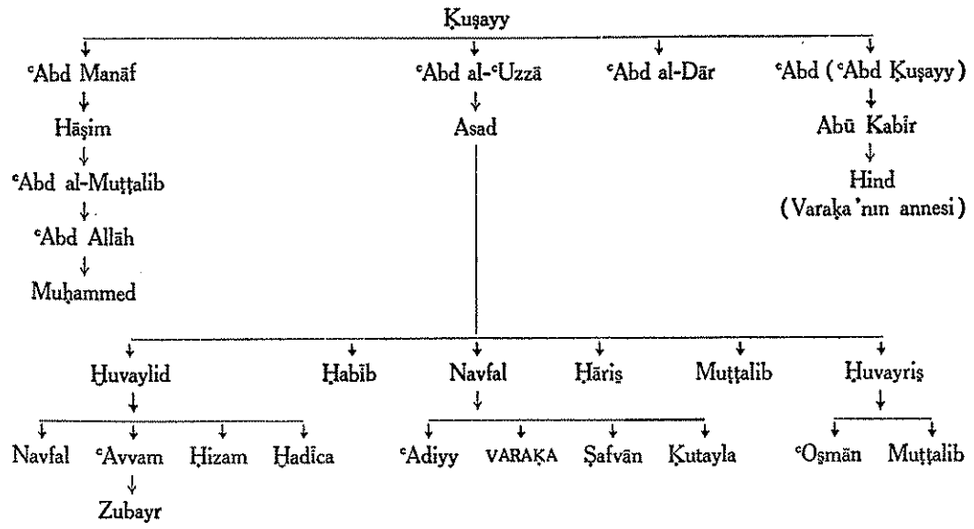
Başka bir rivâyete göre, Bani Saʿd kabîlesinden olan süt annesi Ḥalîma, Muhammed'i Mekke'ye getirdiği zaman onu kalabalıkta kaybetmiş ve çok aradığı halde bulamamış. ʿAbd al-Muṭṭalib, torununun bulunması için Kâbe'ye dua etmeye gitmiş. Varaḳa b. Navfal, Kureyş'ten başka birisi ile Muhammed'i bulup dedesine teslim ederek "İşte torunun, onu Mekke'nin üst tarafında bulduk." demiş. ʿAbd al-Muṭṭalib de onlara teşekkür edip Muhammed'i omuzlarına alarak Kâbe'yi tavaf etmiş.

İbn Hişām, İbn Saʿd, al-Ṭabarī, al-Ḳasṭallānī ve Diyārbakrī gibi ilk kaynaklar, Varaḳa'nın kız kardeşi Ḳutayla'nin, Peygamber'in babası Abdullah'a -zürriyetinden bir peygamber geleceğini ağabeyisi Varaḳa'dan duyduğu için- ona kendisinden bir çocuk edinme teklifinde bulunduğunu naklederler (bu teklife dâir rivâyette Ḳutayla'nın yerini bâzan başka kadınlar da alır, bk. İbn Saʿd, I, 1, 58 v.d.; Diyārbakrī, I, 184 v.d.).

Muhammed'in Varaḳa ile zaman zaman sohbet ettiği, vahyin ilk gelişi sıralarında onun Muhammed'e mânevî destek ve yardımda bulunduğu her halde doğrudur. Çünkü Peygamber'in onu, ölümünden sonra rüyâsında, beyaz elbiseler giymiş olarak göklerde veya cennet ırmaklarından birinde gördüğüne, kendisine sövülmesini men ettiğine, cennette olması lâzım geldiğine veya husûsî olarak haşredileceğine dâir haberler, hadîsler vardır (Zubayr b. Bakkār, *Camhara*, s. 408-410; Muṣʿab b. al-Zubayr, *Nasab-i Ḳuraysh*, s. 207).

Cumaḥ soyundan Umayya b. Ḫalaf b. Vahāb'ın, müslüman olduğu için işkence ettiği Bilâl b. Rabāb'ın (Bilâl-i Ḥabaşî) "Allah birdir" dediğini, oradan geçerken duyan Varaḳa b. Navfal de "doğru söylüyorsun Bilâl, Allah birdir" cümlesi ile tas-

VARAḲA B. NAVFAL'İN ŞECERESİ:



dik etmiş ve Umayya b. Ḫalaf'e dönüp "Tanrı'ya and içerim ki siz onu bu şekilde öldürürseniz, onun mezarını (herkesin ziyâret edeceği) türbe yaparım." demiş (İbn Hişām, I, 202 v.d.; İbn al-Ḥacar, *al-İṣāba*, V, 597, nr. 9133; Zubayr b. Bakkār, s. 412; Muṣ'ab b. al-Zubayr, *Nasab-i Ḳurayş*, s. 208). Bu rivâyet, Varaḳa'nın, Bilāl islâm olduğunda hayatta olmadığı iddiası ile bâzılarınca şüpheli görülmekte ise de bizce doğru olabilir; çünkü Bilāl ilk müslümanlar arasındadır ve Varaḳa o zamanlar daha sağdı.

İslâm tarihçilerinden bâzıları Varaḳa'yı, bu düşünce ve davranışlarından dolayı sahâbeden sayarlar. Onun müslüman olduğunu yazanlar da vardır (Maḳrīzī, *İmtāʿ*, I, 17). Hattâ, Abu'l-Ḥasan Burhān al-Dīn İbrāhīm al-Bakkaī, onun Peygamber'e iman ettiği hakkında *"Bazl al-nuṣḥ va'l-şafaḳa li'l-tʿarīf bi-ṣoḥbat al-Sayyid Varaḳa"* başlığı ile bir kitap bile yazmıştır.

Varaḳa b. Navfal aynı zamanda şâir idi. İbn Hişām, Zubayr b. Bakkār, Muṣ'ab b. al-Zubayr, Abu'l-Farac al-Işfahānī, onun şiirlerini nakletmektedirler. Onun, Ḥanīf'lerden °Oşmān b. Ḥuvayriṣ ve Zayd b. °Amr için söylediği şiirler meşhurdur. O, Zayd b. °Amr'ın, Laḫm kabîlesinden geçerken öldürülmesi üzerine şunları söylemiştir:

"Ey Amr'ın oğlu! Doğru yolu buldun. Yükseldin. Böylece gürül gürül yanan bir ateş tandırında yanmaktan kurtuldun. Şöyle ki benzeri olmayan bir Tanrı'ya inandın. Tanrı yerine tapılan putları olduğu gibi bıraktın. İstediğin dini buldun. Tanrı'yı bir tanımaktan şaşmadın. Bunun için şimdi en iyi bir yurtta barınıp orada saygı içinde içip eğlenmektesin. Orada Tanrı'nın sevgilisi (Halîlullah yâni İbrâhim Peygamber) ile buluşursun. Sen halk arasında vurup kırıcı ve cehenneme gidecek cinsten bir kimse değildin. Eh, insan yetmiş kat yerin altında bile olsa Tanrı'nın rahmeti ona erişir".

Bu şiirin ilk iki beyti ile son beyiti, şâir Umayya b. Abi'l-Ṣalt'ın bir kasidesinde geçmektedir (İbn Hişām, I, 151; Muṣ'ab b. al-Zubayr, s. 210).

Varaḳa, hayatının sonlarına doğru kör olmuştu. Onun evliliği, evlenmişse çocukları hakkında kaynaklar hiçbir bilgi vermiyorlar.

Bibliyografya: İbn Hişām, *Sīra* (trc. N. Çağatay ve İ. Hasan), Ankara, 1971, *indeks*; İbn Saʿd, *Ṭabaḳāt* (nşr. E. Sachau), Leiden, 1940, *indeks*; Zubayr b. Bakkār, *Camhara* (Kahire, 1961), s. 408-420; Muṣ'ab b. al-Zubayr, *Nasab-i Ḳurayş* (nşr. E. Levi-Provençal), Kahire, 1963, *indeks*; Ṭabarī, *Annales* (nşr. De Goeje), *indeks*; İbn Ḥacar al-ʿAsḳalānī, *al-İṣāba* (Kahire, 1939), V, 597, nr. 9133; al-İṣfahānī, *Aġānī* (Kahire, 1323), III, 13-15; İbn al-Aşīr, *Usd* (Tahran), V, 88; Masʿūdī, *Murūc* (nşr. C. Barbier de Meynard), Paris, 1877, *indeks*; Buḫārī, *al-Cāmiʿ al-Ṣaḥīḥ* (nşr. L. Krehl), Leipzig, 1862, I, 5; al-Ḳasṭallānī, *Mavāhib-i Ladunniya tercümesi* (İstanbul, 1315), I, 20, 31 v.d., 37; L. Caetani, *İslam tarihi* (trc. Hüseyin Cahit), İstanbul, 1924, II, 7-36, 117, 122, 216; Lammens, *Les Juifs de la Mecque à la veille de l'Hégire* (1918), s. 18; Müneccim-başı Ahmed, *Ṣaḥāʾif al-Aḫbār* (İstanbul, 1285), I, 113, 117; İbn Ḥazm, *Camhara* (Kahire, 1962), s. 120, 491; Azraḳī, *Aḫbār Makka*, I, 175, 182; Maḳrīzī, *İmtāʿ* (Kahire, 1941), I, 17; İbn Ḳutayba, *Maʿārif* (Kahire, 1960), s. 245; Ḥusayn b. Muḥammed b. al-Ḥasan al-Diyārbakrī, *Tārīḫ al-Ḫamīs* (Beyrut, 1283), I, 184 v.d., 263 v.d., 283 v.d., 286 v.d.; İbn al-Aşīr, *al-Kāmil* (Mısır, 1349), II, 4, 31, 45; Ẕahabī, *Tārīḫ al-islām* (Kahire, 1367), I, 68, 71, 73.

(NEŞET ÇAĞATAY.)

VARĀMĪN [Bk. VERĀMĪN.]

AL-VARDA [Bk. AYNÜLVERDE.]

VARGLA (OUARGLA), Cezayir Sahrâ'sında bir vâha olup, Tuggurt'un 100 mil cenûbunda, arzı 31° 58' şimâl, tûlü 5° 30' (Greenw). şark ve denizden 100 m. kadar irtifâdadır. Vargla, Myia havzasının artezyen sondajlarıyla kolaylıkla erişilebilen 20 m. ilâ 50 m. derinlikteki su cereyanlarıyla beslenen bir yeraltı su tabakasının üstünde vücûda gelmiş göçük bir sâhayı işgal etmektedir. Bu durum palmiye koruluklarının burada meydana gelmesini mümkün kılmıştır. Bugün 500.000'i aşkın palmiye ağacı gayet iyi gelişmiş bir halde büyümektedir. Aynı sayıya yakın kurumaya yüz tutmuş ağaç, sulama tertibâtı bir düzene sokulduğu takdirde, yeniden canlanabilecektir. Akıntı imkânı bulamayan bu durgun sular memleket için büyük bir mahzûr teşkil etmekte, sağlığa çok zararlı, (*tehem*) ismi verilen ateşli korkunç bir hummanın ilkbahar ve yaz aylarında ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Şehir, kireç taşlarının meydana getirdiği bir teras zemin üzerinde, palmiye koruluklarının bulunduğu mevkiden 3,5-5 m. yükseklikte kurulmuştur. Kemerli ve kubbeli geçitlerin kestiği yolları dar olan şehir, duvarlarla çevrilmiştir. Binâların yapımında kaba molozlu harç veya serpme sıva kullanılmıştır. Burası üç kısma ayrılmış olup, her bölüm orada oturan kabîlelerin adlarıyla anılmaktadır: Benî Sissin, Benî Wagguin, Benî İbrâhîm. Civarda daha başka köyler de inşâ edilmiştir. Şimâl-i şarkîde Sîdî Ḫuiled, şarkta Şott ve Aeaca, cenûb-i şarkîde en mühim olarak Rouissat. Bir zamanlar palmiye koruluklarının sâhibi bulunan bu yerin sakînleri şimdi palmiyeleri *"Ḥammes"* olarak (beşte bir kirâ ödeyerek), Mzâb tüccarları ve bilhassa çölde bedevî bir hayat süren Şamhaa Arapları hesabına işletebiliyorlar. Aslen Berberî olup, hâlâ Zenāta lehçesi konuşanların dahi zencilerle olan evlenmeleri netîcesinde nesillerinin safiığı bozulmuştur. *Ruaġha* denilen kabîlelerde hâlâ muayyen eski âdetler devam etmektedir. Bilhassa izdivaç merâsimleriyle ilgili âdetler ve muharrem ayının ilk yarısına rastlayan (*şaib al-ʿaşūrāʾ*) merâsimi gibi âdetler muhâfaza edilmiştir. Bunların yanısıra zenciler, Mzâbîler ve bir miktar da Yahudi vardır. Vargla ve *Ḳṣūr*'un nüfûsu [bundan elli sene kadar önce] 5.149'u bulmakta idi. [1954'te 6.456]

Tarih: Arap istilâsından önce Vargla hakkında hiçbir bilgiye sâhip değiliz. Bu topraklar o zaman Zenāta kabîleleri tarafından işgal edilmekte idi. İbn Ḫaldūn'a göre Benî Vargla (Berber Benî Urcelan), diğer Berberî unsurlar (Ifren Maġrāva) ile birlikte şimâl-i garbî tarafından gelmişler ve bu havâlide birçok küçük şehirler te'sîs etmişlerdir. Bilâhire bu küçük şehirlerin birleşmesinden Vargla meydana gelmiştir. Halk, İbāżî inançlarını büyük bir imanla kabûl etmiş olup, M.s. X. asrın başlarında Fâtımîler tarafından Tâhert'teki, Rüstemî krallığının yıkılmasından sonra dahi, birçok Hâriciler Vargla'ya gelip yerleşmiş ve Sedrata şehrini kurmuşlardır. Bu şehrin kalıntıları cenûb-i garbî tarafında, yarım günlük bir mesâfede, kumlara gömülü bulunmaktadır. Aynı zamanda, Fâtımîlere isyân etmiş olan "Katırlı adam" Abū Yazīd de taraftarlarını bu havâlide toplamıştı. Fakat, maalesef, İbāżî'ler XII. asırda Ortodokslarla mücâdeleleri neticesinde ve muhtemelen Arap unsurlarının da baskısıyla Vargla havâlisini terk ederek, Tadmayt'a hicret ettiler. Burada yerleşerek Mzâb [b. bk.] vâhasını kurdular. Mâmafih İbāżî'lik Vargla'da devam etti ve XVII. asırda dahi mümessilleri bulunuyordu. Seyyah al-Ayyāşī'ye göre bu devirde Benî Tucin hânedânı tarafından idâre edilmekte olan Vargla, Sûdan ile yaptığı ticâret netîcesinde zengin olmuş, mes'ûd ve müreffeh bir ülke idi (İdrīsī, trc. de Goeje, s. 141). Hilālî istilâsı sıkıntılı bir devrin başlangıcını işâret eder. Hammâdîler ile, Vargla'nın müttefiki olan Aşbac arasındaki harpler esnâsında Benî Tucin hânedânı devrilmiş, şehir tahrip edilmiştir. Eski yerinin yakınında yeniden yapılmış olan şehir daha sonra Muvahhidler ve Benî Ġaniya harplerinde tekrar harap olmuştur. XIV. asırda Vargla, Zab'da Hafsîlerin mümessilleri Benî Mozni'nin hâkimiyeti altında olmasına rağmen ancak, Beni Vagguin'in bir kısmı olan Benî Abî Ġabul âilesine mensup sultanların idâresi altında hakiki istiklâline kavuşmuştur (İbn Ḫaldūn, *Histoire des Berbères*, trc. de Slane III, 286). XVI. asrın sonlarında bu sultanlar son derece zengin olmuşlardı; fakat, Leo Africanus'a göre (kitap VI., nşr. Schefer, III, 146) Bedevî Arapları korumak için muazzam para ödemek mecburiyetinde idiler. Bu devirde Vargla coğrâfî mevkii sebebiyle, İbn Ḫaldūn'un tâbiriyle, hâlâ "Çölün kapısı" olarak ticârî ehemmiyetini muhâfaza etmekte idi (göst. yer.). Burası Konstantine ve Tunus'tan getirilen malların Sûdan'ın mahsulleri ve esirleriyle mübâdele olunduğu pazar yeri idi. Leo Africanus, buradaki evlerin güzelliğinden, san'atkârların çokluğundan ve tüccârların zenginliğinden bahseder. Bu servet ve zenginlik Türklerin dikkatini Vargla üzerine çekti. 1552'de Sâlih Reîs Türk ve Kabillerden müteşekkil bir ordu ile Vargla'ya kadar ilerledi. Halk tarafından hiçbir mukavemetle karşılaşmadı. Oradaki sultanı senede 30 zenci karşılığı bir haraca bağladıktan sonra geri döndü.

Sâlih Reîs'in bu askerî harekâtını XVII. asra kadar devam eden yeni karışıklıklar devresi tâkib etti ve XVII. asrın başlarında Allahum'un hükümdâr ilân edilmesiyle son buldu. Burada Allahum'un Şerîf sülâlesinden geldiğine inanılır. Torunları XIX. asrın ortalarına kadar iktidarda kaldı. Fakat, ülkesinin asıl efendileri Bedevî Şamhaa, Benî Tur ve Said Otba idiler. Bunların yerli halkın bölündüğü iki *Ṣoff*'un kavgasına devamlı müdâhaleleri karışıklığı sürdürüyor ve sultanın otoritesini zedeliyordu. Sultan, 1841'e kadar verâsaten Ngusa vâhasının reîsliğini ellerinde tutmuş olan Ben Babia'nin dahi hâkimiyetini kabûle mecbûr kalmıştır. Fakat, 10 sene sonra yeni bir sıkıntı ortaya çıktı. Muḥammed b. °Abd Allāh (Vargla şerîfi) isyân hareketlerini bastırma vazîfesini Ülād şeyhi Sîdî Şeyh, Si Ḥamza'ya verdi. 1853'te, şehri Fransa hesabına işgal eden bu zât Sahrâ'deki bütün kabîlelerin yüksek kumandanlığına getirildi. Ülād'da Sîdî Şeyh'in isyânına Vargla halkının iştiraki 1854'te Fransız kuvvetlerini birçok yerlerde müdâhaleye zorladı. 1871'de diğer bir âsî Vargla'ya yerleşmeyi başardı. Bu isyânın bastırılması ise Fransız idâresinin nihâyet burada yerleşmesiyle netîcelendi. [Hâlen Cezayir devletinin bir kısmını teşkil etmektedir.]

Bibliyografya: el-Ayachi, *Voyage à la Mecque* (trc. Berbrügger, IX, Paris, 1846); İbn Ḫaldūn, *Histoire des Berbères*, nşr. de Slane, II, 72 v.d. (trc., III, 286); Idrīsī, *Description* (nşr. de Goeje), trc. s. 141; Leo Africanus, *Description de l'Afrique*, kitap VI, nşr. Schefer, cilt. III; Queapitaine, *Wargla* (Cenova, 1861); Bajolle, *La Sahara de Ouargla* (Cezayir, 1887); R. Basset, *Etude sur la zenatia du Mzab, de Ouargla et de l'oued Rir* (Paris, 1892); Blanchet, *L'oasis et le pays de Wargla* (*Annales de Géographie*, 1900); Ch. Féraud, *Ouargla dans la Sahara de Constantine* (Cezayir, 1887); O. Dernaeght, *Ouargla* (*Bulletin de la Société de Géographie d'Oran*, 1882); Duveyrier, *Les Touareg du Nord* (Paris, 1864); Gognalons, *Ouargla, l'oasis et ses habitants* (*La Géographie*, c. XI); ayn. mll., *Fêtes principales des sédentaires d'Ouargla* (Rouagha), *R A*, 1909; Goudreau, *Le pays de Ouargla* (Paris, 1882); L. V. Largeau, *Le pays de Rirha* (Paris, 1879). (G. YVER)

VĀRİŞ. [Bk. MİRĀS.]

VARKĀ. [Bk. VERKÂ.]

VARNĀ. [Bk. VARNA.]

VARNA, Bulgaristan'ın Karadeniz kıyısında, başlıca ihrâcat şehri. Aynı adı taşıyan bölgenin merkezi olan Varna, Djevna (Devna) nehrinin denize döküldüğü yerde kurulmuştur.

Eski çağlarda, Varna'nın bulunduğu yerde, M. ö. 585'te yerleşen ve Odessos (daha sonraları Odyssos, Odyssopolis) adını taşıyan bir Miletos kolonisi vardı. Yapılan kazılar, bu şehrin Roma devrinde de parlak bir durumda olduğunu göstermektedir. Bugünkü Varna, adını VII. asrın sonlarına (679) kadar Varna diye anılan Djevna ırmağının isminden almıştır. İdrîsî, 548 (1153/1154)'de, "Barna" dan büyük bir şehir olarak bahseder (krş. *Weltkarte des İdrîsî von Jahre 1154 n. Chr. restaurée et publiée par Komrad Miller*, Stuttgart, 1928).

Jireček'e göre (*Das Fürstentum Bulgarien*, s. 531) Varna, 1201'den itibâren İtalyan denizcilerinin sık sık geldikleri bir Bulgar limanı idi. XIV. asrın ikinci yarısında, Varna'ya yakın sâhillerde, Kuman asıllı bir Bulgar âilesinin hâkim olduğunu yine Jireček belirtmektedir. 1366'da Varna, Amédée VI. de Savoie kumandasındaki haçlılar tarafından kuşatıldı.

1388'de Murad I., Bulgaristan fütûhâtına giriştiği esnâda Çandarlı-zâde Ali Paşa kuvvetleri Varna'yı da içine alan bölgede akınlar ve fetihlerde bulundular (krş. Neşrî, *Cihannümâ*, nşr. Taeschner, Leipzig, 1951, s. 66 v.d.; Taeschner-Wittek, *Die vezirfamilie der čandarlyzâde, Der İslam*, XVIII, 86 v.d.). Ancak Bayezid I. devrinde Vidin, Niğbolu ve Silistre kalelerinin zaptından ve Bulgaristan'ın ilhâkından sonra 1393'te Varna nihâî olarak bir Türk şehir ve kalesi oldu (Hammer, *Devlet-i Osmaniye tarihi*, trc. M. Ata, I, 279 v.d.; Jireček, s. 356).

Varna tarihte, 1444'teki Varna meydan muhârebesi ile şöhret kazanmıştır. Osmanlı hükümdârı Murad II. ile Macaristan ve Lehistan Kıralı Jagello hânedânından Vladislas (Ulászló) arasında, Segedin'de on sene için akdedilen andlaşmanın, imzâsından henüz üç hafta geçmeden bozulduğu görülmektedir. Osmanlı elçilerinin Macaristan'dan avdetini müteâkıp, Papa'nın baş amirali olan Foscari âilesinden Kardinal Francesco Gondolmieri tarafından Macaristan'daki Papa'nın elçisi Kardinal Julien Cesarini'ye gönderilen mektupta, 21 gemiden mürekkep bir papalık filosunun Çanakkale'ye doğru yola çıktığı haber verildiği gibi aynı zamanda, Bizans imparatorundan gelen harbe teşvik edici ikinci bir mektupta, pâdişâhın tahttan ferâgati, Karaman-oğulları ile mücâdelesi, bâzı ümerânın isyanı dolayısıyla, Türklere hücum için en müsâit bir fırsatın zuhur ettiği bildiriliyordu. Cesarini, bu gerekçeleri kırala anlatarak, haçlı donanmasının tehdîdi sebebiyle Osmanlı kuvvetlerinin Anadolu'dan Rumeli'ye, Gelibolu Boğazı'ndan geçmesinin imkânsızlığını izâh ettiği gibi, hıristiyan olmayanlara karşı hıristiyanların verdiği sözü tutmalarında bir mecburiyet bulunmadığı görüşünü ve esâsen Macar kıralının, Papalık makamının ve öteki hıristiyan devletlerin rızâsı olmadan, Türklerle barış akdetmeye salâhiyetli olmadığını ileri sürdü. Ayrıca, Osmanlıların andlaşma gereğince teslimini taahhüt ettikleri kaleleri tam vaktinde boşaltmadıklarını bir sebep olarak gösteriyordu. Halbuki bu kaleler, andlaşma hükümlerine uyularak derhal teslim olunmuştu. Cesarini'den başka Papa'nın gönderdiği diğer elçiler de, bu hususta gayret gösterdiler ve Osmanlılardan zaptedilecek Bulgaristan'ın kırallığının da Macar kıralına verileceği vaadedildi. Bu sûretle 4 ağustos 1444'te Segedin barışı bozuldu ve Varna muhârebesinin hazırlıkları başladı (bu hususta muâsır tarihçiler ve müelliflerden Dlugoss, Aeneas Sylvius, Katona ve Calimachus "De pugna Varnensi" bilgi vermektedirler). Segedin barışının ihlâli ve Macar kıralının yeminini bozmuş olması mes'elesi, tarihçiler arasında bugüne kadar münâkaşa mevzuu olmuş, bu hususta değişik fikirler yürütülmüştür. Meselâ XVII. asırda Macaristan'ın mühim din âlimlerinden Pázmány'ye göre, kıral, biri nisan 1444'te Budin'de, Türkler aleyhine, sonra Segedin muâhedesi için, daha sonra yine aynı yerde Türkler aleyhinde olmak üzere üç defa yeminini bozmuş; Cesarini, Segedin musâlahasını ihlâle onu iknâ ettiği zaman kıralın Segedin'de yaptığı ilk yemini hükümsüz saymış ve onu günahlarından kurtarmaya çalışmıştır.

Macar ordusu başkumandanı Hunjadi János, Türklere karşı harbi eylûl başında ilân etmişti. Hazırlıklar tamamlanınca Kıral Ulászló, Segedin'den hareketle, berâberinde küçük toplar olduğu halde Orsova'da, Kızılkule yakınından Tuna'yı geçti; mevcutları 10.000'i bulan Macarlar, Osmanlıları Avrupa'dan çıkarmak iddiasında idiler. Macar ordusunun arkasında 2.000 yük arabası bulunduğundan Balkan derbentlerinden geçiş güçlüğü düşünülerek, Tuna vâdisinden Karadeniz'e, Varna yakınlarına gidilmesine karar verildi. 16 teşrin I. 1444'te Macarların başında bulunduğu haçlı ordusu Niğbolu'ya vardı. Kale muhâfızı Firuz-oğlu Mehmed Bey, seyyâl bir taktik kullanarak kendi kuvvetleri ve akıncılar ile düşman gerilerine hücumlar yapıyordu. Eflak voyvodası Drakula'nın da 5.000 kişilik bir kuvvet ile katılmasıyla, haçlı ordusu, garp kaynaklarına göre 20.000 kişiye çıkmıştı. *Tāc al-tavārīḫ* (I, 378)'e göre müttefik ordusu, Üngürüs (Macar), Alaman, Bosna ve Hersek, Kara Boğdan, Eflak ve Frenk v.s. beyleri ile, Las despotu kuvvetlerinden terekküp etmekte olup, 80.000 kişiye ulaşmakta idi. Kaynaklarımız Karaman-oğlu'nun Macar kıralını savaşa teşvik etmesinin, haçlı ittifakına sebep olduğunu belirtirler (Neşrî, II, 648; *Tāc al-tavārīḫ*, göst. yer.) ise de, Bizans imparatorunun teşvik mektubundan bahsetmezler.

Eflak voyvodasının, Türklere karşı savaşta ihtiyatlı davranılmasını tavsiye ile, pâdişâhın ava çıkarken bile maiyetinde haçlı ordusundan fazla asker bulundurduğunu söylemesini, Macarlar, bir hıyânet olarak telâkkî etmişlerdi.

Hunjadi János, 3.000 Macar süvârîsi ve yardımcı Eflak kuvvetleri ile önden gidiyor, haçlı ordusu ve kıral arkasından geliyordu. Mukaddes bir gaye için yola çıktıklarını ilân etmelerine rağmen, haçlıların yolları üzerindeki Rum ve Bulgarlara âit Ortodoks kiliselerini tahripten geri kalmadıkları, dikkati çeken bir keyfiyet idi.

Osmanlıların, Tuna'da kullanılmak üzere, Kamçık (Kamçı) suyu üzerinde inşâ ettikleri 28 gemiden mürekkep bir nehir filosu, haçlılar tarafından yakıldığı gibi; birçok mevkiler mukavemet göstermedikleri veya boşaltıldıkları için işgal olundu. Ancak Balçık ile bâzı mevkiler şecâatle müdâfaa olundu. Varna ise fazla direnmeden teslim oldu.

Varna kalesi denize doğru uzanmış iki burnun teşkil eylediği bir körfezin şimâl kıyısındadır. Şehrin şimâlindeki burun üzerinde, o zamanlar Makropolis adında bir kasaba; cenuptaki burun üzerinde de, Varna'dan 4-5 km. uzaklıkta bulunan Galata (Kalliacré) denilen diğer meskûn bir yer vardı. Varna ile burası arasındaki sâha bataklık olup, Macarlar burada ordugâh kurmuşlardı (krş. Hammer, Türkçe trc., II, 219). Hudut beyleri, durumu hemen Edirne'ye bildirdiler. Düşmanın Varna istikametinde gelmesi, onların, bu yoldan İstanbul'a giderek Bizanslılar ile birleşmek istedikleri yolunda bir kanâat uyandırmıştı. *Tāc al-tavārīḫ* (I, 378)'e göre, Macar kıralının İstanbul'da Bizans imparatorunun kızı ile evleneceği ve sonra Edirne üzerine yürüyeceği tahmin edilmişti.

Büyük bir düşman ordusunun Varna'ya doğru geldiğini öğrenen vezirler, tahttan çekilmiş olan Murad II.'ın vücûduna ihtiyâç bulunduğunu genç pâdişâh Mehmed II.'e telkîn ve onun iznini de alarak Manisa'daki babasına bir mektup gönderdiler. Önce bu habere ehemmiyet vermeyen Sultan Murad ikinci defa kesin bir ifâde kullanan ve "eğer hükümdar ise düşmanın def'ine girişmesinin farz olduğu, değilse pâdişâhın emrine itâat ederek iş başına gelmesi gerektiği" meâlinde olan bir nâmeyi alınca derhal yola çıkmış, Ege sâhili yolu ile Gelibolu'ya yönelmişti (*Tāc al-tavārīḫ*, I, 379). Ancak Çanakkale Boğazı'nın abluka edildiğini görünce Yalak-âbâd (Yalova) yolu ile İstanbul Boğazı'na gelmeyi ve buradan Rumeli'ye geçmeyi uygun buldu. Kendisi Anadolu kuvvetleri ile Güzelce-Hisar (Anadolu Hisarı)'a geldiği vakit, Vezirîâzam Halil Paşa'nın da Rumeli kuvvetleri ile Rumeli Hisarı mevkiine geldiğini ve güvenlik tedbirleri aldığını görmüştü. Ceneviz gemileri adam başına bir duka alarak orduyu karşıya geçirdiler. Daha sonra ordu birleşerek Edirne sahrâsında toplandı. Dîvân-ı Hümâyûn'ca verilen karara göre, Sultan Mehmed Edirne'de kalacak ve babası düşmana karşı gidecekti. Ordu teşrin I. ayı sonlarında Edirne'den hareket ederek hızlı bir yürüyüşle Varna'ya ulaştı. Osmanlı ordugâhı haçlılarınkinden 3-4 km. kadar bir mesâfede kuruldu. Bu sırada düşman ordusunda, müttefik harp meclisi savaş taktiğini kararlaştırmak üzere Kardinal Julien Cesarini ile Eğri ve Varadin piskoposları, ordugâhın etrafında kazılan hendeklerle istihkâm yapılarak Osmanlı ordusunun hareketini beklemek yolunda bir düşünce ileri sürdülerse de bu fikir kabûl edilmedi; Hunjadi'nin açık sahrâda hücûma geçilmesi şeklindeki tavsiyesi, genç kıralın da uygun bulması ile benimsendi. 848 recebi başlarında (1444 teşrin I. ortası) iki ordu savaş nizâmı üzerine dizildi (*Tāc al-tavārīḫ*, ayn. yer.). Haçlı ordusunun Eflaklılar ile sâdece beş Macar birliğinden meydana gelen sol kanadı Varna bataklıkları ile korunmakta idi. Varna kalesine doğru ilerlemiş olan sağ kanat ise tamamen açık olduğundan Macarların büyük bir kuvveti bu tarafta toplanmıştı. Sancaklar, Franco ile Eğri piskoposunun muhâfazasına bırakılmış olan büyük ve siyah Macar bayrağı burada idi. Julien Cesarini kumandasındaki haçlı kuvvetleri bunlar arasında paylaşılmıştı. Varadin piskoposu, birkaç Leh birliğinden teşekkül eden ve Saint-Ladislas bayrağı altında ve Lasko Bahrich'in kumandasında bulunan ardcı kuvvetlerin başında olarak düşman ordusunun gerisini (ağırlıklar, top ve mühimmat) koruyordu. Kıral ise, Báthory Istvan'ın taşıdığı Saint-George bayrağı altında ve 50 şövalye süvâri ile çevrilmiş olduğu halde ortada idi. Başkumandan mevkiinde bulunan Hunjadi her tarafa nezâret etmekte idi.

Osmanlı ordusu ise, öteden beri tatbik edilen klasik savaş nizâmını almıştı: savaş Rumeli'de olduğuna göre, sağ kanatta Rumeli Beylerbeyi Davud Paşa kumandasında Rumeli kuvvetleri, sol kanatta Anadolu Beylerbeyisi Karaca Paşa kumandasında Anadolu kuvvetleri bulunuyordu. Önü kazıklarla pekiştirilmiş bir hendeğin bulunduğu merkezde yeniçeriler ile yer alan pâdişah, düşmanların hıyânetini herkese göstermek için ve yeminini tutmayanları cezâlandıran Tanrı'nın yardım ve himâyesini niyâz ediyormuş gibi, kıralın ahdini bozmuş olduğu ahidnâmeyi hendeğin kenarında bir mızrak ucunda ortaya diktirmişti. Develerden mürekkep ağırlık ordunun arkasında idi. Garp kaynaklarına göre 10 teşrin II.'de çıkan bir fırtına bütün haçlı ordusu bayraklarını parçalamıştı.

Hunjadi bizzat Anadolu Beylerbeyisi Karaca Paşa kumandasındaki Osmanlı sol kanadına hücum ile bu kuvveti dağıttı; aynı zamanda Eflak kuvvetleri de büyük bir şiddetle Rumeli kuvvetleri üzerine saldırdı. Osmanlı saflarında bozgun alâmetleri görünmüştü. Düşman birlikleri birçok noktadan Os-

manlı ordugâhına ve pâdişâhın otağına doğru ilerlemişlerdi. Anadolu Beylerbeyisi Karaca Paşa ve birçok sancak beyleri şehit düştüler. Mâneviyatı bozulan Rumeli kuvvetleri dağınık bir şekilde daha müsâit bir yere çekildiler. Pâdişah kapıkulu askeri ve yanındaki daha yaşlı ümerâ ile yalnız kalmıştı. *Tāc al-tavārīḫ*'in İdris'den naklettiğine göre, savaş yerinden Kamçı nehrine kadar olan üç günlük yolu firârîler bir günde almışlardı. Askerin kaçtığını gören pâdişah da muhârebe meydanını terketmeyi düşünmüştü ki, Dayı Karaca Bey hemen durumu kavradı, atından inerek Sultan Murad'ın atını tuttu ve ona, savaşı bırakıp gittiği takdirde düşman ordusunun Edirne'ye kadar gelebileceğini söyleyerek, pâdişâhın yerinde kalmasını sağladı. Bunun üzerine yeniçeriler düşmana metanet ve kahramanlıkla karşı koydular ve bütün hücumları püskürttüler. Pâdişah, Dayı Karaca Bey'e "düşman bizi sıydı" dedikçe o da "biz anları sıyarız inşaallah" demekte ve Sultan Murad'ın kuvve-i mâneviyesini yükseltmekte idi. Bulundukları yer ârızalı, dere-tepe olduğu, bütün askerin bir araya gelmesinin imkânsız bulunduğu cihetle, firâra yüz tutmuş birkısım kuvvetler pâdişâhın sancağını yerinde görüp tabılhânesi (mehter)'nin mütemâdiyen dövülmekte olduğunu duyunca gayrete geliyorlardı. Bu arada borazancılar da "hey gaziler, nereye kaçarsız, kâfir sındı" diye çağrışırlar idi (Neşrî, *Cihannümâ*, II, 650). Bu sırada pâdişâhın Tanrı'ya münâcaatı için bk. *Tāc al-tavārīḫ* (I, 380).

Kıral, belki de Hunjadi'nin ısrarı ile hücuma geçmiş ancak yanındaki genç asilzâdelerin heyecanına kapılarak ihtiyatı elden bırakmıştı (Neşrî, *Cihannümâ*, II, 650). Kıralın hücûmunu gören yeniçeriler bir harp taktiği olarak, ikiye ayrılıp kıral ile az sayıdaki maiyetini aralarına aldılar. Her yandan sarılan kıral cesaretle çarpıştı ise de yeniçeriler onu attan düşürdüler; bu esnâda onun "gospodar Murad, gospodar Murad" diye bağırdığı rivâyet edilmekte ise de, andlaşmanın bozulmasından dolayı gazaba gelmiş, bulunan yeniçeriler, hiç kimseye aman vermek istemediklerinden Koca Hızır (Karaca Hızır) adında biri tarafından kesilen kıralın başı bir mızrağın ucuna geçirilerek nakzedilen ahidnâmenin yanına dikilip düşman ordusuna gösterildi. Bu manzara haçlı ordusuna büyük yeis vererek hezimetin başlangıcı oldu. Hunjadi savaşın netîcesinden ümidini kesince akşama doğru Eflaklılarla birlikte kaçtı. Ertesi sabah Macarlar arabalarının arkasında siper alarak Hunjadi'nin avdetini bekler iken, pâdişah, düşman haçlı ordugâhına hücum emrini verdi. Eğri, Varadin piskoposları Báthory István ve Papa'nın vekili Kardinal Cesarini de telef olanlar arasında idi. Düşmanın kaçan birlikleri, Rumeli beylerbeyi tarafından tâkip edilerek birkısmı esir alındı. Böylece tarihte büyük meydan savaşları arasında mühim bir yer alan Varna savaşı Osmanlıların büyük bir zaferi ile sona ermiş oluyordu.

Varna XVI. asırda Kanunî devri başlarında Rumeli eyâletine bağlı Silistre sancağı içinde bir kazâ olup, kadısı 60 akçalı idi. Bu kazâ dâhilinde Tekfur gölü memlahası (senelik geliri 102.500 akça) ile Varna kazâsına bağlı Varna, Burgaz, Balçık ve Köstence iskeleleri mukataası (senelik geliri 140.333 akça) pâdişah hassı idi. Mirlivâ hassı olan köyler şunlardı: Karaca-İlyas, Hamzalı, Bıyıklı-Kasım, Odacı, Pîrî-kuyusu, Küçük-Hamza, Memi-Fakih, Karagöz-kuyusu, Hasköy, Ala-kilise, Uzun-kulak, Mihal-bey-pınarı, Kâfir-kuyusu, Hâbil-kuyusu, Üçorman, Ormancı-Resul. Bu köylerde ayrıca küreci, sürgün, yamak, raiyyet statüsünde bulunan hâneler ve çiftlüler de vardı. Zaim ve sipâhilere dirlik olarak tahsis edilmiş köyler ise Döğenci-oğlu, Mahmurlu-Halil, Konak-pınarı, Hisarlık, Bayram-pınarı, Kulkal-yurdu, Kara-Yusuf, Küçük Mahmud, Taptuk-köy, Süleymanlı, Sarı Yusuf kuyusu idi. Ayrıca mezrealar da mevcuttu. Bunlardan başka doğancı timarı olan köyler, Varna kalesi dizdarı ile müstahfızları dirlikleri de tahrir kayıtlarında geçmektedir. Varna, 1529 tarihli ve "Rumeli'de vâki olan şehirler ve kasabalar" başlıklı vesîkada (krş. T. Gökbilgin, *Kanunî Sultan Süleyman devri başlarında Rumeli Eyaleti, livaları, şehir ve kasabaları, Belleten*, 1956, XX, 247 v.d.), Silistre livâsına bağlı ve İstanbul'daki Sultan Selim vakfı olarak gösterilmektedir. Gerçekten, yine o tarihlere âit bir tahrir defterinde (Başbakanlık Arşivi, *Tapu defteri*, nr. 370, s. 418 v.d.), Varna'daki bu vakıf tafsilâtlı olarak kaydedilmiştir. Buna göre, bu kasabada bu evkafa bağlı 29 hâne müslüman cemâati, 27 hâne Varna gebran müsellem cemâati (kaleye hizmet ettikleri için müsellem olmuşlardır), 24 hâne de reâyâ cemâati (hepsi de işe yarar ustalar oldukları cihetle ispençe öşür ve öteki avârız-ı divânîden muâf olduklarına dâir ellerinde hüküm bulunduğu belirtilmektedir) mevcut idi. Bu tarihte Varna 232 köyü, 97 mezreası, 15 baştinası ile mühim bir varlık göstermektedir; müslüman nüfus gayr-i müslimlerden fazladır ve gelirleri pâdişah hasları (242.833), mirliva hasları (33 köy, 35.556 akça), zaim ve sipâhi timarları (152 köy, 81 mezrea, 178.235 akça), bâzdâr timarları (2 köy, 749 akça), Varna, Hırsova kaleleri müstahfızları timarı (14 köy, 18.616 akça), evkaf (nefs-i Varna ve 31 köy, 9 mezrea, 102.169 akça) için ayrılmıştı (tafsilât için bk. *Tahrir defteri*, nr. 370 ayn. yer.). XVI. asır ortalarında Varna'daki vakıflar arasında Davud Paşa vakfı (Mes'udlu mezreası) ve Pîrî Mehmed Paşa'nın İstanbul ve Silivri'deki câmi ve te'sislerine âit vakfı (Varna'da Serdhâne ve buzhâne ile dükkânları 10.000 akça) da görülmektedir (krş. T. Gökbilgin, *Edirne ve Paşa livası*, İstanbul, 1952, s. 406, 492). Varna'da aynı asırda mühim sayıda Yürük cemâati de bulunuyordu. Askerî bir vasıf taşıyan Yürük teşkilâtı içinde Kocacık Yürükleri bilhassa kayda değer. 1543 ve 1584 tahrirlerine göre Varna'daki 160'tan fazla ve hepsi de Türkçe adlar taşıyan köyde Yürük ocakları, eşkinci ve yamakları ayrı ayrı gösterilmiştir (tafsilât için bk. T. Gökbilgin, *Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân*, İstanbul, 1957, s. 152 v.d.).

Varna XVII. asrın ilk yarısında Karadeniz'e inen Rus kazaklarının akınlarına da hedef oldu. Bu asır ortalarında vuku bulan bir kazak hücûmunda Melek Ahmed Paşa'nın nasıl mukabele ve onları perişan ettiğini Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (I, 209; V, 84 v.dd.)'sinde nakletmektedir. 1061 (1651)'de Rus kazakları 70 şayka ile Varna kalesi ve Balçık kasabasını yağma ve tahribe gelmişler, fakat o sırada Silistre vâlisi olan Melek Ahmed Paşa tedbirini alarak onların gemilerini zaptetmiş, aralarından pek çoğunu da esir almıştı. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (III, 303, 350, 373)'sinde, Varna hakkında oldukça geniş bilgi vermektedir: kalesini anlatırken, çevresi 3.000 adım olan dört köşe etrafı hendeklerle çevrili garp tarafından şehre açılan bir demir kapısı önünde köprüden geçildiğini, dört köşede metin kuleler ve mazgal delikleri ile limana nâzır şâhâne toplar ile teçhiz edildiğini, hisarın içinde müstahfız evleri, zahire anbarları ve bir câmi bulunduğunu kaydetmekte, muhâfızların ulûfelerinin iskele gümrüğünden tahsis olunduğunu bildirmektedir.

Varna Varoş dediği şehir hakkında da, Evliyâ Çelebi, şehrin garp tarafındaki kırmızı topraklı tepelerde bağ ve bahçeler bulunduğunu, kasaba evlerinin kâgir ve kırmızı kiremitli olduğunu, 4.000 kadar âyân ve kibar evleri ile yedi müslüman, beş de Rum, Yahudi ve Ermeni mahallesi mevcut olduğunu bildirmekte, iskele başında Emîr-efendi câmii, Yeni câmi, Debbağhâne-câmii, Müstecîb efendi câmii, Şebşâh-kadın câmii gibi büyük câmileri ve Pîrî Paşa-hamamı ile Boğdan beyi çeşmesini saymakta, Varna iskelesinin çok işlek olduğunu, tuz kayaları, bal fıçıları, pastırma çuvalları ve her türlü kereste ile dolu bulunduğunu, her sene 1.500 parça geminin bunları çeşitli yerlere götürdüğünü anlatmaktadır. Varna'nın diğer husûsiyetlerinden de bahseden seyyahımız, üzümünün şırasını, mesîrelerini de medheder ve Varna'nın belli başlı vazifelilerini gümrük emini, kale dizdarı, yeniçeri serdarı, sipâhi kethudâ-yeri, Cebeci odabaşısı, muhtesip ağası, şehir subaşısı olarak belirtir. O tarihteki Varna kadısının husûsiyetlerinden de genişçe bahsetmektedir (*Seyahatnâme*, V, 90 v.d.). Varna, 1828 Osmanlı-Rus savaşlarında yine harp sahnesi oldu. Rus ordusu harp ilânını müteâkıp, Tuna nehrini geçerek cenûba doğru ilerleyince, Balkanların ve Varna taraflarının takviyesi için 3.000 kişilik bir kuvvet ile Kapudan-ı derya İzzet Mehmed Paşa Varna'ya gönderilmişti. 7.000 kişiyle Varna'ya hücûm eden Ruslar Bağlarbaşı denilen mevkîde püskürtüldüler. Bu münâsebetle Varna muhâfızı Berkofçalı Yusuf Paşa'nın bu hücumdan bahseden bir mektubunda Osmanlı askerini teşvik için te'min ettiği 20.000 kuruşu ordu efradına harçlık olarak dağıttığı bildirilmektedir (Lûtfi Efendi, *Tarih*, I, 304 v.d.). Daha sonraki savaşlarda Varna muhâsara olunmuş, Yusuf Paşa şehrin ileri gelenlerini toplayarak, kalenin savunması için sâdece 1.150 müslüman, civar kazâlardan 300, paşa kapısı halkından 400 nefer ile birlikte 1.850 kişinin kaleyi müdâfaa edemeyeceği mütâlaası ile 5.000 kişilik bir imdat kuvveti istemişti. Bunun üzerine Hakkı Paşa-zâde İzzet Bey ve Mes'ud Ağa-zâde Tahir Paşa, Aydın tarafından getirdikleri askerlerle Varna'nın yardımına gönderildi (Lûtfi, *Tarih*, II, 34 v.d.). Diğer taraftan Sadrâzam Selim Mehmed Paşa, Karinâbâd-'da Küçük Mirâhûr Mehmed Ağa'dan Varna'nın denizden ve karadan kuşatıldığı, kalenin tehlikede, halkın sıkıntıda olduğunu haber alınca, Balkan muhâfızı Derviş Paşa'yı yeni kuvvetlerle oraya gönderdi. Rusların sadrâzamın az bir askerle sefere çıktığı şeklinde aldıkları haber üzerine Osmanlı ordugâhını bozmak kasdıyla yolladığı kuvvetler, "yaka yakaya" bir çarpışmadan sonra ağır bir mağlûbiyete uğratılmış (ayn. esr., s. 40) ise de, muhârebenin umûmî seyri Osmanlı ordusu aleyhine gelişiyordu. Nitekim Serezli Yusuf Paşa ile İzzet Mehmed Paşa'nın yanında pek az adamın kalması üzerine, kadın ve çocukların kurtarılmaları için feryada başlamaları sebebiyle nihâyet iki gün sonra kalenin vire ile teslimine mecburiyet hâsıl olacağı, Serdar Selim Mehmed Paşa'ya bildirilmişti. Tam bu sırada Varna önlerinde devamlı bulunan 24 Rus gemisinin amirali, İzzet Mehmed Paşa'dan Varna'nın teslimini istemiş ise de, bu teklif reddolunmuştu (Lûtfi, *Tarih*, II, 42 v.dd.). Fakat netîcede 3 rebîülâhır 1244 (13 teşrin I. 1828)'te kale vire ile Ruslara verilmiş, muhâfızı Serezli Yusuf Paşa da esir olmuştu (*ayn. esr.*, s. 46). Varna kısa bir zaman sonra, Edirne andlaşması (15 rebîülevvel 1245=14 eylûl 1849) ile Osmanlı devletine iâde edilmiştir.

1842'de Silistre eyâletine bağlanan Varna kaymakamlığının askerî teşkilâtı yeniden düzenlendi. Ayrıca Varna muhâfızlığına bağlı kazâların (Kozluca, Pazarcık, Mangaliya, Balçık, Köstence, Pravadi, Yeni-Pazar, Aydos, Rus kasrı, Karinâbâd) süvârî ve piyade subay ve er kadroları tesbit edildi (tafsilât için bk. Başbakanlık arşivi, Kâmil Kepeci tasnifi, nr. 7054; Varna muhâfızlığı kazâlarında 1265=1849 senesinde sarf olunan evrâk-ı sahihe ile senedât şer'iye defteri ve Varna'daki resmî makamlar, bu arada Kocabaşı Rum, Kocabaşı Ermeni makamları için bk. aynı tasnif, 6247 numaralı defter). 1843'te Varna gümrük hâsılatı bir aylık 31.729 kuruş (Balçık gümrük geliri 9.840) olarak tesbit edilmiş, bunlar arasında Sardunyalı Juani Reis 7.130 kile buğday

için gümrüğe 11.408 kuruş ödemişti (müslüman ve hıristiyan diğer ticâret erbabı için bk. Başbakanlık Arşivi, Kâmil Kepeci, nr. 5264). 1848'de Varna mahalleleri ile köyleri halkının ticâret ve kazançlarına göre mutedil bir şekilde tarh edilen vergileri ile mükelleflerin isimlerini gösteren bir defterden ise, Varna'nın bu tarihteki sosyal ve ekonomik durumu hakkında mühim bilgiler elde etmekteyiz : Varna'da 11 müslüman mahallesinde (Alâeddin, Abdurrahman Efendi, Hacı Hasan, Hayriye, Tombay, Kalender Hoca, Akbayır, Çavuş-zâde, Baba-zâde Şaban Efendi, Derûn-i kale mahalleleri) 811 hâne, 5 gayr-i müslim mahallesinde (Ermeni mahallesi, Kalcoğlu, Var-oğlu, Matiu, Metrepolit mahalleleri) 1.011 hâne kaydedilmiş, bütün köyler müslüman, zimmî karışık köyler ayrı ayrı hâne ve mükellef adları vergileri ile tesbit ve muhâfız-ı Varna, nâib, müftü, malmüdürü, Kocabaşı Rum, Kocabaşı Ermeni tarafından tasdik olunmuştur. Böylece Varna'nın kayıdlı vergisi 188.787 kuruşa bâliğ oluyordu (tafsilât için bk. Kâmil Kepeci, 5990 numaralı defter). 1853-1855 Kırım muhârebesinde Varna, Fransız ve İngilizlerin Türk ordusu ile birleşerek mühim bir kamp kurduğu yer oldu; müttefikler buradan hareketle Sivastopol üzerine gitmişlerdi (1854). 1877/1878'deki Osmanlı-Rus harbinde harekât sâhasından uzakta bulunan Varna, Ayastefanos andlaşması ile Ruslara geçti. Berlin Kongresi'nde ise Varna, Bulgaristan'a ilhâk olundu (1878). Bu tarihe kadar iyice tahkim edilmiş bulunan Varna, Sofya ve Ruscuk'dan gelen trenin son istasyonudur.

1926 sayımına göre Varna'nın nüfûsu 60.563 idi, 1878 tarihine kadar çoğunlukta olan Türk nüfûsu, savaşlar ve anavatana göçler dolayısıyla hayli azaldığından Varna, şimdi bir Bulgar şehri hâline gelmiştir. [1956 sayımına göre nüfûsu 119.769 idi]

Bibliyografya : Metinde gösterilenlerden başka, Varna kazâsının (989=1581) "*Âdet-i ağnam*" defterinde her köyün (Menteşeli, Zâviye-i Şah Baba, Yükcü, Dizdar, Rûşenler, Yürükler, Bayramlı Tuğca, Sarı-güllü, Kara-gözü, Müflis, Yenice, Câferli, Çavuş, Hergele-geçit, Hamzalûlar, Doğan-yuvası, Müslüman-Fakih, Kara-Yakuplar, Ormancı (Bâli-kuyusu), Selim-kuyusu, Câfer-voyvoda, İskenderli, Eymirli, Ayaslar, Turhan-kuyusu, Karagöz-kuyusu, Baş-hisarlık, Divâne, İshak-punarı, Semiz Bayram, Hacı Bayram, Malkoç, Kara Bahşî, Encik-Ömer, Divâne Ali-Pınarı, İdris-kuyusu, Söğütcük gebran, Söğütcük müslüman, Kara Bâli-kuyusu, Gemici Hoca, Tohtamış, Ala-kilise, Çeltik, Kara-Ömer, Kamlı-çukur, Büyük-kaçmak, Mora Hacı Sinan, Akıncı, Turhan Fakih, Kartallı, Turhan, Uzun İbrahim, Garipçiler, Gök Ahmed, Durakçı, Kara Nasuh, Kara Yusuf, Üç Osman, Şanlı, Aydın Hoca, Bazirgân, Yazıcılar, Kılınç-Bey, Sarı-Meşe, Hacı Musa, İlyas-Obası köyleri) mükellef nüfûsu, kaydedilmiş en çok 50 akça, yekûn 3.558 akça, Varna kadısının tasdikini hâvi defter (Başbakanlık Arşivi, Kâmil Kepeci tasnifi, nr. 3931); H. 1260/1261 (1845/1846) senelerine âit Silistre eyâletine bağlı Varna kaymakamlığında nefs-i Varna ve köyleri ahâlisinin emlâk ve temettuâtını (1260 senesinde muhasses vergileri 183.034 kuruş ve temettuâtı 3.008.924 akça, 1261 senesi vergileri 188.788 kuruş ve temettuâtı 3.247.527 kuruş) gösteren defter için bk. Kâmil Kepeci, nr. 6084; 1263 (1847) ve 1264 (1848) senelerinde Varna sancağında Varna, Köstence, Yeni-Pazar kazâlarındaki islâm ve hıristiyan nüfûsun yoklama defteri için bk. aynı tasnif nr. 6321; Ami Boué, *La Turquie d'Europe* (Paris, 1840), II, 336; Krymski, *Histoire des Turcs* (Kiev, 1924), s. 47-56; Kâtib Çelebi, *Fuṭeli ve Bosna* (trc. Hammer), Vienna, 1812; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, I, III, V; Constantin Jireček, *Geschichte der Bulgarien* (Prague 1876); ayn. mll., *Das Fürstentum Bulgarien* (Prague, Vienne, Leipzig, 1891), s. 530 v.dd.; Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, s. 110, 267; Iorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches* (Gotha, 1908), I, 441 v.dd.; Lane-Poole, *Turkey* (London, 1908), s. 91-95; H.A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire* (*1303-1403*), Oxford, 1916, s. 129-172; A. Hajek, *Bulgarien unter der Türken herrschaft* (Berlin-Leipzig, 1925), s. 10, 13, 107 v.d.; I. Tafrali, *La cité pontique de Dionysopolis exploration archéologique de la Côte de la mer Noire entre les caps Kali-Acra et Ecréné faite en 1920* (Paris, 1927); *Annuaire statistique du Royaume de Bulgarie 1929-1930* (Bulgarca ve Fransızca), Sofya, 1930, s. 22; Şemseddin Sâmi, *Kamûsü'l-âlâm*, VI, mad. *Varna*.

(M. TAYYİB GÖKBİLGİN.)

AL-VARKĀ'. [Bk. VERKÂ.]

VARRĀḲ. [Bk. VERRĀK.]

VÂSIF. AHMED VÂSIF EFENDİ (?-1806), Osmanlı vak'anüvisi ve devlet adamı. Bağdad'da doğmuştur. 70 yaşını aşkın olarak 1806'da vefat ettiğine göre, 1730'dan sonra doğmuş olmalıdır. Tahsilini doğum yerinde yapmış, genç yaşta kitâbiyat sâhasında ilerleyip, Bağdad'da bâzı husûsî kütüphânelerde çalışıp yazma eserler istinsah etmek sûretiyle maişetini te'min etmiştir. Bir ara, Haleb ve Kars'da vâli olarak bulunan Gül Ahmed Paşa-zâde Ali Paşa'nın kütüphânecilik hizmetinde bulunmuştur (bk. Âsım, *Tarih*, İstanbul, ts, I, 255; Süleyman Fâik, *Zeyl-i Seftnetü'r-rüesâ*, İstanbul, 1269, s. 146; Cevdet Paşa, *Tarih*, İstanbul, 1309, VIII, 78; Cemâleddin, *Âyine-i zürefâ, Osmanlı tarih ve müverrihleri*, İstanbul, 1314, s. 60). Daha sonra, Ali Paşa'nın İlsavat ve Bender seraskerliği sırasında da maiyetinde bulunmuş ve ondan dinlediği

bâzı hâdiseleri eserinde nakletmiştir (Vâsıf, *Tarih*, İstanbul, 1219, II, 12). Ali Paşa'nın ölümünden sonra Hotin cephesi seraskeri Abaza Mehmed Paşa'nın maiyetinde mektupçu olan Vâsıf (Enverî, *Tarih*, Topkapısarayı, Bağdad Köşkü Kütüp., nr. 234, var. 299b), Rusların Yeni-kale'yi istilâsı (1185=1771) sırasında esir edilerek Petersburg'a gönderilmiş; ancak savaşın sona ermesini isteyen Çariçe Katerina II., sulh tekliflerini hâvî mektubu Osmanlı karargâhına götürmek üzere onu serbest bırakmıştır. İki devlet arasında Yergöğü'de yapılan mütâreke, 26 safer 1186 (29 mayıs 1772)'da akdedildiğine göre, esâreti, takrîben 9 ay sürmüştür. Bundan sonra, İstanbul'a celbedilen Vâsıf, sonra tekrar cepheye gönderildi. Fokşani kasabasında yapılmakta olan sulh müzâkerelerinin kesilmesi üzerine, Serdâr-ı ekrem ve Sadrâzam Muhsin-zâde Mehmed Paşa, mütârekenin uzatılması için Vâsıf'ı, Yaş'da bulunan Rus orduları baş-kumandanı Romantsov'a gönderdi. Mütârekeyi 40 gün daha uzatmağa muvaffak olan Vâsıf, Türk ordugâhına döndüğünde sadrâzam tarafından taltîf edildi (Ahmed Resmî, *Hülâsatü'l-i'tibâr*, İstanbul, 1286, s. 56; Vâsıf, *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâikü'l-ahbâr*, nşr. Mücteba İlgürel, İstanbul, 1978, s. XXII v.d.).

Bundan sonra, büyükelçi ve başmurahhas tâyin olunan Reîsülküttâb Abdürrezzak Bâhir Efendi'nin yanında mükâleme kâtibi olarak Bükreş'e hareket eden Vâsıf (25 receb 1186=22 teşrin I. 1772; Başvekâlet Arşivi, *Mühimme Def.*, nr. 171, s. 192), altı ay devam eden netîcesiz sulh görüşmelerini müteâkıp tekrar cepheye döndü; çeşitli savaşlara ve bu arada Kozluca mağlûbiyetine (1774) şâhid oldu.

Küçük-Kaynarca muâhedesinin Kırım'a serbestiyet veren üçüncü maddesinin ileride kötü sonuçlar doğuracağını sezen Kırım halkı, İstanbul'a mürâcaat ederek, han tâyininin eskisi gibi, Osmanlı devletince yapılmasını, hutbe ve sikkenin pâdişah adına olmasını istemiş, devlet de bu hususların müzâkeresi için, birkaç def'a Rus cephesine gönderilmiş olan Vâsıf'ı, Yaş'taki Romantsov'la temâsa me'mur etmiştir. 17 şâban 1188 (23 teşrin I. 1774)'de cepheden hareket eden Vâsıf, 13 gün sonra Yaş'a varmış, ancak Rus feldmareşali ile mülâkatında mühim birşey elde edemeden avdet etmiştir (Vâsıf, *Tarih*, Topkapısarayı, Hazine Kütüp., nr. 1406, var. 6a-12a; Cevdet, II, 5 v.d.; Reîsülküttâb'ın Romantsov'a gönderdiği takrir metni için bk. *ayn. esr.*, s. 302 v.d.).

İstanbul'da te'sis edilen matbaa, İbrâhim Müteferrika [b. bk.]'nın vefatından (1745) sonra bir müddet halifesi Kadı İbrâhim Efendi tarafından işletilmeğe çalışılmışsa da, onun ölümü üzerine tamamen ihmâle uğramış, hattâ Fransa sefarethânesi matbaa te'sislerini satın almaya teşebbüs etmiştir. Bunun üzerine beylikçi Mehmed Râşid ile Vâsıf, matbaanın, Müteferrika'nın varesesinden satın alınmasını te'min ve nezâretini deruhde etmişlerdir (*Mehâsinü'l-âsâr*, s. 132 v.dd.; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, İstanbul, 1959, IV/2, 519-522). Ancak, bir müddet sonra aralarında ihtilâf çıkınca, Râşid'in tazyikiyle Vâsıf bu hizmetten affedilmiştir.

Ahmed Vâsıf'ın vak'anüvisliğe tâyini, Enverî'nin 6 zilhicce 1197 (3 teşrin II. 1783)'de azli üzerine olmuş, onun eksik bıraktığı 1196 senesi vak'alarını yazmakla işe başlamıştır (Vâsıf, *Mehâsinü'l-âsâr...*, s. 46). Bu hizmete ilâveten, Vâsıf'a, muvakkaten kalyonlar defterdarlığı verildiği gibi, bir müddet sonra da mevkufatçılık hizmeti tevcih olunmuştur.

Osmanlı hükûmeti, muhtemelen Rus donanmasını Akdeniz'den uzak tutmak gayesiyle, Fas ve İspanya ile bir ittifak vücûda getirmek üzere diplomatik temaslarda bulunmak için Azmî Efendi'yi Fas'a, Vâsıf'ı da sefâretle İspanya'ya göndermeyi kararlaştırmıştır. Anadolu muhâsebeciliği pâyesi ve ortaelçilik rütbesi verilen (Başvekâlet Arşivi, *Nâme-i Humâyûn Def.*, nr. 9, 206 v.d.) Vâsıf, 15 ramazan 1201 (1 temmuz 1787)'de bir Türk beylik gemisiyle yola çıkmış, on ay sonra 5 şâban 1202 (11 mayıs 1788)'de İstanbul'a avdet etmiştir (Edib, *Tarih*, Üniv. Kütüp., TY. nr. 3220, var. 7a). Vâsıf'ın elçilikle İstanbul'dan ayrılması üzerine, vak'anüvislik hizmeti, Teşrîfâtî Hasan Efendi'ye vekâleten verilmiş ise de, Rusya ve Avusturya seferlerinin zuhûru ve vak'anüvislerin orduda hazır bulunmaları zarûretiyle, bu vazifeye Enverî asâleten tâyin edilmiş [bk. mad. ENVERÎ,]; İstanbul vekayiini yazmaya da Teşrîfâtî vekîli Edîb me'mur olunmuştur. Selim III.'in cülûsuna kadar bu me'muriyette kalan Enverî'nin yerine bilâhire, pâdişâhın arzusu üzerine Vâsıf tâyin olundu (Vâsıf, *Tarih*, Millet Kütüp., Ali Emiri, tarih kısmı nr. 608, var. 3b-4a). Bu ikinci vak'anüvisliği ile berâber, Vâsıf'a, Anadolu muhâsebeciliği (4 şevval 1203=28 haziran 1789) asâleten verildiği (Enverî, *Tarih*, Millet Kütüp., Ali Emirî, nr. 67/1, var. 220) gibi, İstanbul mukataacılığı vazifesi de tecvih olunmuştur.

1201 (1787) Osmanlı - Rus ve Avusturya seferine katılan Vâsıf, cephede bulunduğu sırada, ordudan Maçin seraskeri Karahisarî Ahmed Paşa'ya hil'at ve 20 bin kuruş götürdüğü gibi, 1205 şevvalinde (haziran 1791) baş-muhâsebeciliğe vekâlet etmiş; Teşrîfâtî Hacı Mustafa Efendi ile birlikte ordu tahrirat kâtipliğinde bulunmuştur (Vâsıf, *ayn. esr.*, var. 69b-70a). Maçin'in kaybından sonra taraflar arasında yakınlaşma hâsıl olunca, mütâreke görüşmelerine me'mur edilen Vâsıf, maiyetiyle Kalas'a giderek, 10 zilhicce 1205 (10 ağustos 1791)'de Prens Repnin ile 8 aylık bir mütâreke imzaladı (Vâsıf, *ayn. esr.*, var. 82a). Vâsıf'ın Rusların arzusu üzerine Turla'yı hudut kabûl etmesi Selim III.'in infialine sebep olmuş, ancak, pâdişâhın ısrarı üze-

rine Ruslar bundan vaz geçmişlerdir. Kalas'tan dönüşte Vâsıf, baş-muhasebeciliğe asâleten tâyin edilmiş, uhdesinde bulunan Anadolu muhâsebeciliği ise başkasına verilmiştir (Vâsıf, *ayn. esr.*, var. 87a).

Vâsıf, Ziştovi muâhedesinin hükümlerine göre kalelerin teslim alınmasına me'mur edildiği sırada, önce baş-muhâsebecilikten, sonra da vak'anüvislikten azl edilmekle (6 safer 1206=5 teşrin I. 1791), çok müteessir oldu (Enverî, *ayn. esr.*, var. 404b; [bk. mad. ENVERÎ]). Avusturya sınırındaki vazifesinden İstanbul'a dönen Vâsıf, belirtilen mâzûliyet dolayısıyla maddî sıkıntıya düşmüşse de, çok geçmeden Anadolu muhâsebeciliğine tâyin (şevval 1207=mayıs 1793) edilmekle rahat nefes almış, bir müddet sonra da tekrar vak'anüvislik vazifesine başlamıştır (13 zilkade 1207=22 haziran 1793; Başvekâlet Arşivi, Cevdet tas.-Dâhiliye, nr. 2546; Vâsıf, *ayn. esr.*, var. 120a).

Reîsülküttâb Mehmed Râşid Efendi ile ihtilâfı, bâzı hâdiseler üzerine şiddet kesb ettiğinden, hakkında pâdişâha telkinlerde bulunulmasına sebeb olmuş ve gazaba gelen Selim III., Vâsıf'ı Midilli'ye nefyetmiş (muharrem 1209 = temmuz 1794; Vâsıf, *Tarih*, Üniv. Kütüp., TY. nr. 5979, var. 4a; Nuri, *Tarih*, Süleymaniye, Âşir Efendi Kütüp., nr. 239. var. 3b; Âsım, I, 256 v.d.) ise de, çok geçmeden affolunmuştur (cemâziyelevvel 1209=kânun I. 1794). Vâsıf'ın menfâya gönderilmesi üzerine, vak'anüvisliğe Enverî getirilmiş ise de, onun kısa zamanda ölümüyle Halîl Nuri bu hizmete tâyin edilmiş; nihâyet onun da vefâtı üzerine Vâsıf üçüncü defa vak'anüvis olmuş (ramazan 1213=şubat 1799), bu hizmeti 29 şevval 1219 (2 şubat 1805)'a kadar ifâ etmiştir (Vâsıf, *Tarih*, Üniv. Kütüp., TY. nr. 6013, var. 315b Cevdet, I, 345; VI, 317). Aynı senenin 4 şevvalinde (11 mart) Anadolu muhâsebeciliğine tâyin edilmiş, bir ay sonra da (8 zilkade=13 nisan) büyük ruznâmçeciliğe naklolunmuştur (Vâsıf, *Tarih*. Üniv. Kütüp., TY. nr. 6012, var. 7b, 13a).

Napoléon'un 1798 temmuzunda Mısır'ı istilâ etmesine Selim III. pek müteessir olmuştu. Bunun üzerine Vâsıf'tan bir *tesliyyet-nâme* hazırlaması istenmiş, o da bir risâle hazırlayıp takdim etmişti. Bir müddet sonra (1216=1801/1802) nişancı (*ayn. esr.*, var. 188a), 14 cemâziyelevvel 1218 (2 eylûl 1803)'de tekrar büyük-ruznâmçeci tâyin edilen Vâsıf (*Tarih*, Ali Emirî, nr. 609, s. 222), gördüğü hizmetlerde temâyüz ve pâdişâhın takdirini celbetmiş olduğundan, nihâyet 8 cemâziyelevvel 1220 (5 ağustos 1805)'de reîsülküttâblığa getirildi (S. Fâik, *Zeyl-i Sefînetü'r-rüesâ*, s. 148).

Vâsıf, reîsülküttâb sıfatıyla, Fransız ordusunun Mısır'dan çekilmesi üzerine İngilizlerin bu ülkeye göz dikmesi, Rusların Mora Rumları arasında milliyetçilik propagandası yapmaları ve Napoléon'un imparatorluğunun tanınması gibi siyâsî mes'elelerle uğraştı. Bunlara ilâveten, Osmanlı-Rus ittifâkının tecdidi için, Ruslarla tedâfüî bir andlaşma akdetti (Başvekâlet Arşivi, Hatt-ı Humâyûn tas., nr. 12526; *Nâme-i Hümayun def.*, nr. 10, s. 18 v.d., 26-32). Bu sırada, Napoléon'un Austerlitz zaferi, Osmanlı-Fransız yakınlaşmasına ve netîcede Napoléon'un imparatorluğunun Osmanlı hükûmetince resmen tanınmasına yol açmış (*ayn. def.*, s. 25 v.d.); bu yakınlaşma sonunda Boğazların Rus harp gemilerine kapatılması, Rusya'nın harp ilânına sebep olmuştu (ramazan 1221=kânun I. 1806).

On dört buçuk ay kadar devam eden reîsülküttâblık hizmetinden hastalığı sebebiyle azledilen Vâsıf, çok geçmeden 7 şâban 1221 (20 teşrin I. 1806)'de vefât edip Eyüb'de Mihrişah Vâlide Sultan Mektebi haziresine defnedildi (ölüm tarihi hakkında çeşitli rivâyetler için bk. Vâsıf, *Mehâsinü'l-âsâr...*, s. XXXVI, not 79). Vâsıf'ın iki oğlu ve iki kızı kalmış; oğulları Lebib ve Vassaf Efendiler müderris olmuşlardır (*ayn. esr.*, s. XXXVII). Vâsıf'ın serveti Mîrî tarafından zaptedilmiştir.

Eserleri: Vâsıf'ın tarihe dâir te'lîfatı, *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâyikü'l-ahbâr* adıyla bilinir. Vak'anüvislikte selefleri olan Hâkim, Çeşmî-zâde, Mûsâ-zâde, Behcetî ve Enverî'nin vekayinâmelerini kısaltarak vücûda getirdiği ve 10 muharrem 1166 (17 teşrin II. 1752) ile 1 receb 1188 (7 eylûl 1774) arasındaki vekayii ihtivâ eden eseri, 2 cild hâlinde üç def'a (İstanbul, Matbaa-i âmire, 1219; Bulak, 1243, 1246) basılmıştır (Bekir Kütükoğlu, *Müverrih Vâsıf'ın kaynaklarından Hâkim tarihi*, *T D*, İstanbul, 1953, sayı 8, s. 69; *Çeşmî-zâde Tarihi*, nşr. Bekir Kütükoğlu, İstanbul, 1959, giriş; Vâsıf, *Mehâsinü'l-âsâr...*, s. XL-XLI). Selim III.'in arzusu üzerine, eserin devamını da kaleme almıştır. Tarihçi, 1166-1217 senelerine âit vak'aları da tam olarak kaleme aldığını kaydetmekle berâber basılan *Tarih*'inin devamı mâhiyetinde olan nüsha (Topkapısarayı, Hazine Kütüp., nr. 1406), 1193 cemâziyelâhırında (haziran 1779) kesilmektedir. Bu tarihten, ilk vak'anüvis tâyinine kadar geçen devrenin vekayinâmesi eksik olduğu gibi, eserinin birinci ve ikinci vak'anüvisliği arasındaki devreyi (1201-1203) ihtivâ eden kısmı da bulunamamıştır (Vâsıf, *Mehâsinü'l-âsâr...*, s. XLII ve ek II; ayn. mll., *Tarih*, II, 315.)

Tarihçi sıfatıyla büyük şöhret kazanan Vâsıf'ın, hâdiseleri ciddî bir tenkid süzgecinden geçirmeğe çalıştığı dikkati çekmektedir. Solak-zâde, Neşrî, Oruç Bey, Hadîdî, Malkoç-zâde, Naîmâ, Râşid, Hoca Sa'deddin ve Âlî gibi müverrihler hakkında fikir beyan etmesi, daha önceki tarih te'liflerini ciddiyetle tedkik ettiğini gösterdiği gibi, geniş bir muhite sâhip oluşu, mükâleme ve müzâkere meclislerinde hazır bulunuşu, ona, hâdiseleri, vukufla tahlil imkânını vermiştir (*Mehâsin...*, s. XLV-XLVI). Ayrıca, bulunduğu devlet hizmetlerinden faydalanarak, çeşitli resmî evrâkı görmüş ve eserinde kullanmıştır. Yer yer tenkid etmesine rağmen Cevdet Paşa, Vâsıf'tan geniş iktibaslar yapmış, hattâ onu diğer vak'anüvislere tercih etmişrir.

Vâsıf'ın umûmiyetle ağdalı ifâdelerle süslü nesri zamanında beğenilmişse de, nazmı pek tutulmamıştır. Fatin (*Tezkire*, İstanbul, 1271, s. 432), şiirlerinin kaybolduğunu belirtirse de, *Dîvânçe*'sinin eksik olduğu anlaşılan bir nüshası günümüze intikal etmiştir (Üniv. Kütüp., İbnülemin yazm., nr. 3692). İki kısmı basılan *Tarih*'inden ve *İspanya sefâretnâmesi*'nden (bk. Cevdet, IV, 348-358) başka eserleri yazma hâlinde olup, ekserisi İstanbul kütüphânelerinde bulunmaktadır (bk. *Mehâsinü'l-âsâr...*, s. XLVIII-XLIX). Matbû tarihinden bâzı kısımlar ile *İspanya Sefâretnâmesi* Fransızca, Rusça ve Lehce'ye tercüme edilmiştir (bk. Barbier de Meynard, *Ambassade de l'historien turc Vaçif Efendi en Espagne, 1787-1788, J A*, Paris, 1862, V. seri, XIX, 507-523. *Tarih*'inden yapılan tercümeler için bk. Fr. Babinger, *G O W*, s. 337). Onun Arapça'dan tercüme ettiği *Râhib-nâme* (*al-Durr al-maknūn fī al-fulk al-maşḥūn*), ayrıca *Hekimnâme* ve *Nevâbigü'l-kerîm* adlı eserleri bulunmaktadır (bk. *Mehâsinü'l-âsâr...*, s. XLIX-L).

Bibliyografya: Geniş bibliyografya için bk. Ahmed Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-âsâr ve Hakâikü'l-ahbâr* [1197-1201], nşr. Mücteba İlgürel, İstanbul, 1978; Yuzo Nagata, *Muhsin-zâde Mehmed Paşa ve Âyânlık müessesesi* (Tokyo, 1976); Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (Cambridge, 1976), I.

(MÜCTEBA İLGÜREL.)

VÂSIK Bİ'LLAH AL-WĀṢIḲ BIʿLLĀH, ABU JAʿFAR HĀRŪN AL-WĀṢIḲ B. MUḤAMMED AL-MUʿTAṢIM (?-847): 9. Abbâsî halîfesi olup babası halîfe Mûtasım, annesi ise Karâtîs adlı Rum asıllı bir cariye idi. Babasının ölümü (18 rebîülevvel 227 = 5 kânun II. 842) üzerine halîfe oldu.

Hilâfetteki değişikliği bir fırsat bilen Kays kabilesi mensupları, Dimaşk'ta isyân ederek vâlinin sarayını muhâsara ettiler. Âsiler üzerine Racāʾ b. Ayyūb al-Ḥażārī gönderildi. Kayslılar Marc Râhit'te karargâh kurarak gönderilen orduyu beklemeğe başladılar. İtâat teklifinin reddedilmesi üzerine âsilere karşı hemen harekete geçen Racāʾ, onları kolayca mağlûp etti. Bundan sonra Mûtasım'ın ölümünden az önce Filistin'de baş kaldırmış olan Abū Ḥarb al-Mubarḳaʿa üzerine yürüdü ve bu isyânı da bastırdı.

Halîfe Vâsık zamanında dâhilî karışıklıklar daha ziyâde Hicâz ve Yemâme bölgelerinde ortaya çıkmakta ve bedevî Arap kabîlelerinin giriştikleri yağma ve çapulculukla bölge halkını mutazarrır etmekte idi. Bu cümleden olarak Kays kabilesinin kollarından Banū Sulaym'e mensup bedevîler Hicâz bölgesinde yağmacılığa başladılar. Ciddî tebdirler alınmamasından da cesâretlenen âsiler cemâziyelâhır 230 (şubat 845) tarihinde Bâhila ve Banū Kināna kabîlelerine saldırdılar. Medine vâlisi Muḥammed b. Ṣâlih al-Hāşimî'nin mağlûp olmasını müteâkıp Mekke ile Medine arasındaki yol âsilerin kontrolüne geçti. İsyânın gittikçe yayılma istidadı göstermesi üzerine Halîfe Vâsık, Boğa al-Kabîr kumandasında Sâmerrâ'dan bir ordu yola çıkardı. Şaban 230 (nisan/mayıs 845) tarihinde Hicâz'a varan Boğa, kısa zamanda Banū Sulaym'e mensup isyancıları tepeleyip, esirleri Medine'de hapsetti. Banū Sulaym isyânının bastırılmasından hemen sonra, Banū Hilâl üzerine yürüyen Boğa, bunları da mağlûp ederek esirlerle berâber Medine'ye döndü (muharrem 231 = eylûl/teşrin I. 845). Boğa'nın Banū Murra isyânını bastırmak için Medine'den ayrılmasını fırsat bilen mahpuslar nöbetçileri öldürerek şehre dağıldılar ve çapulculuğa başladılar. Ancak bedevîlerin yağmacılığından iyice canı yanmış olan Medine halkı, harekete geçerek onların büyük bir kısmını kılıçtan geçirdi. Bu sırada Boğa da Şimâlî Hicâz'da oturan Banū Murra ve Fazāra kabîlelerini itâat altına almış ve Fadak'i onların tasallutundan kurtarmıştı.

Arabistan'da karışıklıkların hüküm sürdüğü ikinci bölge Yemâme olup, 232 senesi başlarında (846 ortaları) Banū Numayr kabîlesinin başlattığı isyân diğer kabîlelerin de katılmasıyla oldukça büyümüştü. Vâsık, Hicâz bölgesindeki isyânı bastırmış olan ve bu sırada Medine'de bulunan Boğa al-Kabîr'e, derhal isyân bölgesine gidip, âsileri te'dip etmesini emretti. Bu emir üzerine derhal Yemâme'ye hareket eden Boğa, yolda âsilere katılmış olan küçük grupları sindirerek Nuḫayla mevkiine geldi. Bu civarda oturan Banū Dābba kabîlesini itâate dâvet etti ise de, bunlar dağlık yerlere çekilerek mukabil tebdirler aldılar. Bunların takibine bir birlik me'mur eden Boğa, isyânı başlatmış olan Banū Numayr üzerine yürüdü. Ravżat al-Abān mevkiinde Banū Numayr ile yapılan mücâdelenin başlangıcında âsiler üstün gelerek Boğa'nın karargâhına kadar sokuldular. Onu, bu tehlikeli durumdan daha önce Banū Dābba'nın üzerine göndermiş olduğu birliğin yetişmesi kurtardı. Âsiler mağlûp edildiler. 232 sonlarına (847 ortaları) kadar Yemâme'de kalan Boğa, bölgede tam mânasıyla sükûneti sağladıktan sonra muharrem 233 (ağustos/eylûl 847)'te Sâmerrâ'ya döndü.

İsfahan, Cibâl ve Fars bölgelerinde Kürtlerin isyânı 231 (845/846) senesinde Vasıf el-Türkî tarafından bastırılmış ve isyânın elebaşılarından 500 kişi esir alınıp Sâmerrâ'ya getirilerek hapsedilmiştir. Bu başarısına karşılık halîfenin Vasıf el-Türkî'ye 75 bin dinar ve hilat vermesi isyânın ciddî olduğunu göstermektedir. Yine aynı sene Muḥammed b. ʿAbdallah al-Ḫārici al-Ṣaʿalibî'nin idâresinde Hâricîlerin Diyâr Rabîʿa'da çıkarttıkları isyan bastırılmıştır.

Halîfe Vâsık devrinde Bizans 'a karşı büyük bir deniz seferinin yapıldığı hakkında Bizans kaynaklarında geniş ve mübalegalı bilgilerin bulunmasına rağmen, islâm kaynakları bu hususta en ufak bir bilgi vermezler. Mezkûr kaynaklara göre, müslümanlar Amorion (ʿAmmūriya)'a karşı kazandıkları kesin zaferi müteâkıp, deniz yoluyla İstanbul üzerine bir sefer hazırlığına giriştiler. Birkaç senelik bir hazırlıktan sonra 842 'de 400 parçadan ibaret donanma, Apodinar (Abū Dīnār) kumandasında hareket etti. Tehlikenin yaklaştığının öğrenilmesi üzerine Bizans başşehrinde müdâfaa hazırlıklarına başlandı. Fakat islâm donanması Kırlangıç burnu (Selidonia, Selidan burnu) açıklarında korkunç bir fırtınaya tutularak mahvoldu. Ancak 7 gemi Suriye sahillerine dönebildi.

Müslümanların felâketle neticelenen bu seferinden sonra Bizans imparatoru, saray erkânından Theoktistos kumandasında donanmayı Girit üzerine gönderdi. 18 mart 843 'te İstanbul 'dan hareket eden bu donanma Girit önlerinde demirledi. Girit 'teki müslümanlar Bizans donanması karşısında tutunamayacaklarını anlayınca bir harp hilesine başvurdular. İstanbul 'da karışıklıklar çıktığı ve hattâ imparatorun tahttan indirildiği şayiasını Theoktistos 'un birlikleri arasında yaydılar. Theoktistos, ordusunun büyük bir kısmını Girit önlerinde bırakarak İstanbul 'a döndü. Başsız kalan ordu müslümanlar tarafından imhâ edildi. Girit 'teki bu başarısızlığına rağmen Theoktistos, İmparatoriçe Theodora tarafından Anadolu 'ya sevk edilen ordunun kumandanlığına getirildi. Bizans ordusu, kesin olarak yeri tâyin edilemiyen ve fakat Orta Anadolu 'da olduğu tahmin edilen Mavropotamos yakınında müslümanlar karşısında ağır bir mağlûbiyete uğradı (A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes, la Dynastie d'Amorium*, Bruxelles, 1935, I, 191-198).

Halîfe Vâsık, Bizans 'a karşı kazanılan bu başarılara rağmen harbin devamına taraftar değildi. Nitekim 845 'te Bizans elçisinin Sâmerrâ 'ya gelerek iki tarafın elinde bulunan esirlerin değiştirilmesi teklifini memnuniyetle kabûl etmiştir. Hattâ kendisi de Aḥmed b. Abī Ḳutayba adlı birisini İstanbul 'a göndererek imparatora mukabelede bulundu. Esirlerin mübâdelesi, daha önce de olduğu gibi Silifke ile Tarsus arasındaki Bizans-Abbâsî hudûdunu teşkil eden al-Lāmis (Göksu) suyu üzerinde yapıldı. Esir mübâdelesinin hemen arkasından Aḥmed b. Saʿīd b. Salm b. Ḳutayba 'nin Anadolu 'ya bir akın yaptığını görmekteyiz. Ancak mevsimin kış olması yüzünden başarılı bir netice elde edilemediği gibi epeyce kayıp da verildi.

Halîfe Vâsık devrinde Sicilya ve İtalya 'da da savaşlar devam etmiştir. Sicilya ve İtalya 'ya karşı girişilen seferler ekseriyetle Şimâlî Afrika 'dan idâre ediliyordu. Sicilya 'nın fethinde ve buradan İtalya 'ya karşı girişilen askerî harekâtta baş rolü, 800 senesinden itibâren ismen Abbâsî halîfelerine bağlı olmakla beraber tamamen müstakil hareket eden Aglebîler oynuyorlardı. Şarktan gönderilen birliklerin de bu seferlere katıldığı bilinmektedir. 228 (842/843) senesinde al-Faḍl b. Caʿfar al-Hamadānī kumandasındaki müslüman ordusu Sicilya 'nın Messina şehrini kuşattı. Bu kuşatmaya Napoli şehri, müslümanların safında katıldı. al-Faḍl, bütün gayretlerine rağmen şehri bir türlü zaptedemiyordu. Bunun üzerine bir birliği gizlice arkadan şehre gönderdi. Bu sırada kendisi de denizden muhâsarayı sürdürüyordu. Kara tarafından hiç ummadığı bir taarruza uğrayan Messina iki ateş arasında kaldığını görerek mücâdeleyi bırakınca, şehir Arapların eline geçti. Yine aynı sene بكن adlı şehir müslümanlar tarafından fethedildi. 845 senesinde ise adanın cenûb-i şarkîsinde sarp kayalar üzerine kurulmuş olan Modica şehri düştü. 232 (846/847) senesinde ise adanın şarkındaki başlıca şehirlerden olan Leontini kısa bir muhâsaradan sonra al-Faḍl 'ın eline geçti.

Sicilya 'da bu fetihler devam ederken İtalya 'da krallıklar arasındaki anlaşmazlıklar müslümanların bu kıtaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Beneventum kralı Radelşis, kendisine bağlı olan Calabria ve Apulia 'yı zaptetmiş olan Sikenolf 'a karşı Sicilya 'daki Araplardan yardım istedi. Müslümanlar 841 senesinde İtalya 'ya geçerek Bari 'yi zaptettiler. Ancak Napoli konsülü Sergius 845 senesinde Araplara karşı başarılı bir askerî harekâtta bulunarak onları Sicilya 'ya çekilmeğe zorladı. Fakat ertesi sene Araplar İtalya 'ya geçerek Napoli yakınındaki Miseno (Misenatium) şehrini zaptedip Roma üzerine ilerlemeğe başladılar. Yaklaşan bu müslüman tehlikesi karşısında Papa Gregorio IV., Tiberius nehri ağzında tahkimat ve Ostia 'da bir kale yaptırdı. Roma 'nın etrafında da bir hendek kazdırdı. Ağustos 846 'da müslümanlar Tiberius nehri ağzında göründüler. Bütün bu müdâfaa tedbirlerine rağmen Roma 'nın Arapların eline geçmesi pek zor değildi. Müslümanlar, şehir surları önüne kadar ilerlediler ve bol miktarda ganimet aldılarsa da bilinmeyen bir sebeple geri çekildiler.

Vâsık 'ın devri, amcası Me'mûn ve babası Mûtasım devirlerinin bir devamından ibârettir. Vâsık 'ın üzerinde te'sir icrâ eden iki grup vardı: idârî ve dinî mevzularda Vezir Muḥammed b. ʿAbd al-Malik al-Zayyāt ile baş-kadı Aḥmed b. Abī Dūʾād ve askerî mevzularda ise Aşnâs el-Turkî ile onun 230 (844/845) 'da ölümünden sonra başkumandanlığa yükselen İnak el-Turkî. Devlet idâresinde bütün otorite bu şahıslarda toplanmıştı. Halîfe, onların muvafakatlarını almadan bir karar veremezdi. Vâsık zamanında, orduda bütün kumanda mevkileri Türklerin eline geçmiş olup, bu idârede açıkça görülüyordu. Vâsık, Me'mûn 'un başlattığı *Ḫalḳ al-Ḳurʾān* akidesine bağlı olup, buna karşı gelenleri ağır şekilde cezalandırmıştır. 231 (845/846) senesinde bu akideye karşı çıkan ve hattâ etrafında bir grup toplıyarak isyan hazırlığına girişen Aḥmed b. Naṣr b. Mālik al-Hazāʿī yakalanıp Sâmerrâ 'ya getirilerek bizzat halîfe tarafından sorguya çekilmiş ve idâm edilmiştir. Memlekette îmar hareketleri, olmadığı gibi, ilmî ve edebî sâhalarda da onun devrinin bir husûsiyeti yoktur. Kendi adını taşıyan ve isteği üzerine inşâ edilen al-Hārūnī sarayı Sâmerrâ san'atı bakımından mühimdir. Halîfe Me'mûn zamanında başlamış olan büyük tercüme faâliyetinin onun devrinde de devam ettiğine muhakkak nazariyle bakılabilir. Kendisinin bir husûsiyeti, Emevîler ve Abbâsîler tarafından devamlı takibata uğrayan Ali evlâdına karşı müsamahalı davranmış olmasıdır. Ayrıca Mekke ve Medine 'nin fakir halkına her zaman yardım elini uzatmıştır.

Halîfe Vâsık 'ın öldüğü 24 zilhicce 232 (11 ağustos 847) tarihinde, 32-37 yaşları arasında olduğuna dâir çeşitli rivâyetler vardır.

Bibliyografya: al-Yaʿḳūbī (nşr. Houtsma), II, 584-590; al-Ṭabarī (nşr. de Goeje), bk. *indeḳs*; İbn al-Aṣīr, *al-Kāmil* (nşr. Tornberg), VI, 372, 376; VII, 6-9, 14-26; al-Masʿūdī, *Murūc al-ẕahab* (nşr. B. Meynard), bk. *indeḳs*; ayn. mll., *al-Tanbih* (nşr. de Goeje), bk. *indeḳs*; *Kitab al-Aġānī* (bk. Guidi, *Tables alphabétiques*); İbn al-Tiḳṭaḳa (nşr. Derenbourg), al-Faḫrī, 323 v.dd.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, II, 337-346; A. Müller, *Der Islam im Morgen und Abendland*, I, 523 v.d., 543 v.d.; Muir, *The Caliphate its Rise, Decline, and Fall*, s. 519-522; Dominique Sourdel, *Le Vizirat Abbaside*, bk. *indeḳs*; M. A. Shaban, *Islamic History*, s. 69-72, 107; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul, 1980), bk. *indeḳs*.

(HAKKI DURSUN YILDIZ.)

VÂSIL. VÂṢİL, B. ʿAṬĀʾ ABŪ ḤUẔAYFA AL-ĠAZZAL. ABŪ 'L-CAʿD (M. 699-749) da denir. İslâmda nazarî kelâm ilmini başlatan ve ortaya çıkan dinî mes'elelerin izâhında akla geniş yer veren büyük teoloji ekolü M û t e z i l e 'n i n k u r u c u s u dur.

Kaynakların yetersizliği yüzünden hayatı hakkında pek fazla birşey bilinmiyor.

699 'da Medine 'de doğan Vāṣil, Banī Żabba (veya Banī Maḫzūm) soyunun azadlı kölesidir. İlk mûtezilî bilgileri, sıkı münâsebette bulunduğu ʿAli b. Abī Ṭālib 'in torunu Abū Hāşim ʿAbd Allah b. Muḥammed b. al-Ḥanafiya 'den öğrendi.

Bâzı eserler onun 181 (797)'de öldüğünü yazarlar (İbn Ḫallikān, *Vafayāt*, Kahire, 1949, V, 64; Ẕahabī, *Mīzān al-ʿİtidāl*, Kahire, 1325 III, 267 v.d.) ise de, 750 'den sonra, onun hayatta olduğuna dâir hiçbir kayda rastlanmıyor.

Vāṣil, bir müddet sonra Medine 'den Basra 'ya giderek Abū Saʿid Ḥasan b. Abi 'l-Ḥasan Yasār al-Başrī [b. bk.] 'den ders gördü.

O, burada Cahm b. Ṣafvān ([b. bk.], ölm. 746), âmâ şâir Başşār b. Burd al-ʿAḳīlī ([b. bk.] ölm. 783) ve ʿAmr b. ʿUbayd Abū ʿOşmān ([b. bk.] ölm. 762) gibi mühim kimselerle tanıştı. Bunlardanʿ Amr b. ʿUbayd 'in kız kardeşi ile evlendi.

Kendisinin iplikçilik işi ile hiç alâkası olmadığı halde "al-ġazāl" yâni iplikçi lekabı ile anılmasının sebebi olarak onun, iplik pazarında çalışan fakir kadınlara sadaka vermek için sık sık oraya gitmesi gösterilir. Cāḥiẓ ise, *al-Bayān va 'l-Tabyīn* (Kahire, 1948, I, 14-33) adlı eserinde, iplikçiler pazarına, al-Hilālī 'nin azadlısı olan arkadaşı Abū ʿAbd Allah 'ın yanına sık sık gidip geldiği için bu lekabın verildiğini söyler.

Peltek olan Vāṣil „r" harfini „ġ" gibi telaffuz ettiği için konuşmalarında, içinde r harfi bulunmayan kelimeleri kullanmak husûsunda büyük dikkat gösterirdi. O, Arapça 'ya o kadar hâkimdi ki, arası açılınca kendisinin pelteklığı ile alay eden eski arkadaşı Başşār b. Burd 'a karşı gösterdiği sert tepkiyi aksettiren konuşmalarında "r„ harfini hiç kullanmamış, içinde bu harf bu'unduğu için Başşār 'ın adını bile anmamış, ona künyesi ile "Abū Muʿāẓ "diye hitap etmiştir (İṣfahānī, *al-Aġānī*, 1323, Mısır baskısı, III, 24 v.d.).

Çok kuvvetli bir hâfızası olduğundan, konuşmalarında *Kur'ân* âyetlerinden ve Arap şiirinden yerinde ve sür 'atle misaller ve açıklamalar getirerek, ileri sürdüğü fikirleri desteklerdi.

Devrindeki felsefî cereyanlar ve mezhep mes'elelerini iyi bilen ve aynı zamanda şâir olan Vāṣil-'ın açık ve akıcı bir konuşma san'atına sahip meşhûr bir hatip ve cedelci olduğu hakkında Abd al-Ḥakīm Balba, *ʿĀdāb al-Muʿtazila* Kahire, (s. 198 v.d.) adlı eserinde geniş bilgi vermektedir.

Mûtezile [b. bk.] de şîa ve havâric gibi başlangıçta siyâsî bir teşekkül olarak ortaya çıkmış, 723-749 seneleri arasında Vāṣil ve bunun kayınbiraderi ʿAmr b. ʿUbayd taraflarından geliştirilmiştir.

Ali 'nin halîfeliği sırasında cereyan eden mücâdelelere (Cemel ve Sıffîn) katılmış olanlar hakkında, daha o zamandan başlayarak açık bir takım kanâatler doğdu. Şîîler Muâviye taraftarlarının kâfir olduklarını, hâriciler, hem Ali taraftarlarının hem de Muâviye taraftarlarının kâfir olduklarını, Mürcie ise, iki tarafın da mü'min olduğunu söylemekte idiler. Hâriciler, Ali 'nin, hakeme başvurmayı kabûl edişinden sonra kâfir olduğunu iddia ediyorlardı. Aslında kaderiyeci olan, yâni insanın, yaptıklarından tamamen mes'ul olduğunu söyleyen ve bundan dolayı Mûtezile 'nin bir ölçüde kendilerinden saydıkları Hasan Basrî ise iki tarafa da hak veriyordu.

Vāṣil ve kayınbiraderi ʿAmr b. ʿUbayd 'e göre, Cemel ve Sıffîn çarpışmalarına katılanlar müslümandırlar; ancak, kendi aralarındaki anlaşmazlıklar yüzünden iki fırkaya ayrılmışlardır; bu fırkalardan hangisinin günahkâr olduğu bilinemez; bu sebeple hükmü herşeyi bilen Allah 'a havâ'e etmek îcab eder; ancak, karşılıklı münâsebetlerinde on-

lara kelimenin dar mânasında *mü'min* gözü ile bakılamaz, birbirlerinin aleyhine şehâdetleri kabûl edilemez, bu fırkalardan her biri, ötekine göre *fâsık*'tır. ʿAmr b. ʿUbayd, daha da ileri giderek bu fırkaların, müslüman cemâatinden herhangi biri için yapacakları şahitlikleri de kabûle taraftar olmamıştır.

Böylece, küfür ile imânın sınırını tâyin mes'elesinde Vâṣil'ın *Mûtezile*'de açtığı çığır, hareket, noktası olmuştur. Nitekim Masʿûdî (bk. *Murûc al-zahab*, II, 191), Vâṣil ve taraftarlarına, küfrün de, imânın da dışında kalmış olmalarından dolayı Mûtezile denildiğini kaydeder.

Emevîlerin amansız düşmanı olan bütün Mûtezileler gibi Vâṣil da, ʿAli b. Abî Ṭâlib soyu ile, hayatı boyunca devam eden münâsebetler kurmuştu. Ali soyundan Zayn al-ʿÂbidîn b. Ḥusayn b. ʿAlî b. Abî Ṭâlib'in iki oğlu: Şîa mezhebinin beşinci imamı olan Muḥammed al-Bâḳir (ölm. 731) ve Zeydiye mezhebinin kurucusu olan Zayd (ölm. 740) onun talebesi olmuşlardır. Bundan dolayı Zeydîlerin kelâm anlayışları Vâṣil'ın kelâm anlayışına dayanmakta, Vâṣil gibi onlar da Ebû Bekir'in halifeliğini meşru saymaktadırlar.

İtizalî cereyanların daha sonra, şîanın bir kolu olan Zeydiye tarafından kısmen de olsa yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim, *Ṭabaḳât al-Muʿtazila* müellifi Aḥmed b. Yaḥyâ b. al-Murtaża al-Mahdî Lidînillah (1363-1437) gibi bir Zeydî imamının Mûtezile'yi müdâfaa etmesi ve yaymak istemesi bu husûsu te'yid etmektedir. Vâṣil'ın, Abbâsîlerin iktidara geçme gayretlerini alâka ile karşıladığı muhakkaktır. ʿAmr b. ʿUbayd de, Abbâsî halîfesi Mansur'un yakın dostu, hattâ mânevî babası olmuştur. Zâten Mûtezile'nin kelâm mevzûlarındaki görüşlerinin en az yüzyıl müddetle Abbâsîler sülâlesinin resmî akidesi olmuş olması da, bu alâkayı te'yid eder.

Mûtezile'ye bu adın, icmâ-ı ümmetten ayrıldıkları için verildiğini yazanlar da vardır (Bağdâdî, *al-Farḳ*, Kahire, 1367, s. 71).

Mûtezile kendilerini "ahl al-ʿAdl va'l-Tavḥîd" diye adlandırırlar. İbn al-Ḳayyim al-Cavziya, *al-Muḫtaṣar al-Ṣavâʿiḳ*'inde sâdece "ahl al-ʿAdl" veya "al-ʿAdlîya" tâbirini kullanır (I, 116 v.d.). İbn al-Murtaża ise onlara "al-ʿAdliya va'l-Muvaḥḥida" der (*Ṭabaḳât al Muʿtazila*, s. 2).

Vâṣil tarafından Mûtezile'de açılan çığırın, üçü ana prensip olan beş temeli (asl) vardır. Prensipler: 1- Tavḥid, 2- İrâda, 3- al-Manzila bayn al-manzilatayn'dirler.

Beş asla gelince, bunlar: 1- *al-Tavḥid*; bu asl, Allah'la mahlûkat arasındaki her türlü benzerliğin inkârıdır. Allah'ın sıfatları kabûl edilir ama bu sıfatlar, onun cevherinden ayrı değil, zâtının aynıdır. Allah görülemez. Vahy kuvvetle tasdik edilir. Allah'ın varlığı, hassalarımızla değil kalbimizle idrak edilir. Allah'ın, bizde yaratacağı altıncı bir duygu ile öteki dünyada idrâk edilebilecek bir mahiyeti vardır. İnsan, hayat, ilim ve kudretin birleşmesinden meydana gelen bir cevherdir. Beden bu cevherin, yâni nefsin bir âletidir.

2- *al-ʿAdl*; Allah âdildir. Yaptığı her şeyde, yarattıklarının iyiliğini gözetir. Bütün beşerî fiiller insanın serbest iradesinin mahsulüdür. İyi işler yaparsa mükâfat, kötü işler yaparsa mücazat görecektir. Bu asl'da, Allah'ın fenalık ve haksızlık yapamıyacağı, hastalık, ağrı, sızı gibi şeylerin insan iradesi dışında olduğu mes'eleleri münakaşa edilir. Mûtezile, irade hürriyetini kabûl etmekle kötülük yapan siyaset adamlarının da Allah'ın adaleti icâbı âhirette cezâ göreceklerini söylemek istiyor, onları vicdan muhâsebesine dâvet etmiş oluyordu.

Mûtezile'nin, Allah'ın adaleti temelinden hareket ederek kabûl ettiği hürriyet fikri, serbest düşüncenin gelişmesini, islâm âleminde tembelliğin ve miskinliğin önlenmesini sağlama yolunda atılmış en büyük adımdır. Mûtezililer insana hürriyet tanımakla islâm dininin içtimâî yaşayışa verdiği ehemmiyeti de benimsemiş oluyordu.

3- *al-Vaʿd va'l-Vaʿid* (*al-asmâ va'l-aḥkâm*): Bu asl, adalet prensibinin bir netîcesidir ve dünyada iyilik edenin de, kötülük edenin de âhirette karşılığını görmesidir. Mûtezile'nin bu prensibi, cemiyet içindeki düzenin emniyet içinde yürümesini sağlamaya mâtuftur.

Mûtezile, imânı, ikrar, bilgi ve amelin bütünü olarak kabûl eder. Onlar, böylece akla verilen ehemmiyet dolayısı ile ona bilgi de katmıştır. Buna göre insan, dil ile ikrar etmek, iyi amellerde bulunmak ve bilgisi yâni aklı ile Allah ve peygamber fikrine ulaşmak sûretiyle gerçek imanı bulmuş olur.

4-*al-Manzila bayna'l-manzilatayn*: Mûtezile'nin bu ana prensibi kelâm tarihinde yalnız Mûtezile'ye mahsus bir görüştür. Buna göre, tevbe etmeden ölen günahkâr bir müslüman, mü'min ile kâfir arasında mânevî bir derecede yer alır.

Hâricîler (bilhassa Azârika), büyük günah işleyeni kâfir sayarlar. Mürcie, büyük veya küçük günahların, iman sahibine zarar vermiyeceğini söyler. Ehl-i sünnet ise, büyük günah işleyeni müslim fakat fâsık kabûl eder ve bunların, âhirette cezâlarını çektikten sonra cennete gireceklerine inanır. Görüldüğü gibi Mûtezile, ne hâricîler gibi katı bir görüşe sahip olmuş, ne de Mürcie gibi işi hafife almıştır. Onlar orta bir yol tutmuşlardır.

5- *al-amr bi'l-mʿarûf va'n-nahy ʿani'l-munkar*: *Kur'ân* hükümlerine uyarak her müslümanın iyiliği emretmesi ve kötülüğü yasaklaması îcab eder. Mûtezile bu asl ile cemiyet içinde sıkı bir kontrol taraftarı olmuş, kendi prensiplerine karşı gelenlere ağır hücumlarda bulunmuştur. İyiliği emrediyoruz diye kendi te'vil ve görüşlerini başkalarına zorla kabûl ettirme yolunu tutmuştur. Meselâ, Halîfe Me'mûn (813-833) zamanında *Kur'ân*'ın mahlûk (yaratılmış) olduğunu kabûl etmeyen, Hanbelî mezhebinin kurucusu Aḥmed b. Ḥanbal (780-855), bu yüzden tâkibata uğratılmıştır.

Bunlar dışında Mûtezile'nin, Allah'ın görülüp görülememesi, *Kur'ân*'ın mahlûk olup olmadığı, *ḥusn* ve *ḳubḥ*, *aḳıl* ve *naḳil* mes'elelerinde de kendilerine has görüşleri vardır. Vâṣil, Basra'da kendisine bağlı birçok taraftar edindi ve bunların bir kısmını islâm memleketlerine yolladı. ʿAbd Allah b. Ḥâriş'i, Mağrib'e gönderdi. Onun buralardaki faâliyetleri netîcesinde sâdece Tlemsen bölgesindeki Tâhert yakınlarında yerleşik ve göçebe halk arasında otuz bin taraftar kazandı. Horasan'a Ḥafş b. Sâlim'i yolladı. Ḥafş, Tirmiz şehrinde, Ceberiye mezhebinin kurucusu sayılan Cahm b. Ṣafvân (ölm. 745) ile şiddetli münâkaşalara tutuştu. Ḳâsim b. al-Saʿdî adındaki bir talebesini Yemen'e, Ayûb b. Caʿfar adındakini Elcezîre'ye, Ḥasan b. Ẓakvân'ı Kûfe şehrine, ʿOşmân b. Ḫâlid al-Ṭavîl Abû ʿAmir'i Ermeniya'ya yolladı.

Vâṣil'ın Basra'da bunlardan başka Bişr b. Saʿid ve Abû ʿOşman al-Zaʿfarânî adlarında iki meşhur talebesi daha vardi ki bunlar, Bağdad'dan yanlarına gelen Kûfeli Bişr b. al-Muʿtamir (ölm. 825)'e Mûtezile'nin prensiplerini benimsettiler. Bu, sonradan Mûtezile'nin Bağdad kolunu kurdu. Bişr b. al-Muʿtamir'in muhaliflerine karşı yazdığı bir risâle kırk bin beyti ihtivâ ediyordu.

Vâṣil'dan sonra onun tesbit ettiği prensipleri müdâfaa ve onun metodu ile mücadeleye devam eden öteki Mûtezile büyüklerinin başarıları da çok olmuştur. Bunlar, mezheplerinin kurucusu Vâṣil gibi muhalifleri ile yaptıkları meşhur münâzaralar ve elde ettikleri büyük muvaffakıyyetlerle birlikte, Mûtezile mes'eleleri ile alâkalı bir hayli eser de yazmışlardır. Bunlardan Abû'l-Huẕayl al-ʿAllâf (752-840 veya 849) altmıştan fazla, al-Câḥiẓ (ölm. 869) muhaliflerine reddiye olarak sekiz, Mûtezile prensiplerini müdâfaa eden altı eser yazmıştır (bk. İbn al-Murtaża, *al-Munya*, Beyrut, 1961, *İndeks*; Yâḳût, *Muʿcam al-Udabâ*, Kahire, 1357, s. 107-110).

Vâṣil b. ʿAṭâ'nın eserleri: İbn al-Nadîm ve İbn al-Murtaża, Vâṣil'ın on bir eserinin adını vermektedirler. Ancak bunlardan bir tanesi, içinde "*r*„ harfinin bulunmadığı konuşmalarını ihtivâ eden "*Kitâb al-Ḫuṭba*" bize kadar gelmiş, diğerleri ele geçmemiştir. Adlarını bildiğimiz eserleri şunlardır: 1-*Aṣnâf al-Murciʾa*, 2-*Kitâb fi'l-Tavba*, 3-*Kitâb al-Manzila bayn al-Manzilatayn*, 4-*Kitâb al-Ḫuṭba*, 5-*Maʿâni'l-Ḳurʾân*, 6-*al-Ḫuṭab fi'l-Tavḥîd va'l-ʿAdl*, 7-*Kitâb fi ma ḫaṣala baynahu va bayn ʿAmr b. ʿUbayd*, 8-*Kitâb al-Sabîl ilâ Maʿrifat al-Ḥaḳḳ*, 9-*Kitâb fi'l-Daʿva*, 10-*Kitâb Ṭabaḳât ahl al-ʿilm va'l-cahl*, 11-*Kitâb al-Alf*. Bu sonuncu mani mezhebindekilere cevap vermeleri için sorulmuş bin suali ihtivâ ediyormuş.

Bibliyografya: al-Masʿûdî *Murûc al-Ẕahab*; ayn. mlf., *al-Tanbîh va'l-Aşrâf* (Kahire, 1938); Abû'l-Ḥusayn, ʿAbd al-Raḥîm b. Muḥammad b. ʿOşmân al-Ḫayyât, *Kitâb al-İntiṣâr* (Kahire, 1925); al-Câḥiẓ, *Kitâb al-Bayân va'l-Tabyîn* (Kahire, 1947); *al-Buḫalâ* (Kahire, 1939-1940); *al-Tâc fî aḫlâḳ al-mulûk* (Kahire, 1914); *Muʿallim al-ʿAḳl va'l-adab* (Kahire, 1948); *Macmuʿ rasâʾil al-Câḥiẓ* (Kahire, 1943); İbn Ḳutayba, *Adab al-Kâtib* (nşr. Grunnert, s. 15); *al-Maârif* (Kahire, 1300); Abû'l-Farac al-Isfahanî, *Kitâb al-Farḳ bayn al-Firaḳ* (Kahire, 1367); al-Şahristânî, *Kitâb al-Milal va'l-Nihal* (nşr. Cureton, s. 31-34); *Nihâyât al-İḳdâm fi ʿilm al-Kalâm* (Oxford, 1934); al-Mubarrad, *al-Kâmil* (nşr. Wright); İcî, *Mavâḳif* (nşr. Soerensen); İbn Ḫallikân, *Vafayât al-ʿAyân* (Kahire, 1949), V, 60, nr. 739; Yâḳût, *İrşad* (nşr. Margoliouth), GMS, VII, 223; Aḥmed b. Yaḥya b. al-Murtaża al-Mahdî Lidînillah, *Kitâb al-Munya va'l-ʿAmal*, Haydarâbâd, 1316 (nşr. Arnold), Leipzig, 1902; *Kitâb Ṭabaḳât al-Muʿtazila* (Beyrut, 1961); al-Ẕahabî, *Mizân al-İʿtidâl*, nr. 2301; İbn al-Nadîm, *al-Fihrist* (Kahire, 1344), s. 255; Abû'l-Ḥasan al-Aşʿarî, *Maḳâlât al-İslâmiyyîn* (İstanbul, 1929); *Risâla fi İstiḥsân al-Ḫavż fi ʿİlm al-Kalâm* (Haydarâbâd, 1344); *Kitâb al-İbâna ʿan Uṣûl al-Diyâna* (Haydarâbâd, 1321); *Kitâb al-Lumʿa* (Kahire, 1955); Şams al-Dîn al-Maḳdisî, *Aḥsan al-Taḳâsîm fî Maʿrifat al-Aḳâlîm* (Leiden, 1906); Ṭabarî, *Târîḫ al-Umam va'l-Mulûk*, Leiden; Camal al-Dîn al-Ḳasimî, *Târîḫ al-Cahmiya va'l-Muʿtazila* (Kahire, 1331); Aḥmed b. Caʿfar al-Yaḳûbî, *Târîḫ al-Yaʿḳûbî* (Leiden, 1884); Zuhdi Ḥasan Cârullah, *al-Muʿtazila* (Kahire, 1947); Abu'l-Ḥasan Muḥammed b. Aḥmed al-Malaṭî, *Kitâb al-Tanbîh va'l-rad ala ahl al-Ahvâʾ va'l-bidʿa* (nşr. S. Dedringh); al-Ġazalî, *al-İḳtiṣâd fi'l-İʿtiḳâd* (nşr. İbrahim A. Çubukçu ve Hüseyin Atay) Ankara, 1962; Abû Muḥammed al-Ḥasan b. Mûsa al-Navbaḫtî, *Kitâb Firaḳ al-Şîʿa* (İstanbul, 1931); Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî görüşleri* (Ankara, 1967); Neşet Çağatay ve İbrahim A. Çubukçu, *İslâm mezhepleri tarihi* (Ankara, 1976²); Abd al-Ḥakim Balba, *Adab al-Muʿtazila* (Kahire, 1959); Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, 193; II, 261 v.d.; A. V. Kremer, *Kulturgeschichte der Orientes unter den Chalifen*, II, 410 v.d.; H. Steiner, *Die Mûtaziliten* (Leipzig, 1865), s. 25, 49 v.d.; I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910), s. 101; H. Galland, *Essai sur les Mu'tazilites* (Genève), s. 30 v.d.; Albert N. Nader, *Le Systéme philosophique des Mu'tazila, Premiers penseurs de l'islam* (Beyrout, 1956); Abd al-Raḥman Badavî, *Histoire de la philosophie en Islam*, I, *les Philosophes Théologiens* (Paris, 1972); Henri Laoust,

Les Schismes dans l'islam (Paris, 1965); *İA* mad. MÛTEZİLE.

(NEŞET ÇAĞATAY.)

VÂSIT, Eskiden Irak'ın en ehemmiyetli şehirlerinden biri olan Vâsıt, Ḥaccâc b. Yûsuf [b. bk.] tarafından kurulmuştur. Kuruluş tarihi olarak Arap müellifleri 83 (702) ve 84 (703) senelerini verirler (krş. Streck, *Babylonien nach den arabischen Geographen*, s. 324 v.d.; Périer, *Vie d'al-Hadjdjâdj İbn Yousof*, s. 208; Mas'ûdî, *Tanbîh*, s. 360; yeni bir şehrin kurulması ve yerinin seçilmesini icâb ettiren sebeplerin haklılığı için krş. Ṭabarî, II, 1125 v.d.; trc., Streck, *ayn. esr.*, s. 323 v.d.). Yâḳût'un bir rivâyetine göre, şehrin inşâ faâliyeti 83-86 (702-705) seneleri arasında devam etmiştir. Ḥaccâc'ın daha 84 senesinde vâlilik merkezini buraya naklettiği kesindir. Ḥaccâc, en iyi askerleri olan Suriyeli birliklerine manevî destek sağlamak ve onların Irak halkı ile sürtüşmelerine mâni olmak düşüncesiyle müstahkem bir karargâh kurmak istiyordu. Bu yeni ordugâh, aynı zamanda buraya hemen hemen aynı uzaklıkta bulunan ve devamlı huzursuzlukların hâkim olduğu Kûfe ve Basra ordugâh şehirlerini itâat altında tutmakla da vazifelendirilmişti (krş. Müller, *Der Islam im Morgen und Abendlande*, Berlin, 1885-1887, I, 394; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, Türk. trc. Ankara, 1963; Périer, *ayn. esr.*, s. 205 v.d.; Reitemeyer, *Die Städtegründungen der Araber im Islam*, s. 46 v.d.). Batîha [b.bk.]'nın hemen yukarısında yer alan Vâsıt, büyük bir kısmına güçlükle girilebilen bu bölgelere tamamen hâkim olacak müstahkem bir mevkî olma durumunda idi.

Kabûl edilen umûmî kanâate göre bizzat al-Ḥaccâc, yeni şehri için Vâsıt (merkez, orta) adını seçmiştir; çünkü burası Irak'ın o zamanki iki merkez şehri olan Kûfe ve Basra'nın hemen hemen tam ortasında ve hattâ Hûzistan'ın merkezi Ehvâz'a aynı mesâfede bulunuyordu.

Diğer bir rivâyete göre, al-Ḥaccâc tarafından kurulacak şehir için seçilen yerde eskiden Vâsiṭ al-Ḳasab (Kamışlık Vâsıt) adlı meskûn bir mahal bulunuyordu (krş. Streck, *ayn. esr.*, s. 322 v.d.; Périer, *ayn. esr.*, s. 206 v.d).

Abbâsî hilâfeti devrinde islâm şarkta, Arapça isim olarak 20'den fazla Vâsıt adını taşıyan yer bulunuyordu. Bunların hepsinin en ehemmiyetlisi al-Ḥaccâc'ın kurmuş olduğu Vâsıt olup, aynı adı taşıyan diğerlerinden ayırmak için, umûmiyetle Vâsiṭ al-Ḥaccâc deniyordu; yine aynı maksatla burası Vâsiṭ al-ʿuẓmâ ve Vâsiṭ al-ʿIrâḳ diye de isimlendiriliyordu (krş. Streck, *ayn. esr.*, s. 323).

Vâsiṭ al-Ḳasab denilen bir yerin oldukça şüpheli olan mevcudiyetini bir tarafa bırakırsak, al-Ḥaccâc tarafından kurulan şehrin hemen yakın çevresinin Sâsânîler tarafından iskân edildiğine muhakkak nazarıyla bakılabilir. Bu şehir Dicle'nin garp kıyısı üzerinde yükseliyordu; Kesker ise, bunun hemen karşısında nehrin diğer kıyısında, yâni şarkında yer alıyordu.

Vâsıt'ın kuruluşunun kısmen efsânelerle süslenmiş tarihinde al-Ḥaccâc'ın Kûfe'den getirtmiş olduğu müneccim ʿAbd Allâh b. Hilâl mühim bir rol oynamıştır (krş. Yâḳût, *Muʿcam*, IV, 885 v.d.; ve *WZKM*, VII, 225).

Yeni şehrin kurulması büyük masraflara mal olmuştur (bu hususta krş. Streck, *ayn. esr.*, s. 325; Périer, *ayn. esr.*, s. 208 ve Reitemeyer, *ayn. esr.*, s. 47 v.d.). al-Ḥaccâc tarafından inşâ ettirilen saray oldukça yüksek yeşil bir kubbe ile örtülmüş ve bu sebeple *al-ḳubba al-ḫaḍrâʾ* adını almıştır. Planı (temellerinin kare şekli, yan duvarlarının eni-boyu, kubbesi) daha sonra Halîfe al-Manṣûr tarafından Bağdad'da inşâ ettirilen saraya örnek olmuştur. Yine bu sebeple al-Manṣûr'un sarayı da *al-ḳubba al-ḫaḍrâʾ* diye isimlendirilmiştir. al-Ḥaccâc, sarayının yanında şehrin cuma câmiini inşâ ettirmiştir. Herzfeld'in işâret ettiği gibi (krş. Sarre-Herzfeld, *Archäolog. Reise im Euphrat-und Tigrisgebiet*, Berlin, 1919, II, 135), al-Manṣûr, Bağdad'daki sarayının hemen yanında yaptırdığı cuma câmiinde de bunu taklit etmiştir.

al-Ḥaccâc'ın Vâsıt'ta yaptırdığı başlıca binalar arasında *Dîmâs* (muhtemelen Grekçe δημόσιον hapishane) diye isimlendirilen hapishaneyi zikretmek lâzımdır (krş. Streck, *ayn. esr.*, s. 326).

al-Ḥaccâc yeni merkezine yerleşmek için başlangıçta Araplara (husûsiyle Suriyeli Araplar) müsâade etti; daha sonra büyük bir kısmı esir olarak getirilen ve bir kısmı da kendi arzularıyla yerleşmeye gelmiş olan Mâverâünnehr Türklerini, bilhassa Buhârâ menşe'li olanları, Basra'dan buraya celbetti (krş. Périer, *ayn. esr.*, s. 209). Ancak 95 (714)'te ölen ve buraya gömülen al-Ḥaccâc'dan sonradır ki, bölgenin yerli Aramî halkı ve İranlılar şehre girme hakkını elde ettiler ve böylece asırlar boyunca oldukça karışık bir nüfus teşekkül etmiş oldu. Vâsıt ve Kesker, yavaş yavaş müşterek siyâsî ve ticârî menfâatlerin sıkıca birbirine bağladığı bu ikiz şehir, büyük bir merkez hâline geldi.

Vâsıt, Emevîler zamanında, bu hânedânın son seneleri müstesnâ, Irak'ın en ehemmiyetli şehri, eyâletin idârî merkezi ve vâlinin ikâmet mahalli olarak varlığını devam ettirmiştir. İlk defa Abbâsîler, Vâsıt'ın bu üstün durumuna son verdiler. Bununla berâber Vâsıt, ülkenin merkezi olmamasına rağmen stratejik ehemmiyetini korumuştur. Merkezî ve Cenûbî Irak'ın, husûsiyle Batîha ve Meysân [b. bk.]'ın siyâsî ve askerî tarihinde her zaman için mühim bir rol oynamıştır. XII. asırda Vâsıt'ın siyâsî vaziyeti ve çevresi hakkında hükme varmak için İbn al-Muʿallim'in şiirleri dikkate değer (krş. Margoliouth, *JA*, XXVI, 334 v.d. XV. asırda Vâsıt, Muṣaʿṣaʿ hânedânının hâkimiyetinde mühim rol oynamıştır; bk. Caskel, *Islamica*, IV, 48 v.d).

XV. asrın sonuna doğru şehrin yavaş yavaş çökmeğe başladığı zannedilmektedir. Bu çöküşü, Kûtül-Amâre'de daha önceleri vuku bulan Dicle'nin ikiye ayrılmasının ve iki kol hâline gelmesinin doğurduğu kötü neticeler hızlandırmıştır. XVII. asrın ilk yarısında yaşamış olan Türk coğrafyacısı Kâtib Çelebi, *Cihânnumâ*'sında (Latince trc. Norberg, Lund, 1818, s. 70), Vâsıt'ın çölün ortasında bulunduğunu ve oradaki kanalın kamış kalemleriyle meşhur olduğunu yazmaktadır.

Nüfus, şehrin en parlak devrinde çok kalabalıktı. Vâsıt'ta birkaç defa bulunmuş olan Yâḳût, XIII. asrın ilk senelerinde buranın hâlâ büyük bir şehir olduğunu söyler. *Dihḳân*'lar, İranlı arâzi sâhipleri, daha Yaʿḳûbî (bk. *BGA*, VII, 322) zamanında, yâni 891'de eski Kesker şehrinde oturuyorlardı. Hıristiyan unsur, islâmî devirde Vâsıt'ta oldukça ehemmiyetli idi; onların mahalleleri, Sâsânîler devrinde olduğu gibi Kesker'de yer almış olmalıdır. Burada Arap fethinden az önce bir de Yahudi kolonisinin bulunduğu muhakkaktır. 1170'te Irak'tan geçen Tuleytilîli Benjamin, Vâsıt'ta bir Yahudi cemâati bulmuştur; bu şahıs Basra'da 10.000 Yahudi'nin olduğunu tahmin (oldukça mübalağalı) etmektedir. Muhtemelen bu Yahudi kolonisinin büyük bir kısmı eski şehrin şarkındaki belli bir mahallede oturuyordu.

Vâsıt'ın kurulduğu bölgé al-Ḥaccâc'ın burayı iskân etmesinden önce verimsiz olmalıdır. al-Ḥaccâc etraftaki arâziyi ıslâh ederek, halk için çok müsâit hayat şartları sağladı. Vâsıt'ın ikliminin Basra'nınkinden daha iyi olduğuna inanılacak kadar sağlık hizmetlerini düzeltti. Arap coğrafyacılarının hepsi, sayısız meyve bahçelerini, geniş hurmalıkları, çok sayıda bakımlı bahçeler ve binaları, her tarafta akan, içinde bol balık bulunan ve Vâsıt bölgesinde zirâatin gelişmesine imkân veren suları metheder-ler. Vâsıt ambarlarından büyük miktarda hububat ihrac ediliyor ve kıtlık senelerinde Bağdad, erzakını Vâsıt'tan te'min etmek mecburiyetinde kalıyordu (bu hususta İṣṭaḫrî, İbn Ḥavḳal, Muḳaddasî, Yâḳût, Ḳazvînî ve İbn Baṭṭûṭa'nın verdiği bilgiler için bk. Streck, *ayn. esr.*, s. 328-330).

Vâsıt, Dicle üzerinde seyrüsefere müsâit bir yerde bulunması, Irak'ın ortasında merkezî bir mevkide yer alması ve üç istikâmete (şimâl, cenup ve şark) giden büyük ve başlıca yolların başlangıcında bulunması dolayısıyla aynı zamanda ehemmiyetli bir ulaşım kavşak noktası idi; bu yollardan birisi Dicle boyunca Bağdad'a, ikincisi Batîha üzerinden Basra'ya ve üçüncüsü de Ehvâz (Hûzistan)'a gidiyordu. Bu itibarla Vâsıt büyük bir ticâret merkezi olarak gelişmeğe müsâit idi; Muḳaddasî, burada hareketli kapalıçarşıların bulunduğunu yazmaktadır. Vâsıt'ta sınâî faâliyetlerin bulunduğuna dâir de işâretler mevcuttur; burada imâl edilen kumaşlar arasında Vâsıtî adı verilen (perdelik) kıymetli kumaşlar da vardı (krş. *BGA*, IV, 375 ve Salmon, *L'Introduction topograph. à l'histoire de Baghdad d'al-Khaṭîb al-Baghdâdî*, Paris, 1904, s. 135). Nehir trafiğinin kesâfeti sebebiyle Vâsıt'ta gemi yapımı da muhakkak ki gelişmiş olmalıdır; Irak'ta bugün bile gemi ismi olarak *al-Vâsiṭîya*'nin kullanıldığına rastlanmaktadır (krş. *Luġat al-ʿArab*, Bağdad, 1927, V, 463).

Böylece Vâsıt, Sâsânîlerin Irak'ı vergi siyâseti sebebiyle taksim ettikleri oniki kazânın birisinin merkezi olan Kesker'in yerine geçmiş oldu (krş. Streck, *ayn. esr.*, s. 15, 18, 332).

Vâsıt, yalnız büyük bir ordugâh şehri, mühim bir ticâret ve zirâat merkezi değil, aynı zamanda ilmî araştırmalarda, bilhassa islâmî ilâhiyat sâhasında meşhur idi. Muḳaddasî'nin eserini yazdığı sıralarda (985'e doğru) bu şehir halkı arasında meşhur fakihler ve *hâfıẓ-ı Kur'ân*'lar bulunuyordu; herşeyden önce *Kur'ân* tetkikleri burada canlı bir şekilde yürütülüyordu (Muḳaddasî, s. 118 v.d. not). XIV. asrın ilk yarısında Vâsıt'ta bulunmuş olan İbn Baṭṭûṭa (II, 2, 9, v.d.; krş. Streck, *ayn. esr.*, s. 330 v.d.), büyük ekseriyeti *Kur'ân*'ı hıfzettiği ve onu yanlışsızca okuduğu için, Vâsıt şehrinin dindar halkını takdir etmektedir. *Tecvîdü'l-Kur'ân* [b. bk.] burada husûsiyle rağbet görüyordu. İsmâʿîl b. ʿAlî (ölm. 1291'e doğru) *Kur'ân* okuma sanʿatının Vâsıt menşe'li üstadları arasında zikredilir (bk. Brockelmann, *GAL*; I, 411).

Fars'ta doğmuş olan mutasavvıf al-Ḥallâc [b. bk.]'ın gençlik senelerini Vâsıt'ta geçirdiğini zikretmek lâzımdır (krş. L. Massignon, *al-Hallaj*, Paris, 1922, I, 20 v.d.). Bu münâsebetle Karmatî Bakliye [b. bk.] tarîkatinin kurucusu Abû Ḥâtim (295=908)'in Vâsıt'ın sevâdında ortaya çıktığını da belirtmek gerekir.

Vâsıt'ta, şehrin ve çevresi olan Baṭîḥa'nın tarihi ile meşgul olunmuştur. Aslam b. Sahl Baḥşal (ölm. 904), bilhassa hal tercümelerinden meydana gelen mahallî bir tarih yazmıştır (bk. Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber*, *Abh GGW*, 1882, nr. 83; Brockelmann, *GAL*, I, 138). Tarihçi İbn al-Maġâzilî al-Cullâbî (ölm. 1139)'nin ona bir zeyl yazdığı bilinmektedir (bk. Wüstenfeld, *ayn. esr.*, nr. 240). ʿAbd al-Raḥmân Muḥammad b. Saʿîd al-Ẕahabî al-Dubaysî (ölm. 1239)'nin mahallî tarihi bu son eserin bir nevî zeyli olmalıdır (bk. Wüstenfeld, *ayn. esr.*, nr. 323; Brockelmann, *GAL*, s. 330; *ZS*, II, 107).

İbn Abi'l-ʿAbbâs Aḥmad b. Baḫtiyâr al-Vâsiṭî (ölm. 1157), Batîha'nın bir tarihini (*Taʿrîḫ al-Baṭâʾiḥ*) yazmıştır (krş. ʿAlî Şarḳî, *Luġat al-ʿArab*, VI, 279 v.d.).

Vâsıt'ta kuruluşundan (85=704) İlhanlı hükümdarlarının devrine kadar sikke basıldığı bilinmektedir (krş. St. Lane-Poole, *Catal. of Oriental Coins in the British Museum*, X, s. CCXVII-VIII,

seneler 85-326 = 704-937 ve 701-770=1301-1368; O. Codrington, *A Manual of Musulman Numismatics*, London, 1904, s. 194).

Vâsıt'ın yerini kesin olarak tesbit etmek Orta-çağ Irak tarihî coğrafyasının en zor ve aynı zamanda mühim mes'elelerinden birisidir. Vâsıt ile Kesker'in Dicle'nin üzerinde ve aynı nehrin iki kıyısında yer alan ikiz şehir olduğunu kesin olarak biliyoruz. IX.-XII. asırların bütün Arap coğrafyacıları bu hususta ittifak hâlindedirler (bu müelliflerin verdikleri bilgiler için bk. Streck, *ayn. esr.*, s. 319 v.d.); bunlara al-Mas'ūdī'nin, *Tanbīh*, s. 53 ve bilhassa eskiden İbn Serapion diye bilinen ve X. asrın ortalarında nehir ve Irak'taki kanal sistemini teferruatlı bir şekilde yazmış olan Suhrāb ilâve edilebilir (krş. *Kitāb ʿAcā'ib al-aḳālim al-Sabʿa*, nşr. Mžik, Leipzig, 1930, s. 118,3 = *J R A S*, 1895, 9). Vâsıt'ın yerini ortaya çıkarmak için önce nehrin Orta-çağ'daki mecrasını bugünkü arâzide tâyin etmek lâzımdır. Orta-çağ'da Vâsıt'tan geçen Dicle'nin ana kolunun, XV. asırdan itibâren yavaş yavaş ehemmiyetini kaybettiğine ve ikinci derecede bir kol hâline geldiğine işâret etmek yerinde olur; çünkü Kût-ül-Amâre'den itibâren suyun esas kütlesi şarka doğru yatak değiştirmiştir; o zamandan beri bu yatak Aşağı Dicle olarak kabûl edilmektedir.

Bu devre kadar umûmiyetle Kût-ül-Amâre'de ana yatağından cenûb-i şarkî istikâmetinde nehirden ayrılan Şaṭṭ al-Ḥay (doğrusu Şaṭṭ al-Ġarrāf) Orta-çağ Diclesi olarak mütâlaa edilmiştir (bu nehrin mecrası hakkında husûsiyle bk. madd. DICLE, IRAK ve MEYSÂN). Bu nehir Kūt al-Ḥay (kısaca Ḥay denir) şehrinin biraz aşağısında iki kola ayrılır. Bunlardan birisi ulaşım bakımından ehemmiyeti bulunmayan Abū Cuhayrāt, diğeri de şarktaki Şaṭṭ al-Aʿmā'dır. Her ikisi de Şayḫ Ḥażr (Ḫdēr)'da birleşir ve yaklaşık olarak 50 km. uzunluğunda bir adayı dolaşır; bu adanın haritadaki ismi Cazīrat al-Ḥayrat'tır. Herzfeld (Sarre-Herzfeld, *ayn. esr.*, I, 247), haklı olarak Şaṭṭ al-Ḥay'ın Irak'ın eski coğrafyasının en karışık mes'elesi olduğunu belirtir. Bu aslında Orta-çağ Diclesi mi, yoksa onun ikinci derecede bir kolu mudur? Belki de burada, Fırat ile Dicle arasında rahat bir bağlantı kurabilmek için daha Eski-çağ'da açılmış olan bir kanal bahis mevzuudur. Bildiğimiz Avrupalı seyyahlar arasında Vâsıt'ın harâbeleri hakkında bilgi verenlerin pek azı bunu Şaṭṭ al-Ḥay'ın kıyısına yerleştirmekte ve nehrin de Orta-çağ Diclesi olduğunu kabûl etmektedir.

Muhtelif Avrupalı seyyahlar XIX. ve XX. asırlarda Orta-çağ Vâsıt'ının asıl bulunduğu yeri görmüşlerdir; ancak verdikleri bilgiler oldukça kifayetsizdir. Başta 1831'de Vâsıt'ta kalmış olan İngiliz subayları Ormsby ve Elliott'u zikretmek gerekir. Chesney'de verilen bilgiler bu iki şahsın haberlerine dayanmaktadır (Chesney, *ayn. esr.*, I, 37; J. R. Wellstedt, *Travels to the city of the Caliphs*, London, 1840, I, 171; Ormsby'nin günlüğünden ve J. B. Fraser, *Mesopotamia and Assyria*, Edinbourgh, 1842, s. 155). R. Koldewey ve B. Moritz, aynı şekilde Cenubî Irak'ta yaptıkları gezileri sırasında (1886-1887) Vâsıt'ı ziyâret etmişler, fakat müşâhedelerini şimdiye kadar neşretmemişlerdir. 1916 senesinde harp sâhasında ölen Kont Aymar de Liedekerke-Beaufort, 1913-1914 senelerinde yaptığı bir arkeolojik gezi sırasında Vâsıt'a geldi. Virolleaud, şimdi meşgul olduğumuz bölge hakkında *Babylonica* (Paris, 1922, VI, 105-116, haritasız)'da kıymetli bir rapor neşretti. Bu vaziyette 1831 ve daha mükemmel olarak 1913-1914 senelerinde Vâsıt'ın harâbelerini anlatan ancak iki kısa yazıya sâhibiz.

Ormsby ve Elliott'a kadar geri giden ilk bilgiler şunlardır (Chesney'e göre): Vâsıt harâbelerinden geçerek cenup—cenûb-i şarkî istikâmetinde akan ve Şaṭṭ al-Ḥay ile Ḳurna arasında Fırat ile birleştiği yere kadar Şaṭṭ İbrāhīm adıyla aynı istikâmette uzanan nehrin bir kolunun kurumuş yatağı Kût-ül-Amâre'nin birkaç İngiliz mili aşağısına kadar tâkip edilebilir. Esas Dicle'nin mecrasında eski yatağın genişliği ve her iki kıyısındaki harâbeler, Vâsıt'ın burada bulunduğunu göstermektedir. Wellstedt'in aşağıdaki müşâhedelerini bunu tamamlamak için ilâve edebiliriz: Burada her tarafı harâbe yığınları kaplamıştır; arâzi mimârî kalıntılarla (sütunlar, sütun başlıkları, frizler, cam kaplar ve seramik) örtülüdür. Halîfeler devri üslûbunda oldukça iyi muhâfaza edilmiş kubbeli bir yapının büyük bir ihtimalle bir câmi olduğunu belirtmek yerinde olur; harâbeler arasından Fırat genişliğinde bir kanal geçmektedir. Nihâyet Fraser, eski şehrin çevresinde harâbelerin malzemesiyle yapılmış olan 40 veya 50 kulübeden meydana gelen ve fakir balıkçıların oturduğu küçük bir köyün bulunduğunu söyler.

Bu bilgilerden 80 seneden fazla bir zaman sonra mevzuumuz hakkında mâlûmat veren A. de Liedekerke-Beaufort (bk. *ayn. esr.*, s. 115 v.d.)'a gelince, bu seyyahın eski Babilonya ile tarihlenen Zergul (Şaṭra'nın 7 km. şimâl-i şarkîsindeki Surġul) harâbelerinden geçerek ve şimâl-i şarkî istikâmetinde ilerliyerek Vâsıt'a geldiğini belirtelim. O, Zergul'dan üç saatlik bir yürüyüşle, yerlilerin Şaṭṭ el-Ḫörder dedikleri, Abbâsîler devrindeki Dicle'nin kumla örtülmüş eski yatağının yanından geçmiş, bu yatağa daha sonra Vâsıt'ın harâbeleri yanında yeniden rastlamıştı. Harâbelerin perişan yığınları arasında tuğladan yapılmış ve nisbeten iyi durumda sütunlu bir revak dikkati çekiyordu. Yine bu zâta göre, Vâsıt, Ḥay (Kūt al-Ḥay)'ın 40 km. garbında bulunuyordu ki, Vâsıt'ın yeri hakkında bu görüş bir yanlış fikre dayanmaktadır; zîrâ Ḥay'ın şarkında demek gerekirdi. Araştırmacımıza göre İlk-çağ'da Dicle, Celatseker'e kadar Şaṭṭ al-Ḥay'dan yararlanıyordu (her halde kastedilen, Şaṭṭ al-Aʿmā üzerindeki Ḳalʿat Sikkar'dır), sonra Tellōḥ, al-Hibba ve Serġul'dan bataklık gölleri (*Hōrs*, bu hususta bk. mad. MEYSÂN) tâkip ediyor ve son olarak bugünkü Hōr al-Ḥammār [bk. mad. MEYSÂN] kenarında denize dökülüyordu; islâmî devirde nehir Vâsıt'ın bulunduğu şark yatağını açar.

Mezopotamya haritası (*Karte von Mesopotamien*, muvakkat basım, Berlin 1919, 1/400.000)'na göre (yaprak 5d Bağdad), Vâsıt'ın yeri 32° 15' şimâl arzı üzerinde bulunmaktadır. Wagner, Orta-çağ Arap coğrafyacılarının yollar hakkında verdikleri bilgilere dayanarak (*Nd. G G W*, philos. hist. Kl., 1902, s. 272, 279), Vâsıt'ın 32° arzın şimâlinde değil cenûbunda bulunmasının gerçeğe daha yakın olabileceği netîcesine varmaktadır. Yukarıda zikredilen haritada Vâsıt harâbelerinin bulunduğu bölge, cenûb-i şarkî istikâmetinde uzanan bir kanal tarafından katedilmektedir; ayrıca suyunu Nahr Ducēle'den alan ve kullanılabilen diğer üç kanal da buraya ulaşıyordu. Vâsıt'ın hemen yakınında Beled adını taşıyan ve muhtemelen Ormsby ile Elliott (Fraser'de) tarafından balıkçı köyü olarak belirtilen bir yerleşme yeri vardır.

Ducēle adlı nehir (Küçük Dicle) Kût-ül-Amâre'den yaklaşık olarak 10 km. aşağıda Dicle'den ayrılıyor. Bunu, Ormsby ve Elliott'un, mecrasını tâkip edebildikleri ve Vâsıt'tan geçen Orta-çağ'daki Dicle olarak kabûl ettikleri bugün kurumuş olan bu eski kol ile aynı saymak lâzımdır [yk. bk.]. Stieler'in *Handatlas* (1918, yaprak 59)'ında bu nehre Şaṭṭ al-Vāsiṭ denmekte ve Vâsıt'ın kendisi de yukarıda bahsettiğimiz coğrâfî yerde (32° 15') bulunmaktadır (Mezopotamya haritasında -BL. 9- Vâsıt, Nahr Ducēle'den 7-8 km. cenûb-i garbîde gösteriliyor).

Vâsıt ile Kūt al-Ḥay arasındaki mesâfe, Şimâlî Babilonya haritası (*Karte von Nordbabylonien*, muvakkat basım, Berlin, 1918, 1/200.000, yaprak 9) ve Stieler'in *Handatlas* (yaprak 59)'ında olduğu gibi Mezopotamya haritası (yaprak 5d)'na göre kuş uçuşu 23-24 km. dir. A. de Liedekerke'nin tahmininin (40 km.) mübalağalı olduğu açıktır. Vâsıt ile Kût-ül-Amâre arasındaki mesâfe ise kuş uçuşu 70 km. civârındadır.

Orta-çağ Vâsıt'ının yeri mes'elesi, yukarıdaki hususlar dikkate alınınca, bugün oldukça kesin bir şekilde halledilmiş sayılabilir. Eskiden bu şehir, bilhassa Şaṭṭ al-Ḥay kıyısında yahut hiç olmazsa buraya yakın çevrede aranmakta idi; bu, Irak coğrafyasının yerli modern temsilcileri (Hāşim al-Saʿdī ve ʿAbd al-Razzāḳ al-Ḥasanī gibi) için bugün de geçerlidir. Her halde Vâsıt'ın bulunduğu yerin ismi bahis mevzuu edilen bölgede, bilhassa Kūt al-Ḥay civârında, Şaṭṭ al-Ḥay'ın iki kolunun meydana getirdiği adanın iç kısmında biraz cenupta, daha doğrusu şarktaki kolu olan Şaṭṭ al-Aʿmā'nın hemen yakınında bulunduğu isbat edilmiştir. Chesney (bk. *ayn. esr.*, I, 36 ve *Atlas*, levha IX), Kūt al-Ḥay'ın civârında ve şehrin şarkında "Neishaget Vasut höyükleri"ni görmüştür. Daha sonra Loftus, *Travels and Researches in Chaldæa and Susiana* (London, 1857)'da bulunan haritada Vasut'u aynı yerde göstermiştir. Bunun içindir ki, onun zamanında (1911; yk. bk. I, 694b) Orta-çağ Vâsıt'ının Kūt al-Ḥay civârında bulunabileceğine şüphe ile bakılmalıdır. Hāşim al-Saʿdī (*Cuġrāfiyat al-ʿIrāḳ al-ḥadīṯa*, 2. baskı, Bağdad, 1927, s. 145)'nin, Vâsıt harâbelerini al-Ḥay şehri yakınında Şaṭṭ al-Aʿmā kıyısına yerleştirmesi, onun da, aynı bölgeyi düşündüğünü açıkça gösterir. ʿAbd al-Razzāḳ al-Ḥasanī (*Riḥla fi 'l-ʿIrāḳ*, 2. baskı, Bağdad, 1925, s. 29), burada birçok tepenin bulunduğunu ve bugün bile görülebilecek eserlerin (muhtemelen mimârî kalıntılar) mevcut olduğunu ifâde etmektedir. Aynı müellif, *Mūciz tāʾrīḫ al-buldān al-ʿirāḳiye* (Bağdad, 1930, s. 119) adlı son eserinde de al-Ḥay'ın eski Vâsıt ile kesin olarak aynı olduğunu belirtmektedir.

Cuinet (bk. *Turquie d'Asie*, III, 313), Kalfat Sakar (Celatseker, yukarıda A. de Liedekerke'de Ḳalʿat Sikkar olduğu ve 32° arzının biraz aşağısında) ve Kūt al-Ḥay arasında yarı yolda, altında antik harâbelerin bulunabileceği farzedilen tepeciklerle örtülü bir bölgeye gelineceğini ortaya koymaktadır; mühim olan husus Ḥay al-Vāsiṭ'ın meşhur Vâsıt şehri olmasıdır; burada, bölgede yaşıyan Arapların el-Menāre diye isimlendirdikleri bir saray kapısı hâlâ görülmektedir. Cuinet'deki bu bilgiyi L. Massignon (*La passion d'al-Hallaj*, Paris, 1922, I, 23)'un eskiden al-Ḥay kazâsında arâzi müfettişi olan bir Bağdadlının verdiği bilgiye dayanan bir notu ile birleştirmek mümkündür. Bu nota göre, hâlen terkedilmiş olan Vâsıt'ın harâbeleri, Raşid adındaki nehrin kurumuş bir kolu üzerinde ve birkaç eski mezar ile yıkılmış bir minâreden ibâret bulunmaktadır (Cuinet tarafından belirtilenlerin bunlar olduğu anlaşılmaktadır). Chesney ve yukarıda zikredilen Irak coğrafyası hakkında iki Arapça eserde bahsedilen harâbelerin de aynı olması kuvvetle muhtemeldir. Kiepert'in *Carte générale de l'Empire Ottoman* (Berlin, 1892)'ında Vâsıt'ın Şaṭṭ al-Ḥay'ın şark kolu üzerinde 31° 55'de gösterilmesi burada verilen bilgilere uymaktadır.

Ayrıca haritalarda (meselâ Chesney'de, levha IX ve Stieler'in *Handatlas*'ında gösterilen yer, bu sonuncuda 31° 45 'şimâl arzı civârında) Şaṭṭ al-Ḥay adasında hâlâ Vāsiṭ al-Ḥay denilen bir yer mevcuttur; burası Kūt al-Ḥay'ın yaklaşık olarak 40 km. cenûbunda ve muhtemelen eskiden onun yanında akan Şaṭṭ al-Aʿmā'dan 6 km. uzakta yer alıyordu (31° 45').

Bu yerlerin, daha doğrusu Şaṭṭ al-Ḥay ve çevresinde bulunan kalıntıların ne olduğunu tesbit etme

işi, mahallinde yapılacak araştırmalara kalmıştır. Muhtemeldir ki biri Kūt al-Ḥay'ın yakınında, diğeri daha cenûbunda biraz uzakta iki Vâsıt'ın varlığı ispatlanabilir; ancak Şaṭṭ al-Ḥay bölgesindeki bu yerlerin Orta-çağ Vâsıt'ı ile bir alâkası olduğu kesinlikle söylenemez. Vâsıt isminin burada kullanılması her halde nehrin yukarıda izah edilen mecra ve kanal değiştirmesi hâdisesi netîcesinde şehirden göç etmiş olan halkın buraya yerleşmesiyle açıklanabilir. Eski Vâsıt'ı yenisinden ayırmak için, Vâsıt menşe'li ahâli bu yeni yere Vāsıṭ al-Ḥay ismini vermişlerdir.

Kūt al-Ḥay şehrinin tarihi hakkında kesin bir şey söylenemez ancak erken Orta-çağ'a kadar uzanacağına da ihtimal verilemez. O sıralarda ehemmiyetsiz bir şehir olarak mevcut olmuş olabilir; muhtemelen XVI. asırda Vâsıt'ın yıkılışından itibâren ehemmiyet kazanmıştır. Bu itibarla eski Vâsıt'ın yerine geçmiş olarak gösterilebilir. Kūt al-Ḥay bugün istikrarlı bir gelişme içine girmiştir; Şaṭṭ al-Ḥay vâdisinin en büyük mevkiini işgal eder; 1930'larda nüfûsu 10.000 civârında idi (bk. ʿAbd al-Razzāḳ al-Ḥasanî, *Mūciz*, 1930, s. 119).

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerin dışında: *BGA* (nşr. de Goeje), tür. yer.; Yāḳūt, *Muʿcam* (nşr. Wüstenfeld), IV, 881-888; Balāzurî, *Futūḥ al-Buldān* (nşr. de Goeje), s. 289-292; Ṭabarî, bk. *indeks*; İbn al-Aşîr (nşr. Tornberg), *indeks*; M. Streck, *Babylonien nach den arabisch. Geographen* (Leiden, 1901), II, 318-338 (burada geniş bibliyografik bilgiler vardır); G. le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge, 1905), s. 39 v.d. ve *JRAS*, 1895, s. 44 v.d.; J. Périer, *Vie d'al-Hadjdjâdj Ibn Yousof* (Paris, 1904), s. 205-213, *indeks*; E. Reitemeyer, *Die Städtegründungen der Araber im Islam* (Münih, 1912), s. 44-48; J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats* (Frankfurt, 1929), s. 91-93, 199-201, 336 v.d.; krş. madd. ḤAT HA, KESKER ve MEYSÂN.

(M. STRECK.)

VÂSÎ. [Bk. VÂSÎ.]

VÂSÎ. [Bk. VASİYET.]

VÂSİ ʿALİSİ. [Bk. VÂSİ 'ALİSİ.]

VÂSİ' ALİSİ. VĀSİʿ ʿALĪSĪ, ʿALĀ' AL-DĪN ʿALĪ B. ŞĀLIḤ (?-1543). XVI. asır Türk müderris ve edebiyatçısı, eski tarz nesrin en önde gelen üstâdı. Hayatının sonunda ihtiyarlık zaâfına uğradığı yolunda, kendisini çok ileri bir yaşa varmış gösteren bir kayda göre, doğum tarihi muhtemelen Fâtih Sultan Mehmed II. devrine çıkan Alâeddin Alî, Filibe'de dünyaya gelmiştir. Babasının ihtimâmıyla muntazam bir tahsil gören Alî Çelebi, Edirne'de Üç-şerefeli medresesinde iken, 925 (1519)'te İstanbul'da Sahn müderrisliğine getirilip, ardından Edirne'de Bayezid II. medresesine geçen ve 927 (1521)'de de Rumeli kazaskerliğine yükselen Abdülvâsi' b. Hayreddin Hızır'a dânişmend olup, muîdliği sırasında kendisinden mülâzım olmuştur. Hocasına intisâbı dolayısıyla Vâsi' Alîsi diye şöhret bulmuştur. Hammer'den bu yana günümüzde M. Owens'e kadar bâzı yabancı müelliflerin bu lekabı yanlış olarak Vâsîʿ Ali şeklinde bir isim hâline çevirdikleri görülür. Adı eski kaynaklarda bâzan Sâlih-zâde er-Rûmî sûretinde de kaydolunmaktadır. Yetişme çağında hat san'atını öğrenmeğe çalışan Alâeddin Alî, bunu Şeyh Hamdullah'ın dâmâdı Şeş-kalem Şükrullah Halîfe'den elde etti. Hangi medresede iken Abdülvâsi'nin muîdi bulunduğu belirtilmeyen Alî Çelebi, müderrislik hayatına Bursa'da başladı. Burada önce yirmi akçalık Bayezid Paşa medresesinde hizmet gördü. Onun bu medreseye şâir Gazâlî Deli-Birâder'in yerine verildiğine dâir Belîg'in kaydı kabûl edildiği takdirde, Gazâlî'nin buradan ayrıldıktan sonra intisab edip birlikte Mısır'a gittiği (909=1509) Şehzâde Korkud, 918 (1513)'de katledildiğine göre, oraya tâyininin daha önceki yıllarda olması gerekir. Ancak namzed olup müderris sınıfına geçebilmesi için bu çağda Abdülvâsi'nin kendisine mülâzemet verebilecek bir tedris kademesinde bulunup bulunmadığı belli değildir. Bu medreseden sonra derecesi yine yirmi akça olan Ferhâdîye medresesine geçen Vâsi'Alîsi, 933 (1526/1527)'ten önceki bir tarihte, Bursa'da devrin gözde bir medresesi tanınan kırk akçalık Hüdâvendigâr (Kaplıca) medresesine, şâir Üsküblü İshak Çelebi yerine müderris oldu. Bu tarihi, buradan ayrılan İshak Çelebi'nin İznik'teki müderrislik devresini takiben 933'te Edirne Dârülhadîs'ine tâyin edildiğine dâir bilginin yardımı ile elde edebiliyoruz (krş. Mecdî, *Hadâyıḳu'ş-Şaḳāyıḳ*, s. 470 krş. ve 468). Uzunca bir müddet Bursa'da kaldığı anlaşılan Alâeddin Alî, 944 (1537)'te Edirne'de elli akçalık Halebî (Çelebi) medresesine, kısa bir müddet sonra (Belîg'e göre, 944 rebîülevvelinde) da Yeni Câmi (=Selîmiye'nin inşâsından sonraki ismi ile: Üç-şerefeli)'deki Atîk medrese (daha sonraki şöhreti ile: Saatli Medrese)'ye verildi (Edirne tarihçisi Ahmed Bâdî, Halebî'den sonra getirildiği medresenin Hüsâmîye [=Ekmekçi Köylü] medresesi olduğunu defâatle söyler ise de, o tarihte buranın yirmi akçalık medrese olması dolayısıyla Alî Çelebi'nin elli akçalık bir medreseden bu kademede bir yere tâyin edilmesi mümkün değildir).

Alî Çelebi, 945 (1538/1539)'te İstanbul'da Sahn'ın cânib-i yesâr (Karadeniz ciheti = Çifte Başkurşunlu) medresesi müderrisliğine getirildi (Bu tâyini 944 olarak gösteren bir kayıd için bk. *Tarih-i silsile-i ulemâ*, Süleymâniye, Es'ad Efendi Kütüp. nr. 2142, var. 217ᵃ). Burada iken Alâeddin Ali'nin İstanbul'da Halıcılar-köşkü'ndeki kiliseyi (=Lips manastırı) câmie çevirdiğine dâir Ayvansaraylı Hüseyin'in *Vefeyât*'ında yer alan bir kayıd, kendisi ile aynı adı taşıyan ve yine kendisi gibi Bursa kadılığı sırasında ölen Fenârî-zâde Alâeddin Ali ile karıştırılmaktan ileri gelme bir hatâdan başka şey değildir. Aynı müellifin diğer eseri *Hadîḳatü'l-cevâmi* (I, 157)'de doğrusu belirtildiği üzere Fenârî İsâ mescidi diye tanınan bu mâbedi kiliseden câmi hâline getiren, gerçekte Fenârî-zâde Ali'dir. Sahn'a gelişinden bir sene sonra (946=1539/1540), tekrar Edirne'ye, büyük âlim Muhaşşî Sinan yerine, Bayezid II. medresesine altmışlı pâye ile müderris tâyin olundu. Burada iken -rivâyete göre, tamamladığı *Humâyûn-nâme* adlı eserini Kanunî Süleyman'a sunması üzerine- 949 (1543)'da kendisine, kazaskerliğe açılan bir mevkî olması bakımından ilmîye sınıfınca devrin en gözde mansıblarından biri sayılan Bursa kadılığı tevcih olundu. Ancak, ne var ki ileri yaşı dolayısıyla çok geçmeden Bursa'da hayatı sona erdi. Mezarı Emîr Sultan Câmii haziresinin türbeye yakın bir noktasında, câmie çıkan merdiven kenarındadır.

Vâsi' Alîsi'ne asırlar boyunca devamlı bir şöhret kazandıran şey, çok san'atkârâne bir üslûbla kaleme aldığı *Humâyûn-nâme adlı* eseri olmuştur. Nazım vâdisinde belli başlı bir faâliyet göstermediği tezkire müelliflerince bilhassa belirtilen Alâeddin Alî, şiirleriyle meşhur olmadığı ve *Humâyûn-nâme*'yi henüz te'lif etmediği tarihlerde tertib edilen *Sehî Tezkiresi*'ne girememesine mukabil, daha sonraki tezkireler ve haltercemesi kaynaklarında, bu eser ve içindeki şiirleri sebebiyle dâima bahis mevzuu edilmiştir. Şiirleri, H. X. asrın sonuna doğru, *Pervâne Bey mecmuası* gibi şiir mecmualarında da görülmeğe başlar. Edirne tarihçisi Ahmed Bâdî, onun *Humâyûn-nâme*'yi Hüsâmîye (=Ekmekçi Köylü) medresesinde kaleme aldığını ısrarla söylerse de, müellif, eserinin dîbacesinde, Câmi-i Cedîd (=Üç-şerefeli) yanındaki Atîk Medrese'de yazmağa başladığını belirtir. Câmi ile birlikte Murad II. tarafından yaptırılan ve orada Fâtih'in inşâ ettirdiği Yeni Medrese'den ayırdedilmek için adına Atîk Medrese denilen medresenin, Hüsâmîye olmayıp, daha sonraki ismi ile Saatli Medrese olduğu bilinmektedir (*Edirne Salnâmesi*, Edirne, 1319, s. 914; Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimârisinde Fâtih Devri*, İstanbul, 1973, III, 225, 229; krş. ayn. mll., *Osmanlı Mimârîsinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*, İstanbul, 1972, II, 461 v.d.; Klaus Kreiser, *Edirne im 17. Jahrhundert nach Evliya Çelebi*, Freiburg, 1975, s. 74 v.dd.). Ahmed Bâdî, evvelce taşıdığı Atîk Medrese adına hiç temas etmeyip burayı sâdece Saatli Medrese diye zikreder (*Riyâz-ı Belde-i Edirne*, Bayezid Devlet Kütüp., nr. 10391, s. 90). Diğer taraftan, *Humâyûn-nâme*'yi, Âşık Çelebi, müellifin Sahn müderrisliği devresinde, Beyânî ise, Bayezid II. Medresesi'nde iken yazdığını kayd ederler. Ancak, bu tarihler eserin bitirilmesi ile alâkalı olabilir. Müverrih Âlî, kitabın yirmi senelik bir çalışma sonunda meydana getirilerek, Sadrâzam Lutfi Paşa vâsıtasıyla Kanunî'ye takdim olunması üzerine, Alâeddin Alî'ye mükâfaaten Bursa kadılığının verildiğine dâir, o tarihte Defter emîni olan Küçük Nişancı Mehmed Paşa'dan dinlediği bir rivâyeti nakleder. Muhtelif müellifler tarafından tenkidsizce tekrarlanan bu rivâyetin, mevcud bilgiler bakımından ihtiyatla kabûlü gerekmektedir. Alâeddin Alî Çelebi'nin, uzun zamandan beri niyet ettiği halde zaman bulamamaktan dolayı bir türlü başlayamadığı eserini ancak Atîk Medrese'ye tâyin olunduğunda, yânî 944'te, kaleme almak fırsatını elde ettiğine dâir açık ifâdesi karşısında, onun, eseri, yirmi yıl gibi bir zaman zarfında meydana getirdiği rivâyeti mesnedsiz kalmaktadır. Öte yandan Küçük Nişancı Mehmed Paşa'nın, Âlî'ye anlattığına göre, yirmi sene uğraşarak tamamlayabildiği eserini Ali Çelebi, bir nüshasını şahsına hediye olarak, diğerini de Kanunî'ye arzedilmek üzere bir ikindi divanında Lutfi Paşa'ya takdim ettiği zaman, vezir-i âzam hayal kırıcı bir anlayışsızlık göstererek, vaktini hayvan masalları anlatan bir eser uğrunda harcamış olduğu şeklinde kendisini azarlamakla berâber, eseri pâdişâha arzetmiş, *Humâyûn-nâme*'yi o gece okuyup san'at kıymetini çok takdir eden hükümdârın emri ile, Lutfi Paşa'nın muhâlefetine rağmen hemen ertesi günü Bursa kadılığına nasbolunmuştur. Halbuki, bu tâyin için *Tarih-i Silsile-i Ulemâ*, var. 23ᵃ, *Sullamu'l-vusûl* ve Belîg'de verilen 949 tarihinden bir yıl önce, Lutfi Paşa sadâretten ayrılmış bulunuyordu. Bu rivâyet, Bursa kadılığına tâyini tarihinin ancak 948 muharreminden önceki bir zamana götürülebilmesi hâlinde mûteber olabilir. Çünkü, bizzat belirttiği üzere Lutfi Paşa, 948 muharremi başında (nisan 1541) vezâretten alınmış (Lutfi Paşa, *Tarih*, İstanbul, 1341, s. 3 ve 386), yerine Hadım Süleyman Paşa getirilmişti. Kadılığa tâyin tarihini de daha geriye götürmek mümkün olmadığına göre, ya eserini Nişancı Mehmed Paşa'nın ölümünden (979=1571) yirmi üç sene sonra (1002) yazan Âli'nin, aradan uzunca bir zaman geçmiş olması dolayısıyla, onun vaktiyle kendisine anlattıklarını yanlış hatırlama netîcesi, aslında Lutfi Paşa'nın 946-948 (1539-1541) arasındaki sadâret devresine rastlayan Bayezid II. medresesine tâyini keyfiyeti ile ilgili olacak iken bunu Bursa diye göstermiş olması ihtimâlini, yahud da, *Humâyûn-nâme*'nin takdimi mes'elesi Lutfi Paşa'nın sadâreti zamanında cereyan etmiş olsa bile Bursa kadılığına tâyininin hemen değil, aradan bir seneden fazla bir müddet geçtikten sonra vuku bulduğunu düşünmek icâb edecektir. Peçevî ve Belîg tarafından iktibas olunan, Hammer ve ondan istifâde eden başka müelliflerin ise oldukça yanlış anlayarak naklettikleri bu fıkrayı, sırf Lutfi Paşa'nın zihniyet ve san'at eserlerine karşı tutumunu belirtecek bir şahâdet olmak sıfatıyla tekrarlayan R. Tschudi (*Der Āsafnāme des Lutfi Pascha*, Berlin, 1911,

s. 14) ve Fuad Köprülü (*Lutfi Paşa, TM*, 1925, I, 143 v.d.) gibi müellifler, rivâyetteki kronolojik tutarsızlığı farketmemişlerdir.

Humâyûn-nâme, Hüseyin Vâiz (ölm. 910=1505) 'in Farsça musamma *Kalîla va Dimna* tercümesi [bk. madd. KÂŞİFÎ, KELİLE VE DİMNE] olan *Anvâr-ı Suhayli* 'nin Türkçe tercümesi olup, ifâde ve hayâl kuvveti ile aslını çok aşmış bir eserdir. *Anvâr-ı Suhaylî* 'nin metnine tamamıyle bağlı kalmayan Ali Çelebi, üslûbunu muğlak bularak onu ıslâha çalışmış, ifâde, hattâ yer yer muhtevâ bakımından yeni baştan işlercesine zenginleştirmiş, daha kuvvetli tasvirî tablolar, âyet ve hadîsler, Arapça-Farsça bir takım yeni şiirler, hikemiyat ve meseller ilâvesiyle genişletmiştir. Silvestre de Sacy, Farsça metin üzerindeki tasarruflarının derecesini lâyıkiyle tâyin edememiş olmakla berâber, yaptığı çıkarma ve değişikliklerin Ali Çelebi 'nin edebî zevkine ve aynı zamanda çetin bir metni tercüme etmekteki ehliyetine delâlet ettiğini söylemeyi de ihmâl etmez. Asıl metindeki Farsça manzumelerin bir kısmını kendi manzum tercümeleri ile karşılarken, adlarını zikretmeksizin Türk şâirlerinin seçme mısraları ile de eserini süsleyen Ali Çelebi, üslûbunda Türk-Osmanlı kültüründen gelme hayâl ve benzetmeler ile yerli hayat unsurlarına müracaat etmekten de geri kalmamıştır. Ondaki yerli rengi sezebilen Hammer, yazıldığı şehir husûsunda bir aldanma ile de olsa, müellifin çeşitli güzellikleriyle Bursa 'nın tabiat dekorunu eserine aksettirmiş olduğundan ehemmiyetle bahseder. Hayatının büyük bir kısmını Bursa 'da geçirdiğine dikkat eden Krimsky de, Ali Çelebi 'nin üzerinde yirmi yıl çalıştığını ve Bursa 'da hazırladığını sandığı eserine, oranın tabiat güzelliklerinin aksettiği düşüncesindedir.

Humâyûn-nâme, devirlerinin aynı zamanda güzide edebiyat münekkidleri olan muhtelif tezkire müelliflerince, istisnâsız bir sûrette, daha önce Türk nesir san'atında benzeri görülmemiş bir şâheser olarak kabûl edilmiştir. Nesir san'atı bakımından Tâcî-zâde Câfer Çelebi, Lâmi'î, Kemâl Paşa-zâde gibi şöhretlerinkinden çok üstün tutulan eseri, Nergisî, Veysî gibi büyük üstadların bu vâdide yeni ve parlak örnekler verdikleri sonraki devirlerde de şöhret ve itibârını muhâfaza etmiştir. Münşiyâne nesir tarzına tamamen muhâlif olduğu halde, Nâmık Kemâl bile bu tercümeyi Türk edebiyatı için bir kazanç kabûl eder (*Bahâr-ı Dâniş mukaddimesi*, İstanbul, 1290=1874, s. 7). Türk müelliflerin onun hakkındaki takdirlerini Avrupalı müellifler de aynen benimsemişlerdir. Bunlardan Arthur Lumley Davids, *Humâyûn-nâme* 'de Türk edebiyatında edebî nesrin en güzel örneğini verirken, Ali Çelebi 'nin, aynı zamanda, düşünce ve üslûb güzelliği ile örülü masallar ve hikâyeler silsilesi içinde bir ahlâk sistemi te'sis ettiğini söylemekten kendini alamaz. Hammer, onu ölmez bir eser diye tavsif etmektedir. Garp edebiyatındaki hayvan masalları ve bu arada La Fontaine 'inkiler ile *Humâyûn-nâme* arasında mukayese yapan Dora D 'Istria, fazla olarak ondaki bâzı hayvan tipleriyle, devrin devlet ricâlinin temsil edilmiş olduğu kanâatini ifâde eder.

Türk edebiyatına, ahlâkî, içtimâî ve siyâsî terbiyeyi gaye edinen nasihat ve düşüncelerle örülmüş renkli ve canlı bir masal kitabı kazandırmakla büyük ve devamlı bir rağbet gören *Humâyûn-nâme* 'nin, vasat okuyucu zümresinin istifâdesi için, sonraları ayrıca hulâsaları ve sâdeleştirilmiş şekilleri de ortaya konulmuştur. Kâşifî 'nin eserindeki gibi anlaşılması güç ifâde ve kelimelere yer vermeyeceğini söylemekle berâber, ancak münşiyâne nesrin lügatine âşinâ olanların anlayabileceği bir dil kullanan Ali Çelebi 'nin kitabı, Kâtib Çelebi 'nin bildirdiğine göre, XVII. asırda Şeyhülislâm Yahya Efendi tarafından, üçte birine indirilerek hulâsa edilmiş; bunu, XVIII. asırda Osman-zâde Tâib 'in *Simârü 'l-esmâr* (yahut *Zübdetü 'l-ezhâr*) adlı sâdeleştirilmiş bir hulâsası (İstanbul, 1256=1840), XIX. asrın son çeyreğinde ise, mevcut basmaları çok hatâlı bulan Ahmed Midhat Efendi tarafından Yıldız sarayı kütüphânesindeki değerli ve doğru bir yazma nüshası üzerinden Abdülhamid II. 'in emri ile dili daha da sâdeleştirilerek yapılan yeni bir hulâsası tâkib etmiştir (*Hulâsa-i Humâyûn-nâme*, İstanbul, 1304). Bu hulâsada Ahmed Midhat, hikâyelere, ahlâkî ve hikemî izâh ve şerhler ilâve etmiştir. *Humâyûn-nâme*, Osman-zâde hülâsası esas alınarak Abdünnâfî tarafından nazm edilmiştir (*Nâfiü 'l-âsar nevbâve-i Simârü 'l-esmâr*, İstanbul, 1268=1852). Pek çok yazması bulunan *Humâyûn-name*, 1835-1876 yılları arasında müteaddit def'alar basılmıştır (Bulak, 1251=1835, 1254=1838; İstanbul, 1293=1876, [2 defa] ve bir de tarihsiz baskı).

Garpta, büyük alâka gören *Humâyûn-nâme* 'nin, XVII. asır ortalarından başlıyarak, muhtelif Avrupa dillerine büyüklü veya küçüklü tercümeleri yapılmıştır. *Anvâr-i Suhaylî* 'nin 1644 'ten itibâren mükerreren basılan Fransızca tercümesine rağmen doğrudan doğruya *Humâyûn-nâme* 'nin nakline ihtiyaç duyulmuş, önce Brattuti tarafından iki cilt hâlinde İspanyolca (1654-1659), müteâkiben devrinin büyük şarkiyatçısı A. Galland (1646-1715) tarafından meşhûr Fransızca tercümesi (*Les contes et fables indiennes de Bidpai et de Lokman, traduites d 'Ali Tchelebi -ben -Saleh, auteur turc*, Paris, 1724) vücûda getirilmiştir. Cardonne tarafından devam ettirilip 1778 'de üç cilt hâlinde tamamlanan, arada (1785 ve 1786) yeni baskıları çıktıktan başka, *Panthéon Littéraire* adlı külliyatta (Paris, 1838, s. 379-549) bir neşri daha yapılan Galland tercümesi vâsıtasıyla garp edebiyat âleminde geniş bir alâka toplayan *Humâyûn-nâme*, *Anvâr-i Suhaylî* 'nin Fransızca dışında başka garp dillerine tercümesinin ancak XIX. asırda mümkün olmasına mukabil, 1745 'te Alman, 1762 'de İsveç, 1781 'de Felemenk, 1783 'te Macar dillerine tercüme edilmiştir. Ayrıca Meninski 'nin "*Grammatica Turcica*" (Viyana, 1680, s. 196-203) ve Arthur Lumley Davids 'in "*Grammaire Turke*" (London, 1836, s. 212 v.dd.) kitabı, yanısıra, Türk dili ile ilgili gramer ve müntehebat nevînden başka eserlerde de (msl. Jones, *Poeseos Asiaticae Commentariorum Libri VI cum appendice*, nşr. Eichhorn, Lipsae, 1777, s. 378 v.d.; M. Wickerhauser, *Wegweiser zum Vertandniss der türkischen Sprache, Eine deutsch-türkische Chrestomathie*, Viyana, 1853, s. 250, 270), çeşitli edebiyat ve şarkiyat mecmualarında (msl. Adrien Royer, *Fragments du Humaïoun-nameh, J A*, 1848, s. 381-416; 1849, s. 415-453) *Humâyûn-nâme* 'den seçme parçalar ve bunların tercümeleri neşrolunmuş; Hammer ve Servan de Sugny tarafından bâzı küçük parçalarının manzum tercümeleri de yapılmıştır. Eseri ve münderecâtını etraflı bir şekilde tanıtmak gayesiyle, müsteşrik E. von Diez de müstakil bir kitap kaleme almıştır (*Ueber Inhalt und Vortrag, Entstehung und Schicksale des königlichen Buchs, eines Werks von der Regierungskunst, als Ankündigung einer Ueberstzung nebst Probe aus dem Türkisch-Persisch-Arabischen des Waassi Aly Dschelebi*, Berlin, 1811, 2+214 s.).

Galland tercümesi Malay (1866) ve Java (1879) dillerine de naklolunan *Humâyûn-nâme* 'nin, XIX. asrın ilk yarısı dolmadan muhtelif garp dillerine yapılan irili ufaklı tercümelerinin sayısının elliyi bulduğu belirtilir (Kraft, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Orientalischen Akademie zu Wien*, Viyana, 1842, s. 50).

Daha sonra bu tercüme faâliyeti, ayrı bir koldan, Ed. v. Adelburg (Viyana, 1854 ve 1855), H. Jade (Leipzig, 1859) gibi müelliflerin seçmeler kitapları ile devam etmiştir (*Humâyûn-nâme* 'nin garp dillerine tercümelerinin mühim bir kısmının listesi için bk. V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages Arabes ou relatif aux Arabes*, Liége, 1897, II, 49-55. *Humâyûn-nâme* 'nin 1876 ve 1904 'te Rusça 'ya yapılmış tercümeleri için bk. Krimsky, *Istoria Turçii i eya literaturı* (Moskova, 1910, s. 106, not 2).

Osmanlı sâhası eski Türk edebiyatının garp dillerine en fazla tercüme edilen bir eseri olan *Humâyûn-nâme*, âid olduğu mevzuu o derece temsil etmiştir ki, tercümelerinin garpta yeni yeni ortaya çıkmağa başladığı sırada D 'Herbelot gibi orientalistler, *Humâyûn-nâme* 'yi, asıl kaynağı olan *Kelîle ve Dimne* 'nin Farsça 'daki umûmî ismi ve müterâdifi gibi telâkkî etmişlerdir.

Asırlarca Türk münevver zümrelerinin edebî zevkine cevap veren, diğer tercümelerinden daha muvaffak şekilde *Kelîle ve Dimne* 'yi Türk edebiyatına mal eden, yapılan tercümeleri vâsıtası ile de onun garp âleminde tanınıp yayılmasında ayrı bir hissesi bulunan *Humâyûn-nâme* 'nin, edebiyat tarihi bakımından taşıdığı ehemmiyet ve mevki, yeni zamanların münşiyâne nesri mahkûm eden edebiyat telâkkîsinin te'siri ile unutulmuştur. Bu eski şâheser, Türk edebiyatı tarihine dâir kaleme alınan eserlerde, lâyık olduğu mevkii almak şöyle dursun, tamamıyla ihmâl edilmiştir. Meselâ, Gibb (*A History of ottoman poetry*, London, 1904, III, 90) 'in sâdece küçük bir notta ismini zikretmekle iktifâ, İbrahim Necmi (*Tarih-i edebiyat dersleri*, İstanbul, 1328, I, 89) ve Franz Taeschner (*Die osmanische Literatur, Handbuch der Orientalistik*, Leiden, 1963, V, 38) 'in kısaca temas ettikleri bu eser, günümüzün edebiyat tarihlerinde hiç anılmamıştır. Smirnov ve Krimsky, Türk edebiyatı tarihine dâir taslaklarında, eser üzerinde biraz durmak ihtiyacını hissetmişlerdir. Diğer taraftan Hammer 'in *Osmanlı şiiri tarihi* (1837) ile Servan de Sugny 'nin *La Muse ottoman* (1853), Fâik Reşad 'ın *Eslâf* (1311) ve Basmadjian 'ın *Essai sur l 'histoire de la littérature ottomane* (İstanbul, 1910, s. 48) 'ında ele alınması ise, bu eserlerin mâhiyetçe birer şuarâ tezkiresi derlemesinden ibâret bulunmalarından olup, edebiyat tarihi ölçü ve çerçevesinde bir değerlendirişi ifâde etmezler. Fuad Köprülü de, *Humâyûn-nâme* 'yi, sâdece ağır ve tasannûlu nesrin örneklerinden biri olması sıfatıyla zikreder (*Anadolu 'da Türk Dili ve edebiyâtının tekâmülüne umûmî bir bakış, Yeni Türk Mecmuası*, İstanbul, 1933, nr. 7, s. 547). Vasfi Mahir Kocatürk (*Türk edebiyatı tarihi*, Ankara 1970, s. 419 v.d.), dili üzerinde durmadan, *Humâyûn-nâme* 'yi bütünü ile değerlendirebilmiştir. Ondan daha önce, eserin meziyetlerini belirtmeğe çalışmış bir müellif olarak Faik Reşad 'ı da zikretmek gerektir.

Humâyûn-nâme 'nin geçmişte uyandırdığı alâka ve akis, yalnız edebiyat sâhasında kalmamış, ayrıca Türk minyatür san'atında da kendisini göstermiştir. Farsça *Kelîle ve Dimne* 'ler üzerinde teşekkül etmiş minyatür an'anesine mukabil, *Humâyûn-nâme* metni etrafında da Osmanlı üslûbuna bağlı yeni bir minyatür zemini doğmuştur. Meselâ, yazılışından onbeş-onaltı sene sonra (964 = 1557) tertib olunmuş 88 minyatürlü Topkapı Sarayı-Revan Kütüphânesi nr. 843 nüshası için bk. Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, İstanbul, 1961, II, 304; Nurhan Atasoy -Filiz Çağman, *Turkish Miniature Painting*, İstanbul, 1974, s. 61 v.d., Levh. 381; yine, 974=1567 'de meydana getirilmiş 30 minyatürlü Topkapı Sarayı -Hazine Kütüphânesi, nr. 359 'daki diğer nüshası için bk. F. E. Karatay, II, 306; Güner İnal, *Kahire 'de yapılmış bir Humâyun-nâme 'nin minyatürleri, Belleten*, 1976, XI/159, s, 438-465; kezâ, 997=1589 'da 165 minyatürle işlenmiş bir nüshası (British Museum, Add. 15. 153) için bk. Rieu, Catalogue, 1888, 228a G. M. Meredith-Owens, *Turkish Miniatures*, London, 1963, s. 27 v.d., Levh. V-VI, XIII-XIV,

XVIII-XX ve yalnızca bâzı parçaları ele geçen diğer nüshalar.

Bibliyografya: Latifî, *Tezkire* (İstanbul, 1314), s. 248 v.d.; Taşköprî-zâde, *Şaḳāyıḳ al-Nuʿmanîya*, İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüp., nr., 402, var. 157a; Âşık Çelebi, *Meşâirü'ş-şuarâ* (nşr. Meredith-Owens), London, 1971, var. 180a-181a; Hasan Çelebi, *Tezkire*, Üniv. Kütüp., nr. TY 1737, var. 220a-221a; Mecdî, *Şaḳāyıḳ tercümesi* (İstanbul, 1269), s. 486 v.d.; Taḳî al-dîn b. al-Tamîmî, *al-Ṭabāḳat al-saniyya fî tarâcim al-Ḥanafiya*, Süleymaniye Kütüp., nr. 829, var. 297a; Beyânî, *Tezkire*, Üniv. Kütüp., nr. TY 2568, var. 59b-60a; Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, Nûruosmâniye Kütüp., nr. 3409, var. 145b-146a; Kaf-zâde Fâizî, *Zübdetü'l-eş'âr*, Üniv. Kütüp., nr. TY 1646, var. 81a; Baldır-zâde, *Ravzatü'l-evliyâ*, Üniv. Kütüp., nr. TY 9656, var. 80b-81a; Kâtib Çelebi, *Sullam al-vuṣūl ilā ṭabaḳāt al-fuḥūl*, Süleymâniye-Şehid Ali Paşa Kütüp., nr. 1887, var. 154b; ayn. mll., *Kaşf al-ẓunūn* (İstanbul, 1943), II, 1509; nşr. Flügel, London, 1850, V, 239; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul, 1314), II, 54; Peçevî, *Tarih* (İstanbul, 1283), I, 59 v.dd.; İsmail Belîğ, *Güldeste-i riyâz-ı irfan ve vefeyât-ı dânişverân-ı nâdiredân* (Bursa, 1302), s. 297 v.dd.; Müstakim-zâde Süleyman, *Tuhfe-i hattâtîn* (İstanbul, 1928), s. 316 v.d.; ayn. mll., *Macallat al-niṣāb*, Süleymâniye-Hâlet Efendi Kütüp., nr. 628, var. 432b; Hüseyin Ayvansarayî, *Vefeyât*, Süleymâniye-Es'ad Efendi Kütüp., nr. 1375, var. 102a-b; Mehmed Râşid, *Zubdetü'l-vekāyi' der belde-i celîle-i Bursa*, Millet-Ali Emîrî Kütüp., Tarih kısmı, nr. 89, s. 233 v.d. (aynen Belîg'den nakil); Şeyh Fahreddin, *Gülzâr-ı irfân*, Millet-Ali Emîrî Kütüp., Şer'iye kısmı, nr. 1098, var. 212a-b; İzzet-zâde Abdülaziz, *Terâcim-i aḥvâl-i ulemâ ve meşâyih*, Üniv. Kütüp., nr. TY 2456, var. 71b.

D'Herbelot, *Bibliothèque orientale* (Paris, 1697), s. 145, 450; Silvestre de Sacy, *Calila et Dimna ou Fables de Bidpai* (Paris, 1816), s. 51 v.d.; Arthur Lumley Davids, *Kitabü'l-ilmi'n-nâfi' fi tahsîl-i sarf u nahv-i Türkî-Grammaire Turke* (London, 1836), s. LXII-LXIII, 212 v.dd.; J. v. Hammer, *Umblick auf einer Reise von Constantinopel nach Brussa und dem Olympos* (Peşte, 1818), s. 62; ayn. mll., *G O R* (Peşte, 1834), II, 197 v.d., *Histoire de l'empire ottoman* (trc. J. J. Hellert), Paris, 1836, V, 387, 552; *Devlet-i Osmaniye tarihi* (trc. M. Atâ), İstanbul, 1330, V, 260, 364; ayn. mll., *Geschichte der osmanischen Dichtkunst* (Peşte, 1837), II, 229, 234; Servan de Sugny, *La Muse ottomane* (Paris, 1853), s. XXVIII, 253 v.d., 343; G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Keiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien* (Viyana, 1867), III, 299 v.dd.; Dora D'Istria, *La poésie des ottomans* (Paris, 1877), s. 72-76, 199 v.d.; Ch. Rieu, *Catalogue of the Turkish Manuscripts on the British Museum* (London, 1888), s. 227 v.d.; Pertsch, *Verzeichnis der Türkischen Handschriften* (Berlin, 1889), s. 435; V. D. Smirnov, *Oçerk istorii tureçkoy literaturi*, (Petersburg, 1891), s. 85; H. Ethé, *Grundriss der iranische Philologie* (Strassbourg, 1904), II, 327 v.dd.; Şemseddin Sâmi, *Kāmûsü'l-a'lâm* (İstanbul, 1311), IV, 3171, 3192; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul, 1315), III, 497; Fâik Reşad, *Eslâf* (İstanbul, 1311), I, 55-58; Ahmed Bâdî, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, Bayezid Devlet Kütüp., nr. 10391, s. 93 ve *Devâyih-i mülhaḳāt-ı vilâyet-i Edirne*, Bayezid Devlet Kütüp., nr. 10393, s. 150 v.d.; A. E. Krimsky, *Istoria Turcii i eya Literaturi* (Moskova, 1910), s. 106 v.dd.; Bursalı M. Tâhir, *Ahlâḳ kitablarımız* (İstanbul, 1325), s. 11 v.d.; ayn. mll., *Osmanlı müellifleri* (İstanbul, 1338), II, 304 v.d.; Bağdadlı İsmail Paşa, *Hadiyyat al-ʿÂrifîn, Asmāʾ al-muʾallifîn va āṣār al-muṣannifîn* (İstanbul, 1951), I, 774; E. Blochet, *Catalogue des manuscrits turcs* (Paris, 1933), II, 54 v.d.; Th. Menzel, *E I* (1933), mad. WĀSIʿ ʿALISI; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk şâirleri* (İstanbul, 1937), I, 422 v.dd.; Kâmil Kepeci, *Bursa Kütüğü*, Bursa İl Kütüphânesi-Eski eserler kısmı, nr. 4519, I, 120; Câhid Baltacı, *XV.-XVI. asırlarda Osmanlı medreseleri* (İstanbul, 1976), s. 482.

(ÖMER FARUK AKÜN.)

AL-VĀSİḲ BİʾLLĀH. [Bk. VÂSIK BİʾLLAH.]

VÂṢİL B. ʿAṬĀʾ. [Bk. VÂSIL.]

VAŞĪYA. [Bk. VASİYYET.]

VASİYYET. VAŞĪYA (A.), ihâle; ıstılâhî mânasıyla, son arzuyu belirten tasarruf, vasiyetnâme, vasiyetle bırakılan miras; *vasî*, vasiyetle vazifelendirilen şahıs, bilhassa son arzuyu icrâ ve tahakkuk ettiren kimsedir.

1. İslâm öncesi Araplardaki vasiyette, terekenin taksiminden çok, mirasçılara verilen emir ve tâlimatlar bahis mevzuu olmuştur; vasiyet, vecîbelerin tevârüsünü ve an'anenin devamını te'min eden, ölenin dinen mukaddes, mânevî vasiyetnâmesidir. Bu mânada şîî telâkkisine göre Ali, Peygamber'in vasîsidir ve her imâm, kendi selefinin vasîsi, yânî onun dinî vazifelerinin devam ettiricisi ve nazariyesinin idârecisidir. Bilhassa, dindar ve âlim kimselerin nazariye ve tavsiyeleri olarak vasiyetin edebî şekli, aynı kaynağa dayanır.

2. Peygamber'in muhîtinde vasiyete, vasiyet ve vasiyetle bırakılan miras arasındaki münâsebeti tâyin eden mülkiyet hukuku bakımından ehemmiyet verilmesi, mirasa ilk önce hak kazanan yakın akraba ile uzak vârislerin nazar-ı itibâra alınmasından ileri gelmektedir (krş. MİRAS).

İkinci Mekke devresinde nâzil olan XXXVI. sûre, 50. âyetten anlaşıldığına göre, ölümden önce vasiyette bulunmak ticârî zihniyet sâhibi Mekkelilerce tabiî bir muâmeledir. Ebeveyn ve "akrabalar" lehine olan böyle bir vasiyet, II. sûre, 176 v.d. âyetlerle müminlere açıkça emredilmiştir (IV. sûre, 36. âyette, vasiyet ıstılâhını kullanmadan, ebeveyn ve akraba yanında insanın yakın alâka ile bağlı bulunduğu diğer kimseler de zikr edilir); aynı zamanda onların yanıltıcı tâdilâtı yasaklanmakta, fakat hakkaniyet lehine dostâne bir müdâhaleye müsâade edilmektedir; II. sûre, 241. âyet, eski Arap örfünü aşarak, bir vasiyet yoluyla dul kadının haklarını nazar-ı itibâra almayı bir vecibe hâline getirmektedir. Bu üç âyet, takriben 2. Hicret senesinde nâzil olmuştur. Daha sonra nâzil olduğu âşikâr olan V. sûre, 106 v.d. âyetler, vasiyet için iki şahidin celbini, yeminle tasdiklerini ve şehâdetlerinin hangi takdirde reddedilebileceğini tesbit eder.

3. Daha sonra, miras hukuku, vasiyet hakkındaki eski hükümlerin yerine geçmek üzere tanzim olunmuş idi [krş. mad. MİRAS]; mirasın üçte bir hakkındaki muayyen mal vasiyetinin tahdidi, hadîslerde ön planda yer almaktadır. Gerçi her iki hüküm de bizzat Peygamber'e isnad edilemese de, çok önceleri ve umûmî olarak kabûl edilmiş örf ve âdetlerde birbirinden farklı görüşlerin ancak izleri kalabilmiştir (meselâ al-Dārîmî, *Vaṣāyā*, bâb 8, 14, 26; *Kanz al-ʿummāl*, VIII, nr. 5409). IV. sûre, 14. âyetle ilgili olarak, muayyen mal vasiyetinin icrâsının, borçların ödenmesinden önce mi rüçhaniyete sâhip olacağı, yoksa aksine mi hareket edileceği, münâkaşa edilmiştir; burada da ikinci şık aynı şekilde yine erkenden tatbik edilmiştir. Diğer hadîsler, vasiyet hakkında iki ayrı davranışı tanımağa imkân verir gibi gözükmektedir: bir taraftan vasiyet ısrarla tavsiye edilirken, diğer taraftan edilmez. Çünkü her hal ü kârda haksız bir vasiyet ağır bir günah iken, haklı bir vasiyet iyi bir amel olarak kabûl edilmiştir. Vasiyetnâmeye, dindarâne nasihatler ilâvesi (bk. bölüm I), tavsiyeye şâyan görülmüştür. Peygamber'in, bir vasiyet tanzim etmeden vefat etmiş olması rivâyetine, şîîlerin aksine olarak ehemmiyet verilmiştir (bk. Lammens, *Fāṭima*, s. 110 v.d.).

4. Fıkıh nazariyesine göre, her müslüman son arzusu olarak şunları vasiyet edebilir: a. miras işlerini hall için bir veya birden çok şahsı vasî tâyin edebilir; bu vasî, mirası, aktif ve pasifi ile birlikte temsil eder, fakat bir *iḳrār* ile mirasa külfet yükleyemez ve *amîn*'in imtiyâzlı durumundan istifâde eder; b. aynı veya bir başka vasîyi *valî al-mâl* adıyla, reşit olmayan çocuklarının veya torunlarının mal varlığını idâre ile vazifelendirebilir; böyle bir vazîfe için önce anne akla gelir; ancak Şâfiî fıkhına göre anne bu hususta hiçbir sûrette hak iddiasında bulunamaz; vasî, vesâyeti altında bulunan kimse için mal varlığının idârecisi olarak, her türlü hukukî muameleleri yapmaya salâhiyetlidir, fakat onun gayr-ı menkûlünü ancak açık bir kâr yahut mutlak zarûret hâlinde, rehine koyabilir yahut devir edebilir ve vesâyeti altındaki şahıs, hukukî muamele yapma ehliyetine eriştiği zaman, ona hesap vermeğe mecburdur; a ve b hallerinde adı geçen şahıslara, vasîliğe tâyinlerini (*işʾ*) kabûl etmeleri ve şâyet mümkünse işi meccânen yapmaları ısrarla tavsiye edilmektedir; ihtiyaç hâlinde, kadı tarafından temsil edilen *hâkim* ekseriya *ḳayyim* denilen bir vasînin tâyini ile meşgul olur; Kadı, vasîyi kontrole, zarûret hâlinde onu azle salâhiyetlidir; c. borçlar [bk. mad. MİRAS] tediye edildikten sonra, yekûn itibârıyle miras (tereke)'ın üçte birinden fazla olmayan kısmını vasiyet edebilir. Vasiyetle bırakılan miras terekenin üçte bir miktarını aşıyorsa, vasiyet edilen mirastan *prorata* (mütenâsib hisselerle) tenkîs edilir. Eğer, kendilerine üçte iki miktar düşenler, yânî kanûnî mirasçılar yoksa, ölümünden sonra, mûrisin tasarrufu olduğu gibi tasdik edilir; aynı tahditler, vârisin çok ağır hasta (*maraz al-mavt*) bulunması yahut, Şâfiî ve Mâlikî mezheblerine göre, ölümle netîcelenen hayatî tehlike arzeden hallerin zuhurunda da, sâir meccânî muâmelat için de mevzûbahistir. Mûrisin, mirasından istifâde edecek bir şahıs lehine yaptığı muayyen mal vasiyetinin mûteberliği, diğer mirasçıların umûmî sûrette rızâsına bağlıdır; ayrıca, muayyen mal vasiyetinde bulunan şahsın (hacir altına alınmış müsrif müstesna), hukukî muamele ehliyetine sâhip olması ve serbest hareket edebilmesi; vasiyetin tanzîmi esnâsında mirasa ehil bulunması (vasiyetten 6 ay sonra dünyaya gelen çocuk bundan müstesnâdır) ve diğer taraftan, mûristen sonra yaşaması; aynı şekilde, miras bırakılan şeyin mülkiyetinin nakli mümkün olmalıdır (ancak, vasiyet edilen şey, zirâî mahsuller gibi, mûrisin ölümünde henüz mevcut olmayabilir); vasiyet, tek tek şahıslar yahut şahıs grupları dışında, âmmenin menfaati için de yapılabilir, yahut bir vakıf şekli olarak da kabûl edilebilir. Ancak bunun gayesi, kanunların müsâadesi çerçevesinde olmalıdır; bir mal vasiyeti için muayyen bir şekil derpiş edilmemiştir, fakat islâm hukuku, vasiyetin yazılı olması hâlinde bile, iki şahidin mevcudiyetini şart koşmaktadır. Nihâyet, kendisine vasiyetle mal bırakılan kimsenin, vasiyet edenin vefâtından sonra, onu kabûl etmesi de, mûteberlik şartlarındandır; vasiyet sâhibi, hayatında vasiyetinden rücû' hakkına sâhiptir. Fıkha göre vasiyet, bir vasiyetnâme değil, alelâde bir mirasdır.

5. Ölümlü hastalık hâlinde karşılıksız mülkiyet tasarrufunun mirasın üçte biri üzerinde tahdidi, fıkhın, gerçek bir vasiyetnâme yapma hürriyetine karşı dolambaçlı yoldan yaptığı cevap verme teşebbüsüdür. Ancak bugün de pratik tatbikat için bu-

lunan diğer çıkış yolları, kolaylıkla kapatılamamıştır. Bu hususta vecibelerin her çeşidine râci olabilen zıddının isbâtı mümkün olmayan, hattâ ölümlü hastalık hâlinde hiç değilse Şâfiî fıkhına göre, bir vârisin lehinde muteber olan feshedilemeyen *iḳrār*'ın yapılması gerekir. Ancak bu *iḳrār* açık imkânsızlık hâlinde geçersizdir. Aşağıdaki iki çâre, sâdece, ölümlü hastalığın ortaya çıkmasından önce, müessir olur. Bunlar, *hiba bi'l-ʿiważ* denilen, ehemmiyetsiz de olsa, kanuna göre satın alınamayan, bir şahsa şartlı olarak ödenen bir bağış (bu, bağış yapanın ölümüne kadar, devir ve ferağ etmese bile, mûteberdir ve iptali kabil değildir) vakfedene tamamıyle serbest olarak âit olan (yalnız Hanefî fıkhına göre), hayatı boyunca kendi geçimi veya borçlarının tediyesi için tahsis edilen vakıftır. Hayatta bulunanlara yapılan basit hibe de, üçte bir hududunu dolayısıyla aşmaya yarayabilir ve bâzan vasiyet, imkân nisbetinde en yakın kan hısımlarının rızâsı ile hibe şekline sokulabilir (her ikisi de İndonezya'da cârîdir). Hayalî muâmeleler yoluyla diğer dolambaçlı imkânlar, *ḥiyal* edebiyatında mevcuttur. Bu temâyüllerin yanında, Somali gibi bâzı islâm ülkelerinde vasiyete karşı âşikâr bir nefret bulunmaktadır.

Bibliyografya: I. paragraf için: Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], s. 191; Lammens, *L'Arabie occidentale avant L'Hégire*, s. 200. 3. paragraf için: Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, bk. mad. *Will*; Peltier, *Le Livre des Testaments du "Çaḥîḥ" d'el Bokhâri* (Cezayir, 1909). 4. paragraf için: Arapça eserlerden başka, bilhassa bk. Sachau, *Muhammedanisches Recht*, s. 266 v.dd.; Juynboll, *Handbuch des islämischen Gesetzes*, s. 198, 255 v.dd.; ayn. mll., *Handleiding*, 3. tabı., s. 229, 260 v.dd.; Vesey-Fitzgerald, *Muhammadan Law*, bab. XIII, XIX, XX, XXI, XXV, E, XXVI, E a; M. Abdel Gawad, *L'Exécution testamentaire en Droit Musulman* (Paris, 1926, bu eser hakkında bk. Snouck Hurgronje, *Deutsche Literaturzeitung*, 1932, s. 6)—Şîî nazariyesi hakkında bk. M. Mossadegh, *Le Testament en Droit Musulman, Secte Chyite* (Paris, 1914); İbazîlerin nazariyesi için bk. Milliot, *R E. Isl.* (1930), s. 188 v.dd.

(JOSEPH SCHACHT.)

VAṢṢÂF. [Bk. VASSÂF.]

VASSÂF. VAṢṢÂF, ŞARAF AL-DN (ŞİHÂB AL-DN) ʿABD ALLÂH B. FAŻL ALLÂH ŞRÂZÎ (1264/1265-1334), İranlı tarihçi ve şâir. Vaṣṣâf al-Ḥażrat "sarayın meddâhı" terkîbinin kısaltılmışı olan Vaṣṣâf lekabı ile meşhur olup, 663 (1264/1265)'te Salgurlular [b. bk.]'ın merkezi Şirâz'da doğdu. İfâdesinden anlaşıldığına göre, tahsilini Salgurluların himâyesinde yaptı (bk. *Târîḫ-i Vaṣṣâf al-Ḥażrat dar Aḥvâl-i Salâṭîn-i Mogol*, nşr. Muḥammad Mahdî, Tahran, 1338 hş., s. 626). Daha sonra Moğul emîri Taġâcâr'ın nâibi Ḫvâca Ṣadr al-Dîn Aḥmed Zancânî'ye intisab ederek Moğulların hizmetinde bulunmuş ve *dîvân*'da tahsildar olarak vazife görmüştü. Meşhur vezîr ve tarihçi Raşîd al-Dîn Faẓl Allâh, edebiyattaki kabiliyetini takdir ederek onu himâyesine aldığı gibi, diğer bir Moğul vezîri Ḫvâca Saʿd al-Dîn Muḥammed Sâvacî de teşvik ve himâye etmişti.

Vaṣṣâf meşhur eseri *Tazziyat al-amṣâr va tazziyat al-aʿṣâr*'ı otuzdört yaşında iken yânî 697 (1297/1298) senesinde te'lîfe başladı. Eserinin ilk üç cildini, Fırat kenarındaki menzillerden biri olan Âne'de, 13 receb 702 (3 mart 1303)'de, Şam'a gitmekte olan İlhanlı hükümdârı Ġâzân Ḫân'a sundu. Vaṣṣâf, eserinin ikinci kısmını ise 24 muharrem 712 (1 haziran 1312)'de Sulṭâniya'de İlhanlı hükümdârı Olcaytu'ya takdîm etti. Bu takdim sırasında Olcaytu tarafından kendisine "Vaṣṣâf al-Ḥażrat" lekabı tevcih edildi. Vaṣṣâf daha sonra da eserine bâzı ilâvelerde bulunmuş ve 735 (1334)'te ölmüştür.

Beş cilt olan *Tazziyat al-amṣâr, Târîḫ-i Vaṣṣâf* adıyla da meşhurdur. O, kendisini ʿAṭâ Malik Cuvaynî'nin halefi olarak kabûl eder, bu sebeple eseri *Târîḫ-i Cihân-guşâ*'nın bir zeylidir. Nitekim kitabına Moğul Büyük Hanı Mengü'nün ölümü (656=1285) ile başlar, Kubılay ve Temür Olcaytu'nun cülûslarından bahseder. Daha sonra eserde İlhanlı tarihi ile alâkalı bilgiler yer alır. Bu arada Vaṣṣâf, doğmuş olduğu Fârs mıntıkasını ve komşu ülkeleri de ihmâl etmez. Kirman, Şebânkâre ve Fârs denizindeki adalarda bulunan devletlerin tarihi hakkında bilgiler verir. Mısır, Şam ve Hind'deki hâdiselerden de bahseder. Nitekim eserinin ikinci cildinde Fârs'daki Salgurlu Atabegleri ve bu Türk hânedânının Moğullar ile olan münâsebetlerine ve Lur Atabeglerine mühim bir yer ayırmıştır. Üçüncü ciltte ise Kirman sultanlarının yanı sıra Dehli sultanları hakkında da bilgiler verir. Dördüncü ciltte yine *Târîḫ-i Cihân-guşâ*'dan hulâsa ettiği, Moğulların ortaya çıkışı ve Hârizmşâhlar devleti hakkında mâlûmat bulunmaktadır. Beşinci ve son cilt İlhanlı hükümdârı Ebû Saʿîd (1317-1335) devrinin ortasına yânî 728 (1327) senesine kadar olan vak'aları ihtivâ etmektedir.

Vaṣṣâf'ın tarihi, kendinden sonraki tarihçilerin de dikkatini çekmiştir. Nitekim eserlerini daha sonra yazmış olan tarihçiler onun kitabından faydalanmışlar, hattâ onun ibâre ve ifâdelerini aynen kullanmışlardır. *Rawżat al-ṣafâ* ve *Ḥabîb al-siyar*'de onun eserinden yapılmış iktibasları görmek mümkündür. Vaṣṣâf'ın, *dîvân*'da çalıştığı için, İlhanlı devlet ve ordu büyükleri ile dostluğu vardı. Hâdiseleri ya bizzat yaşıyor veya dostu olan devlet erkânının ağzından işitiyordu. Ayrıca sarayda vazifeli bir kimse olarak devlet arşivine de girebiliyordu.

Bu sebeple onun eseri güvenilir bir kaynaktır. İçtimâî ve iktisâdî husûslarda verdiği bilgiler bakımından da Vaṣṣâf bir otorite olarak kabûl edilmelidir. O, hakikatı yazan ve insafa riâyet eden bir tarihçi idi. Siyâsî görüşlerinde Raşîd al-Dîn Faẓl Allâh yolunda yürüyerek Moğulları methetmiş, fakat onların merhametsiz ve adâletsiz davranışlarını belirtmekten de geri kalmamıştır.

Vaṣṣâf, eserini akıcı ve sâde bir üslûb ile yazmadığı için, bu husûsta tenkide uğramıştır. *Târîḫ-i Vaṣṣâf*, uzun ve faydasız cümleler, cinaslar, seciler ve haberlerin düzenlenmesinde ifrata kaçmalar, Arapça şiir, âyet ve kelimelerin kullanılması ile tabiîlikten uzaklaşmıştır. Bu sebeple ondan istifâde etmek isteyenler, anlaşılması güç tumturaklı bir üslûbla karşılaşır. Gerçekten de o, eserini yazmaktaki esas gayesinin belâgat, seci ve kelime kullanmaktaki ustalığını göstermek olduğunu, olayları san'atını icrâ edebilmek için bir temel olarak kullandığını açıkça itiraf etmektedir (bk. *Târîḫ-i Vaṣṣâf*, s. 147).

Yavuz Selim, tarihe büyük ehemmiyet verir, bilhassa *Târîḫ-i Vaṣṣâf*'ı gözden geçirirdi [bk. mad. SELİM I.]. Nitekim, Mısır seferi sırasında Arapların bir yağma akınında kaybolan bir sandık kitab arasında *Târîḫ-i Vaṣṣâf*'ın da bulunmasına çok üzülen pâdişah, Mısır fethinden (1517) sonra, bu tarihin yeni bir nüshasının te'mini için emir vermişti (bk. Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevârih*, İstanbul, 1280, II, 610, *Selimnâme* kısmında).

Târîḫ-i Vaṣṣâf'da çok ağdalı bir üslûb kullanıldığı cihetle eserin iyi anlaşılabilmesi için daha sonra şerhler ve hâşiyeler yazılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu bakımdan XVIII. asırdan itibâren esere Türkçe şerh ve zeyllerin yazıldığını ve lugatler tertiblendiğini görüyoruz. *Târîḫ-i Vaṣṣâf*'ı şerh edenlerin başında muhakkak ki Bağdadlı Nazmî-zâde Hüseyin Murtaza Efendi (ölm. 1134 = 1721/1722) gelmektedir. Onun bu hususdaki eserleri: 1. *Luġat-ı müşkilât-ı Vaṣṣâf* (veya *Şarḥ-i Luġat-i Târîḫ-i Vaṣṣâf*, bu eserin bâzı yazmaları için bk. Süleymaniye Kütüp., Esad Efendi, nr. 3227; Hamidiye, nr. 1396 ve 1162; Reisülküttâb, nr. 1114; Lala İsmâil, nr. 546; İstanbul Üniv. Kütüp., nr. TY 1530, 6047, 9588). Bu eser tam bir lugat şeklinde tertib edilmiş olup, burada Arapça, Farsça v.b. kelimelerin açıklanması yapılmaktadır. 2. *Şarḥ-i Târîḫ-i Vaṣṣâf* (bâzı yazmaları için bk. Fâtih, nr. 4409; Âtıf Efendi, nr. 1894/1895; Nûruosmâniye Kütüp., nr. 3376; İstanbul Üniv. Kütüp., nr. TY 3268. Topkapı Sarayı'ndaki yazmalar için bk. F. E. Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi Türkçe yazmalar ḳataloğu*, İstanbul, 1961, I, 198; II, 92 v.d.). Bu eserde müşkül ibâre ve manzûmeler, kelime, yer ve şahıs isimleri açıklanmış ve tercüme edilmiştir. 3. *Tarcuma-i Târîḫ-i Vaṣṣâf* (Veliyyüddin Efendi, nr. 2408, I). 4. *Zeyl-i Nazmî-zâde* (bk. C. Storey, *Persian Literature'a Bio-Bibliographical Survey*, Section II/2, London, 1936, s. 270).

Târîḫ-i Vaṣṣâf için lugat tertip eden ve şerh yazanlar arasında tesbit edebildiklerimiz şunlardır: Abû Bakr b. Rüstam Şirvânî, *Şarḥ-i Târîḫ-i Vaṣṣâf* (bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri*, İstanbul, 1333, I, 233); Mollâ Nâilî Ahmed Efendi (Mîrzâ-zâde, ölm. 1161=1748), 1. *Şarḥ-i Luġat-ı Târîḫ-i Vaṣṣâf* (Süleymaniye Kütüp., Lala İsmâil, nr. 542/2); ayn. mll., *Mâlâ budd li-l-arîb min al-maşhûr va'l-garîb* (bk. Storey, *ayn. esr.*, s. 270); İbrâhim Ḥanîf, *Muḫtaṣar-ı Şarḥ-i Luġat-ı Vaṣṣâf* (yazılışı 1174=1760, bk. Storey, *ayn. esr.*, s. 270); Ahmed Vâsıf Efendi (ölm. 1806), *Müşkilât-ı Luġat-ı Vaṣṣâf* (Karatay, *ayn. esr.*, II, 23); Mehmed Ârif (Tüfenkçi-başı), *Şarḥ-i Târîḫ-i Vaṣṣâf* (istinsah tarihi 1251=1835/1836, bk. İstanbul Üniv. Kütüp., nr. TY 1595); Nuṣḥî-zâde, *Şarḥ-i Târîḫ-i Vaṣṣâf* (Üsküdar, Selim Ağa Kütüp., nr. 814); Anonim, *Şarḥ va Tarcuma-i Târîḫ-i Vaṣṣâf* (yazılışı, Mahmud II. devri (1808-1839), bk. Karatay, *ayn. esr.*, I, 198 v.d.).

Vaṣṣâf'a âit olduğu sanılan ve ihtiyatla belirtmemiz gereken bir eser de *Risâla-i Aḫlâḳ al-salṭana* adındaki küçük bir siyasetnâmedir. Bu eser İlhanlı hükümdârı Muhammed Hudâbende Olcaytu (1304-1317) için te'lif edilmiştir. Adı geçen risâlenin tesbit edebildiğimiz üç Farsça yazmasında da müellifin kim olduğu belli değildir (bk. Ahmad Munzavî, *Fihrist-i Kitâb-hâne-yi Maclis-i Şûrây-ı Millî*, Tahran, 1348 hş., XVI, 223 v.d.).

Bu risâle, 1033 (1623/1624)'te Murad IV. namına, önce Nergisî Mehmed Efendi (ölm. 1635) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Nergisî, kendisinin şâhid olduğu bâzı vak'alar ve ibret verici hikâyeler de katarak bu tercümeyi bir te'lif eser hâline getirmiş ve *Ḳânûn al-raşâd* adını vermiştir [bk. mad. NERGİSÎ]. *Aḫlâḳ al-salṭana* daha sonra Kavalalı Hüseyin Kâzım tarafından da Türkçe'ye tercüme edilerek Sultan Abdülazîz (1861-1876)'e sunulmuştur (bk. Karatay, *ayn. esr.*, I, 512 v.d.). Kavalalı Hüseyin Kâzım'ın, eserin aslına daha sadık kaldığı anlaşılıyor. O, Vaṣṣâf'ın Farsça *Aḫlâḳ al-salṭana* adındaki risalesini tercüme ve buna bir mukaddime ve bâzı ibret verici nasihatler ilâve ettiğini belirterek, hepsine *Risale-i Seciyye* ismini verdiğini yazmaktadır (bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Mehmed Reşad, nr. 925, var. 3[a]). Esas risâlenin tercümesi var. 18[b]'nin son satırından başlamaktadır.

Târîḫ-i Vaṣṣâf ilk olarak 1269 (1856)'da Bombay'da basılmıştır (diğer baskılar için bk. Storey, *ayn. esr.*, s. 269 v.d.; ayrıca 1338 hş.'de Tahran'da yapılmış bir baskısı daha vardır). Hammer, sâdece birinci cildi Almanca tercümesi ile neşretmiştir (bk. *Geschichte Vassaf's persisch Herausgegeben und deutsch Übersetzt.*, Viyana, 1856, I). *Târîḫ-i Vaṣ-*

şâf son zamanlarda sâdeleştirilmiş olarak da neşredilmiştir (bk. ʿAbd al-Muḥammed Āyatī, *Taḥrīr-i Tārīḫ-i Vaṣṣâf*, Tahran, 1346 hş.).

Bibliyografya: ʿAbbās İḳbāl, *Tārīḫ-i Mufaṣṣall-i Īrān az istilāy-i Moġol tā iʿlān-i Maşrūṭiyyat* (Tahran, 1312 hş.), s. 276, 486 v.d.; E. G. Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion* (*A. D. 1265-1502*), Cambridge, 1920, III, 67 v.d.; Storey, *ayn. esr.*, s. 267-270; Malik al-Şuʿarā Muḥammed Taḳī Bahār, *Sabk-i Şināsī*, III, 100-107; A. S. Levend, "*Siyaset-nameler*", *T D A Y, Belleten* (Ankara, 1962), s. 183; M. Şemseddin [Günaltay], *İslâm'da tarih ve müverrihler* (İstanbul, 1339-1342), s. 310 v.d.; B. Spuler, *İran Moğolları; Siyaset, İdare ve Kültür; İlhanlılar Devri, 1220-1350* (Türk. trc. Cemal Köprülü), Ankara, 1957, s. 15 v.d; J. Rypka, "*Persian and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods*", *Cambridge History of Iran* (London, 1968), V, 624; W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion* (London, 1968³), s. 48 v.d.: Türk. trc., *Türkistan* (hazırlayan Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul, 1981, s. 53 v.d., *E I* mad. WAṢṢĀF.

(ERDOĞAN MERÇİL.)

VAŞMGİR B. ZİYĀR. [Bk. VEŞMGİR.]

VAŞḲA. [Bk. HUESCA.]

AL-**VAŞŞĀʾ.** [Bk. VEŞŞÂʾ.]

VATAD VE VATID. [Bk. VETED VE VETİD.]

VAṬṬĀSÎ. [Bk. VATTÂSÎLER.]

VATTÂSÎLER. VAṬṬĀSÎ, XV. ve XVI. asırlarda hüküm sürmüş Faslı bir hânedan. Banū Vaṭṭās, büyük Banū Marîn âilesinin tâli kollarından birini teşkîl ediyordu; umûmî olarak Merinî hânedânı adı altında bilinen sülâlenin kurucuları olan Banū ʿAbd al-Ḥaḳḳ'lar da aynı büyük âileye mensupturlar. Sahrâ hududunda ve Merkezî Magrib'in yüksek yaylalarında göçebe bir hayat yaşamış olan Banū Vaṭṭās, XIII. asırda Fas'ın şarkında yerleştiler ve akrabaları Merinîler Şimâlî Fas'ta Muvahhidlerin hükümranlığını üstlenirken, bunlar da Rîf'in müstakil hâkimleri oldular. Bu tarihten itibâren Vaṭṭâsî'lerin tarihleri, önce Merinîler ile karıştırılmış, daha sonra da hıristiyanların Fas'ı istilâ teşebbüsleri ile az da olsa birleştirilmiş ve XVI. asır ortalarında iktidarda olan Saʿdî prenslerinin buraya girmelerine yol açan hâdiseler ile birlikte yürümüştür.

Merinî hânedânının hâkimiyeti devamınca Vaṭṭâsî'ler, hüküm süren âile ile yakın akrabalıklarından dolayı itibâr görmüşler, gerek Fas sarayında, gerek ülkenin başlıca şehirlerinde yüksek meʾmûriyetlere getirilmişlerdir. 823 (1420)'te Sultan Abū Saʿîd ʿOşmān öldürüldü; anarşiye sürüklenen Fas, dâhilî harp dolayısıyla oldukça zayıfladı. Bu sırada İspanya'nın hemen hemen tamamı hıristiyanlarca zaptedilmiş bulunuyordu; Portekizliler ise Septe'yi kısa zaman önce ele geçirmişlerdi; Tlemsen ve Gırnata'ya dayanan pek çok iktidar heveslisi, kendi menfaatleri için Fas kırallığının birliğinin tekrar kurulması husûsunda yeni teşebbüslere giriştiler. Bu esnada ülkenin kaderini, Banū Vaṭṭās âilesinin en dikkate değer sîmâlarından birisi olan, Salé şehrinin vâlisi, Abū Zakarîyā Yaḥyā b. Zayyān eline aldı. Sultan Abū Saʿîd'in henüz çocuk yaştaki oğlu Abū Muḥammed ʿAbd al-Ḥaḳḳ'ı hükümdar olarak îlân ettirmeğe muvaffak oldu ve vezir sıfatıyle onun adına memleketi idâre etti. Bu nâiblik süresi, ʿAbd al-Ḥaḳḳ reşid oluncaya kadar devam etti. Abū Zakarîyā'nın (memleket dâhilinde Abū Zakrî olarak tesmiye edildi) 1448'de ölümünden sonra yerini, sarayın başmabeyincisi olarak yeğeni ʿAlī b. Yūsuf ve sonra da öz oğlu Yaḥyā aldı.

Başlangıçta hâdiseler Banū Vaṭṭās'ın işine yaradı. Portekizlilerin Fas kıyılarındaki devamlı çıkartma hareketleri, memleketin her tarafında c i h â d çağrıları ve Murâbıtlar ile Muḥammed'in soyundan gelenlerin tesirleri altındaki büyük halk kütlelerinin hissiyatında tezâhür eden yeni bir dinî heyecanın uyanmasını sür'atlendirdi. Vaṭṭâsî nâibler, başlangıçta bu cihâdın bizzat şefleri tavrını takınarak ve Portekizlilere karşı mücâdeleyi teşkilâtlandırarak halkın bu yeni dinî heyecanını kendi menfaatlerine kullanmasını bildiler. Abū Zakarîyā, Portekizlileri 1437'de kıralın ikinci oğlu Ferdinand'ı esir alarak feci bir mağlûbiyete uğratmağa muvaffak olurken, ʿAlī b. Yūsuf, daha az başarı elde etti ve Ḳaṣr al-şaġīr'in düşmesine mâni olamadı. Bizzat Fas'ta İdrisî şerîfler [b. bk.], şehrin kurucusu İdrîs II. [b. bk.]'in mezhebi ile ilgili fikirlerini yeniden canlandırmağa çalışıyorlardı ve reisleri ʿAlī b. Muḥammed al-Cutî, nüfûzunun hergün daha da kuvvetlendiğini görüyordu. Vaṭṭâsî'lerin nâibliği de sonuna yaklaşıyordu: Vaṭṭâsî'lerden üçüncü vezir olan Yaḥyā, iktidâra geldikten iki ay sonra 1458 senesinde âilesinin büyük bir kısmı ile birlikte öldürüldü. Merinî sultanı ʿAbd al-Ḥaḳḳ, iktidârı bizzat eline almayı tecrübe etti, fakat beceriksizliği -meselâ Yahudi Hārūn'u vezir olarak seçmesi gibi- kısa zamanda başşehir halkını kendinden uzaklaştırdı. 869 (1465)'da öldürüldü. Onunla birlikte Merinî sülâlesi de ortadan kalkıyordu.

Vezir Yaḥyā'nın iki erkek kardeşi 1458 senesinde onların katliâmından kaçmışlardı. Bunlardan biri olan Muḥammed al-Şayḫ, Arzila (Asila)'ya iltiçâ etti ve Fas'ın şimâlindeki dağlık bölgede kendi lehine gitgide güçlenen bir parti kurmasını bildi. ʿAbd al-Ḥaḳḳ'ın ölümü ile İdrîsîlerin hâkimiyetinde bulunan Fas'a göz dikti; altı sene mücâdele ettikten sonra Merinîlerin eski başşehrine girdi ve orada sultanlığı îlân edildi (1472). Ağır şartlara göğüs gererek 1504'e kadar iktidarda kaldı. 1492 senesinde Katolik kıraller tarafından

Gırnata'nın zaptı ve Portekizliler tarafından da Mazagan [b. bk.] ve Safi [b. bk.]'nin kurulması, Fas'taki dinî hareketi en üst seviyeye çıkardı ve her yerde cihâdı şahsî hırslarına âlet etmek isteyen saltanat müddeîlerinin ortaya çıkmasına yardım etti.

Muḥammed al-Şayḫ'in ölümü üzerine yerine, kendisine al-Burtuḳalî (Portekizli) unvânı verilen ve 1524 senesine kadar fazla bir teʾsiri görülmeden Fas tahtında oturacak olan oğlu Muḥammed geçti. Fakat, hâdiseler sür'atle gelişiyordu: Saʿdî şerîfleri iktidarlarını Fas'ın cenup ucunda kuvvetlendirdikten sonra şimâle doğru hızla ilerlediler ve 1523'te Merâkeş'i ele geçirdiler. Vaṭṭâsî'ler ile Saʿdî'ler arasındaki mücâdele, Saʿdî'lerin zaferine kadar devam etti. Muḥammed al-Burtuḳalî'nin halefleri olan oğlu Abu'l-ʿAbbās Aḥmed (1526 ve 1547-1549) ve torunu Muḥammed al-Ḳasrî (1545-1547), Saʿdî prensi Muḥammed al-Şayḫ al-Mahdî'nin canlı faâliyetlerine mâni olmak için boş yere uğraştılar. Neticede al-Mahdî 1550'de Fas'ı ele geçirdi. Saltanat üzerinde hak iddia eden ikinci Vaṭṭâsî de, Muḥammed al-Burtuḳalî'nin erkek kardeşi Abū ʿAlī Ḥassūn (Ba Ḥassun) idi ve bu zât hânedânı kurtarmak ve yeniden kurmak için harekete geçti; Berberîlerden yardım istemeğe gittiği gibi, aynı maksatla Almanya'da Karl V. (Şarlkent)'i ziyâret etti; en sonunda da Şimâlî Afrika'ya yeni gelmiş, Tlemsen'e kadar hâkimiyet kurmuş ve aynı zamanda Fas'a karşı bir sefer yapacak olan Türklere mürâcaat etmeğe karar verdi. Fas, 1554'te Türklerin hâkimiyetine geçti; ancak birkaç ay sonra Muḥammed al-Maḥdî burasını geri aldı. Böylece son Vaṭṭâsî'ler de bir daha dönmemek üzere Fas'ı terkettiler. Bunlardan bâzılarının din değiştirerek hıristiyanlığı kabûl etmeleri dikkate şâyândır.

Vaṭṭâsî'lerin Fas'taki hâkimiyeti, memleketin Orta-çağ ile yeni zamanlar tarihi ve Berberî hânedanları ile Şerîfler hânedanları arasında bir geçiş devresini teşkîl etmektedir. Siyâsî hayattaki karışıklıklara rağmen fasılalarla da olsa refah devreleri yaşadılar. Fas, Merinî sülâlesinin en parlak devirlerinde olduğu gibi Banū Vaṭṭās'ın zamanında da gelişmesine devam etti. Şehir hakkında teferruatlı ve dikkatli bilgi veren Léon Africanus'un Fas'ı ziyareti bu zamana rastlar.

Banū Vaṭṭās'ın geniş izâhâtla birlikte şeceresi H. de Castries'nin şu eserinde bulunmaktadır: *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc*, seri I, Espagne, Paris, 1921, c. I, levha IV (s. 162 v.d.).

Bibliyografya: Vaṭṭâsî'ler hânedânı ile alâkalı esas bilgiler XVII. ve XVIII. asırlara âit Fas'a dâir hal tercümeleri ve velîlere dâir araştırmalarda bulunmaktadır. Bunların tarihi hakkında yegâne bilgiyi XIX. asrın sonunda yaşamış olan tarihçi Aḥmed b. Ḫālid al-Nāṣir al-Salāvî, *Kitāb al-İstiḳṣāʾ*, I, 169 v.dd. adlı eserinde vermektedir. Avrupalı kaynaklar Marmol ve Diégo de Torres'dir. Neşredilmiş ve neşredilmekte olan arşiv vesîkaları için bk. H. de Castries'nin yukarıda adı geçen eseri. Vaṭṭâsî'lere tahsis edilmiş bir monografi: A. Cour, *La dynastie marocaine des Beni Wattas*, Constantine, 1920 (bu eser hakkında bk. *Revue Africaine*, 1921, s. 185-189; *Hésperis*, 1921, I, 492-497).

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

VAṬVĀṬ. [Bk. VATVÂT.]

VATVÂT. VAṬVĀṬ (?—1177), Selçuklular devrinin, bilhassa Hârizmşâhlar devletinin kuruluş ve yükseliş devresinin başta gelen münşîlerinden ve İran'ın tanınmış şâirlerinden biri olup, tam adı Raşîd al-Dīn Muḥammed b. Muḥammed b. ʿAbd al-Calīl b. ʿAbd al-Malik b. Muḥammed b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammed b. Yaḥyā b. Mardavayh b. Sālim b. ʿAbd Allāh b. ʿOmar al-Ḫaṭṭāb al-Balḫī'dir (Yāḳūt al-Ḥamavī, *Muʿcam al-udabā*, Kahire birinci tab'ı 1907-1920, VII, 91; Calāl al-Dīn Suyūṭī, *Buġyat al-vuʿāt*, Kahire, 1326 h., s. 97; Ḥamd Allāh Mustavfī, *Tārīḫ-i guzīda*, nşr. ʿAbd al-Ḥusayn Navāʾī, Tahran, 1336-1339 hş., s. 756; krş. ʿAlī b. Zayd al-Bayhaḳī, *Tatimmat ṣivān al-ḥikma*, Lahor, 1935, I, 166). Daha çok "Vaṭvāṭ" veya "Raşîd-i Vaṭvāṭ" diye şöhret bulan şâir (göst. yerler ve ʿAvfī, *Lubāb al-albāb*, nşr. Browne, Leyden, 1906, I, 80; Riżā Ḳulīḫān Hidāyat, *Macmaʿ al-fuṣaḥā*, nşr. Maẓāhir Muṣaffā, Tahran, 1336-1340 hş., II. 655), 481-487 (1088-1094) seneleri arasında Belh'te dünyaya geldi ve 573 (1177) senesinde Hârizm'de hayâta veda etti. Hemen hemen tezkirelerin tamamında ikinci Halîfe Ömer soyundan geldiği kabûl edildiği için, bâzan "ʿOmarî", bâzan "Fārūḳî" nisbesiyle de anılmaktadır (Bayhaḳī, *ayn. esr.*, I, 166; *Tārīḫ-i guzīda* s. 756; Riżā Ḳulīḫān Hidāyat, *ayn. esr.*, II, 655). ʿAvfī'nin *Lubāb al-albāb*'ı ile ona bağlı kaynak ve araştırmalarda babasının adının, Zakariyya b. Muḥammed, Ḳazvînî (ölm. 682)'nin *Āṯār al-bilād* (nşr. Dār Ṣādir, Beyrut, 1969, s. 334)'ı ile buna istinâd eden tezkirelerde de kendi adının "ʿAbd al-Calīl" olarak yer alması bir zuhûl eseri olmalıdır. Çünkü, daha Vaṭvāṭ hayatta iken kaleme alınan ve bu mevzuda en eski kaynak olarak bilinen Bayhaḳī (ölm. 565)'nin adı geçen "*Tatimma*" sinde ve Yāḳūt (ölm. 626)'un "*Muʿcam al-udabā*" sında şâirin adı ve babasınınki "Muḥammed" olarak tesbit edilmiştir; "ʿAbd al-Calīl" ise, dedesinin adıdır. Bundan başka, Brockelmann'ın edibimizin tam adını "Abū Bakr Aḥmed veya (Muḥammed) b. İsḥāḳ b. ʿAbd al-Calīl ..." şeklinde vermesi de bir yanılma mahsûlüdür (*G A L*, Leyden, 1943, I, 325). Başının kel ve hiç değilse dazlak olduğu rivâyet edilen (*Lubāb al-albāb*, I, 37; *Āṯār al-bilād*, s. 334) bu şâire, iri dağ kırlangıcı mânasına gelen ve aynı zamanda yarasa, korkak, ahmak v.s. gibi mânaları da ifâde eden (İbn Manẓūr, *L A*, Beyrut, 1968, VII,

432 v.d.) "Vaṭvāṭ" kelimesinin hangi maksatla lekab olarak verildiği husûsunda görüş birliği yoktur. Davlat-Şāh'a göre bu lekab, keskin (belîg) bir dile sâhip bulunduğu için; diğer bâzılarına göre, ise, boyu kısa, çelimsiz olduğu için, çağdaşları tarafından hakaret kasdı ile ona takılmıştır (*Tezkirat al-şuʿarā*, nşr. Muḥammed ʿAbbāsî, Tahran, 1337 hş., s. 98; *Mecmaʿ al-fuṣaḥā*, göst. yer.; Dabir Siyāḳî, *Ferhang-i Ānandrāc*, mad. "*Vaṭvāṭ*").

Şâirin doğum tarihi kesin olarak bilinmiyor. Ancak, tarihçi Cuvaynî, Tekiş b. İl Arslan'ın 22 rebîülevvel 568 (10 teşrin II. 1183) pazartesi günü tahta çıkışı münâsebetiyle Vaṭvāṭ'tan bahsetmekte ve onun bu tarihte 80 yaşını aştığını; bünyesinin zayıf olması ve yaşının çok ilerlemesi yüzünden hevdeç (mahaffe) üzerinde getirildiği kutlama merâsiminde, sâdece teberrüken nazmettiği bir rubaîsini okumakla iktifa ettiğini yazmaktadır (*Cihānguşā*', nşr. Muḥammed Ḳazvînî, Leyden, 1916, II, 17 v.d.; krş. Mîrḫvand, *Rawżat al-ṣafā*', Tahran, 1338-1339 hş., IV, 366; Amîn Aḥmed Rāzî, *Haft İḳlîm*, nşr. Cavād Fāżil, Tahran; ʿAlî Akbar, *ʿİlim ve Adabiyyāt*, ts., II, 69). Buna göre Vaṭvāṭ'ın hicrî 568 senesinde 80 yaşından biraz fazla olduğu anlaşılır. Böylece doğum tarihinin 481 (1088) ile 487 (1094) seneleri arasına rastladığı söylenebilir. Diğer taraftan muahhar kaynaklar arasında yer alan *Tazkirat al-şuʿarā* (s. 103), *Haft İḳlîm* (göst. yer.) ve *Macmaʿ al-fuṣaḥā* (II, 656)'da şâirin 97 sene yaşadığı ve hicrî 578'de öldüğü zikredilmektedir. Eğer bu rivâyet doğru olsaydı, onun hicrî 481 senesinde doğduğunu kesin olarak ortaya koymak mümkün görülürdü. Ancak, şâirin bu tarihte (578) öldüğü ve H. Ethé'nin yaptığı gibi, bu rivâyete dayanarak onun 481 senesinde doğduğu iddiâsının doğru bir netîce vermeyeceği açık olduğu gibi, J. Rypka tarafından doğum tarihinin 508-509 (1115-1116) seneleri arasında gösterilmesinin de (*History of Iranian Literature*, Dordrecht-Holland, 1968, s. 200) bir mesnedi yoktur.

Vaṭvāṭ'ın hayatı hakkında teferruatlı bilgiye sâhip değiliz. Âilesi ve yakın çevresi husûsunda fazla birşey bilmiyoruz (*Dîvān*, nşr. Saʿîd Nafîsî, Tahran, 1339 hş., s. 99, 369/5 v.d., 376/6 v.d., 388 v.d.; krş. *Muʿcam al-udabā*', VII, 91). Belh'de bıraktığı yaşlı, kör bir annesi ile (*Rasāʾil-i ʿArabî-i Raşîd al-Dîn Vaṭvāṭ*, nşr. Muḥammed Efendi Fahmî, Kahire, 1315 h., II, 37; krş. *Dîvān*, göst. yer.) Nacîb al-Dîn ʿOmar b. Muḥammed adındaki bir kardeşinden (*ayn. esr.*, II, 30) başka âile fertlerinden bahsetmez. Yalnız Saʿîd Nafîsî, Vaṭvāṭ'ın Muḥammed Raşîdî adında bir oğlu olduğunu mesnet göstermeksizin zikreder ki (*Dîvān, muḳaddima*, s. 27 v.d., 41), buna hiç bir kaynakta işâret edilmez. Soyunu çok övdüğüne bakılırsa, onun hatırı sayılır bir âileden geldiği anlaşılır.

Taḥsilinin büyük bir kısmını Belh'teki Nizâmiye Medresesi'nde İmâm Abū Saʿd al-Haravî'nin yanında yapan şâir (*Rasāʾil-i ʿArabî*, II, 29 v.d.), yine orada Ziyāʾ al-Dîn Ṣadr al-Aʾimma'nın yardım ve himâyesine mazhar olmuş, derslerinden istifâde etmiştir (*ayn. esr.*, II, 37). Sonra Hârizm'e giderek meşhur Cār Allāh Zamaḫşarî (ölm. 538=1144)'de dâhil olmak üzere ileri gelen âlimlerden faydalanmak istemiştir. Nitekim Zamaḫşarî'ye itiraz edebilecek ve onunla ilmî münâkaşaya girişebilecek derecede, dilde ve edebiyatta bilgi sâhibi olan Vaṭvāṭ (*Risāla-i Raşîd al-Dîn fî mācarā baynah va bayn al-imām al-Zamaḫşarî, Rasāʾil al-bulaġā*, nşr. Muḥammed Kurd ʿAlî, Kahire, 1954, s. 378-381), Fars ve Arap dillerinde, husûsiyle tahrirat usûlünde mahâret kazandıktan sonra, Hârizmşâh Atsız (521-551 = 1127-1156)'ın hizmetine girdi ve kısa fâsılalar dışında ömrünün büyük bir kısmını onun ve haleflerinin sarayında geçirdi.

Hicrî 548'de kaleme aldığı anlaşılan bâzı kasîdelerinin (*Dîvān*, s. 265/8, 417/2,4-5) üç-dört yerinde Atsız'a 30 sene hizmette bulunduğundan bahsetmesi, 518-521 seneleri arasında onun yanında çalışmağa başladığını tahmin etmeğe fırsat verir: Şâir, Atsız nezdinde büyük bir itibâr kazanmış, onun husûsî kâtipliğini yapmış, bir ara, hicrî 536'dan sonra *dār al-inşā* müdürlüğüne veya (*rasāʾil*) vezirliğine kadar yükselmişti (*Lubāb al-albāb*, I, 36; *Āṯār al-bilād*, s. 334 ve *Nāmahā-yi Raşîd al-Dîn Vaṭvāṭ*, nşr. Kāşim Toysargānî, Tahran, 1338 hş., s. 159, 257; *muḳaddima*, s. 59).

Sultan Sencer 542 (1147)'de Hârizmşâh Atsız ile yaptığı muhârebede Hezâr-esb (aynı zamanda 1.000 at mânasına da gelir) kalesini kuşattığı zaman yanındaki Enverî'nin, üzerinde tahkîr edici bir rubâî (bk. *Dîvān*, s. 614) bulunan bir oku Hârizmşâh Atsız'a, Hârizmşâhla birlikte olan Vaṭvāṭ'ın da ona cevap olarak at ile eşeği karşılaştıran bir rubâîsini Sencer'e gönderdiği, sonra da savaşı kazanan Sencer'in Vaṭvāṭ'ı ağır bir şekilde cezâlandırmak istediği ve onun ancak inşâ divanı reisi Mustacib al-Dîn Badî sâyesinde kurtulduğu rivâyet edilir (*Cihanguşâ*,' II, 8-10). Ancak birkaç sene sonra Raşîd al-Dîn'i kıskananlar, onun Cend vâlisi Kamāl al-Dîn Mahmūd b. Arslān'la gizlice münâsebette bulunduğunu iddia ederek 547'de Atsız'ın gözünden düşürüp saraydan uzaklaştırılmasını sağladılar ise de o, kasîde, terkib-bend ve kıt'alar terennüm etmek sûretiyle (*Dîvān*, s. 355 v.d., 361 v.d., 417, 542-547, 577 v.d. 605) suçsuzluğunu ispât etti ve saraydaki itibârını yeniden kazandı (548=1154; *Cihānguşā*', II, 11 ve *Rawżat al-ṣafā*, IV, 366). Hattâ Hârizmşâh'ın ölümü (551=1156) üzerine, en meşhur rubâîlerinden birini söylemiştir (*Cihānguşā*', II, 13 v.d.; *Dîvān*, s. 615).

Vaṭvāṭ'ın divan hizmetinden ne zaman ayrıldığı veya uzaklaştırıldığı bilinmiyor. Ancak Atsız'ın oğlu Hârizmşâh İl-Arslan (551-568 = 1156-1172) zamanında da, 17 yıl müddetle aynı vazifede kaldığı zikredilmektedir (*Haft İḳlîm*, II, 69). Diğer taraftan şâir de, Arapça mektuplarından birinde (*RA*, I, 70) Hârizm'deki ikâmet müddetinin 41 seneyi bulduğunu, başka bir mektubunda ise (*RA*, II, 28), İl-Arslan devrinin son senelerinde ileri yaşı ve bünyesinin zayıflığı sebebiyle tekâüde ayrıldığına işâret eder. Vaṭvāṭ'ın, Atsız'ın son senelerinde eski itibârını kaybettiği, sonra saraydan ayrıldığı için Atsız'ın ahfâdını övmediği iddiası (bk. Saʿîd Nafîsî, *Dîvān, muḳaddima*, s. 5-9), şâirin kendisinden ve Amîn Aḥmed Rāzî'den nakledilen rivâyetlere ters düşmektedir. İl-Arslan'ın oğlu Tekiş'in cülus merâsiminde (568=1172) hazır bulunması, yeni Hârizmşâh'a ve kardeşi Mahmūd'a medhiyeler sunması (Ahmed Ateş, *Raşîd al-Dîn Vaṭvāṭ'in eserlerinin bâzı yazma nüshaları*, İstanbul, 1959, s. 14 v.d., 23) yukarıdaki iddiâyı tekzib etmektedir.

Filhakîka Vaṭvāṭ, devrin diğer büyük şahsiyetleri için de medhiyeler yazmıştır. Bāvand'lerden Amîr Nuṣrat al-Dîn Rustam b. ʿAlî b. Şahriyār (533-558=1139-1163) onun, harâretle övdüğü kimseler arasındadır. Hakkında yazdığı kasîdelere mukabil, bu emîrden yılda 500 altın ve diğer bâzı hediyeler aldığı zikredilmektedir (*Tārîḫ-i Ṭabaristān*, nşr. ʿAbbās iḳbāl, Tahran, 1320 hş., s. 109-112).

Vaṭvāṭ'ın bundan sonraki, 5 senelik hayatı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Bununla berâber, onun, ömrünün geri kalan kısmını tâat ve ibâdetle geçirmiş olabileceği tahmin edilir (bk. *RA*, II, 28). Şâir, 1177 senesinde hayata gözlerini kapadı (Yāḳūt, *Muʿcam al-udabā*', VII, 91; Suyūṭî, *Buġyat al-vuʿāt*, s. 97; Muḥammed al-Ḥansārî, *Rawżat al-cannat*, 1347 h., 2. baskı, s. 77; Kâtib Çelebi, *Kaşf al-ẓunūn*, İstanbul, 1943, I, 4, 634; II, 1200, 1243) ve Hârizm'in merkezi Gürgenç'te toprağa verildi (Davlat-Şāh, *Tazkirat al-şuʿarā*, s. 103; krş. *Dîvān, muḳaddima*, s. 15, 17). Faṣîḥî-i Ḫâfî, *Mucmal* (*Dîvān, muḳaddima*, s. 45)'inde, Vaṭvāṭ'ın 574 Hicret senesinde vefat ettiğini; Davlat-Şāh ve muhtemelen ondan faydalanan Amîn Aḥmed Rāzî ile Rizā Ḳulîḫān ve diğerleri ise, onun 97 yaşında iken, 578 (1182) senesinde öldüğünü yazıyorlarsa da (yk. bk.), zaman bakımından şâire yakınlığı sebebiyle Yāḳūt'un ve ona istinad edenlerin rivâyeti tercih edilmiştir.

Vaṭvāṭ'ın devlet adamlarının dışında, devrinin tanınmış şâir ve âlimlerinden Abū Saʿd al-Haravî, Zamaḫşarî (*RA*, II, 30, 37, 82), Yaʿḳūb Candî, Ḥasan Ḳaṭṭān (*RA*, II, 11, 19 v.dd., 26), Nuʿmānî, Ḥasan Ġaznavî, Muʿizzî, Camāl al-Dîn-i Ġazzî, Anvarî, Ḫāḳānî, Muʿizzî, Camāl al-Dîn-i Iṣfahānî, Ḥasan Ġaznavî, Sūzanî (Firūzānfar, *Sulṭan va Sulṭanvarān*, s. 329), Muḫtārî, Sābir-i Tirmizî, Ḥakîm Sanāʾî, Anbarî Haraḳî (*ayn. esr.*, II, 41, 50, 113), Ḥātamî (*Rasāʾil al-bulaġā*, s. 378), Bisṭāmî (*RA*, II, 48; *Lubāb al-albāb*, I, 231), Muḥammad al-Baġdādî (*RA*, I, 67), Abū Caʿfar Nişābūrî (bk. *Dîvān, muḳaddima*, s. 24 v.d.; *Ḥadāʾiḳ al-siḥr, muḳaddima*, s. 21 v.d., 24 v.d., 36; I, 37, 41; II, 41, 50, 113; *Dîvān*, metin, s. 24 v.dd., 259, 323, 349, 570, 574, 580, 583, 585 v.d., 600 v.d.; Rypka, *History of Persian literature*, s. 200; *Rasāʾil al-bulaġā*, s. 378; *Lubāb al-albāb*, I, 231; *RA*, I, 67, II, 11, 19 v.dd., 26, 30, 37, 48, 82 v.d.) gibi şahsiyetlerle mektuplaştığı ve temas kurduğu bilinmektedir.

Gerçekten Vaṭvāṭ'ın edep ve fazîlet sâhasında üstünlük göstermesi ve Hârizmşâhlar sarayında büyük bir mevkıe sâhip bulunması, bir kısım zevâtın onu kıskanmalarını mucip olmuş, çağdaşlarından bâzılarının şiirlerine değer vermeyerek onları haddinden fazla tenkidi, kendisinin birçokları tarafından hicvedilmesine sebebiyet vermiştir. Nazım ve nesirde kendini haddinden fazla beğenmesi (bk. *Dîvān*, s. 32/2, 77, 261 v.d. 309/11-15, 361/1, 6 v.d., 364, 516 v.d.) de hicvedilmesini körüklemiştir.

Eserleri: Vaṭvāṭ, harp ve darptan hoşlanmayan bir karaktere sâhip ve daha çok okumaya, divan işleriyle meşgul olmaya mütemâyildi (*RA*, II, 44). Sarayda resmî vazifesi olmasına ve her türlü şartlar altında, hattâ avda bile Hârizmşâhlara, bilhassa Atsız'a refâkat etmek mecburiyetinde bulunmasına rağmen, 20'den fazla eser vermesini bilmiştir. Nesirde büyük bir başarı gösteren şâir, Farsça'yı olduğu kadar Arapça'yı da iyi biliyor ve aynı kolaylıkla her ikisini de kullanabiliyordu. Bu sebepledir ki o, haklı olarak Arap edebiyatının da büyük nesir müellifleri arasında yer almakta ve iki cild olarak "*Macmūʿat Rasāʾil Raşîd al-Dîn al-Vaṭvāṭ*" unvânı ile basılmış olan (Kahire, 1315 h.) Arapça mektuplarının büyük bir kısmı ise, "*inşā*" denen resmî muhâberat yazılarının en güzel örnekleri sayılmaktadır. Fakat "*iḫvāniyāt*" denen dostlar arasında câri husûsî mektupları ise, şüphesiz Badîʿ al-Zamān Hamadānî ve Abū Bakr Ḫvārizmî'ninkiler ayarında değildir. Yāḳūt al-Ḥamavî, Vaṭvāṭ'ı târif ederken, onun, zamanının nâdir ve eşsiz yetiştirdiği şahsiyetlerden, devrinin tuhaf ve anlaşılmaz kişilerinden biri olduğunu, şiir ve nesirde çağındaki insanlardan üstün bulunduğunu, Arap dilinin inceliklerini çağdaşlarından daha iyi bildiğini kaydeder; edebî kabiliyetini ve her iki dili aynı kolaylıkla kullandığını göstermek için de, onun aynı anda bir vezinde Arapça bir beyti, başka bir vezinde de Farsça bir beyti söyleyip birlikte yazdırabildiğini sözlerine ilâve eder (*Muʿcam al-udabā*', VII, 91).

Farsça mensûr eserlerinde son derece vecîz ve âhenkdâr bir dil kullanmış ve her konuyu işlemesini bilmiştir. Onun nesri, âhenkli (musaccaʿ) ve az sayıda kelime ile maksadını hemen ifâde etmeyi hedef tutan Arap nesrine benzer. Dil itibârıyle Selçukluların ikinci devresine âit dil husûsiyetlerine

tamâmen uygundur ve Gazneli devri münşîlerinden Abū Naṣr Muşkān ve onun yanında yetişen Abu 'l-Faẓl Muḥammed al-Bayhaḳī (ölm. 470=1077/1078)'nin nesirlerinin bir devamı gibidir (*Nāmahā-yi Raşīd al-Dīn Vaṭvāṭ*, nşr. Kāşim Toysargānī, Tahran, 1338 hş., *muḳaddima*, s. 93 v.dd.; krş. s. 130). Her çeşit mektubu gramer kaidelerine uygun olduğu gibi lafz bakımından da, üstün, metîn ve sağlamdır. Ancak Toysargānī'nin de dediği gibi (*ayn. esr., muḳaddima*, s. 127-133), resmî yazılarında yer vermek zorunda olduğu unvanları, lekablar ve teşrîfat cümlelerini kullanmaktan mütevellid ve hemen her münşîde görülmesi mümkün olan kuruluk bir yana; bunlarda ve diğer yazılarında daha çok muvâzene ve tarsî tarzını iltizam etmesi, Arapça kelimeleri fazla kullanması, üstelik tasannu'a kaçarak halk dili üslûbundan ayrılması, kendi aklını, bilgisini, siyâsî ve idârî temâyüllerini hâkim kılmak istemesi gibi hususlara rastlamak mümkündür.

Vaṭvāṭ'ın eserleri, tarihî bakımdan da büyük bir ehemmiyet taşır. Mensur eserlerinin en değerli ve en büyük bir kısmını münşaâtı, yânî resmî ve gayr-i resmî mektupları teşkil etmektedir. 45 seneden fazla Hârizmşâhlar sarayında hizmet gören şâirin bilhassa bu nevî yazıları, Atsız ve haleflerinin çağdaşları olan Sultan Sencer ve onun yerine geçenlerle münâsebetlerinin ortaya konmasında, aralarında cereyan eden oldukça mühim tarihî hâdiseleri aydınlatmasında ve içtimâî bünyenin husûsiyetlerinin ortaya konmasında başlıca vesîka mâhiyetindedir (İ. Kafesoğlu, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, Ankara, 1956, s. 3, 54 v.d., 65 v.d.).

Böylece Raşīd al-Dīn Vaṭvāṭ'ın Türk tarihi bakımından da mühim olan eserleri, edebî san'atlara âit olan "*Ḥadāʾiḳ al-siḥr fī daḳāʾiḳ al-şiʿr* ve divanı ile birkaç risâlesi hâriç, ekseriyetle nâdir veya tek nüshalar hâlinde günümüze kadar gelmiştir. Eserlerinin tam sayısı tesbit edilemediği gibi, adları bilinen bir kısım te'liflerine de henüz rastlanamamıştır. Şiire âit bütün ilimleri hâvi bir eser yazmak istemişse de (*Ḥadāʾiḳ al-siḥr...*, s. 2) böyle bir eser bize kadar gelmediği gibi tezkirelerde de buna dâir bir iz yoktur. Zamanımıza kadar erişen eserleriyle, sırf adları bilinen te'liflerinin tam bir listesini, yazma ve basmaları ile birlikte ilk defa Abbās İḳbāl tanzim etmiştir (*Ḥadāʾiḳ al-siḥr...*, nşr. Abbās İḳbāl, *muḳaddima* s. 52 v.dd.; bâzı eksik ve yanlışlarıyla benzer bir liste için bk. C. Brockelmann, *GAL*², I, 325; *Suppl.*, I, 486; krş. A. Ateş, *Raşīd al-dīn Vaṭvāṭ'ın eserlerinin bâzı yazma nüshaları*, *TD*, 1959, X, 3). Daha sonra Sakhaullah, "*Raşīd's Life and Literary Activty*" adlı makalesinde (Muḥammed Shafi, *Presentation Volume, Armaġān-ı ʿilmī*, Lâhûr, 1955, s. 201-220; krş. A. Ateş, göst. yer.), Raşīd al-Dīn'in eserlerini bir araya toplamıştır. A. Ateş de R. Vaṭvāṭ'ın Türkiye'deki 19 kadar eserinin yazma nüshalarını tavsif etmiştir (*TD*, *ayn. maḳale*, s. 4-24) ve nihâyet Saʿîd Nafîsî de Vaṭvāṭ'ın neşrettiği Farsça divanına yazdığı *muḳaddima* (s. 28)'de bu eserlerin isimlerini tekrarlamış; fakat Hârizmşâh Tekiş'in tahta çıkış tarihini 578 (1183) olarak vermek ve bu hükümdâra Vaṭvāṭ tarafından ithaf edilen "*ʿUmdat al-bulaġā va ʿuddat al-fuṣaḥā*" adlı eserdeki "*al-Raşīdī al-Kātib*" ibâresine dayanarak gerçek müellifin Vaṭvāṭ'ın oğlu olduğunu ileri sürmek sûretiyle hataya düşmüştür. Çünkü Tekiş b. İl-Arslan 568 (1172)'de tahta çıktığı gibi, Vaṭvāṭ'ın eseri olduğunda şüphe bulunmayan "*Faṣl al-ḫiṭāb min ḳalām Amīr al-muʾminīn ʿOmar b. al-Ḫaṭṭāb*" ile "*Maṭlūb ḳull Ṭālib min ḳalām Amīr al-muʾminīn ʿAlī b. Abī Ṭālib*" in önsözlerinde de "al-Raşīdī" veya "al-Raşīdī al-Kātib" ibâreleri yer almaktadır (krş. A. Ateş, *ayn. maḳale*, s. 11-18; ayrıca bk. İsmāʿīl Pāşā, *İżāh al-maknūn*, II, 120).

ʿAbbās İḳbāl tarafından 21 olarak tesbit edilen eser sayısını Sakhaullah, adı geçen makalesinde 32'ye yükseltmişse de bunlardan bir kısmı çeşitli isimler altında anılan aynı eserler veya Vaṭvāṭ'ın aynı imzâlarını ihtivâ eden mecmualardan başka birşey değildir (bk. "*Macmūʿat Rasāʾil Raşīd al-Dīn Vaṭvāṭ*", nşr. Muḥammed Efendi Fahmī, Kahire, 1315; krş. A. Ateş, *ayn. maḳale*, s. 3 v.d.). Aslında günümüze kadar gelenlerle sâdece adları bilinen eserlerinin sayısı, A. Ateş'in ilâve ettiği "*ʿUmdat al-bulaġā va ʿuddat al-fuṣaḥā* ve "*Badāyiʿ al-tarsīʿāt* .." (A. Ateş, s. 9 v.d., 22 v.d.) dâhil olmak üzere 26 kadardır. Biz, Vaṭvāṭ'ın bu eserlerinden sâdece Farsça ve Arapça divanları hakkında kısa açıklamalarda bulunarak diğerlerinin yalnız isimlerini vereceğiz.

Farsça Dīvân'ı. Vaṭvāṭ'ın Farsça divanı Davlat-Şāh tarafından 15 bin (*Tazkirat al-şuʿarāʾ*, s. 100), *Ḫulāṣat al-aşʿār* sâhibi Taḳī al-Dīn Kāşānī ve diğerleri tarafından 12 bin beyte yakın (*Dīvān, muḳaddima*, s. 15 v.d.) ve Sādiḳ Hidāyat'e göre de (*Macmaʿ al-fuṣaḥā*, II, 656/5-6) 7 bin beyit olarak tesbit edilmiştir. Günümüze kadar gelen ve Saʿîd Nafîsî tarafından Tahran'da 1339 hş.'de neşredilen divanı ise, 8.563 beyit olup, 6.799 beytini kasîdeleri, geri kalanını ise diğer nazım şekilleri teşkil eder. Ancak, kaynaklarda hayatı ile ilgili olarak zikredilen ve divanının elyazmalarında dahî yer almayan 11 beyit ile sırf matlaʿı bilinen ve Atsız'ın ilk tahta çıktığı anda söylendiği tahmin edilen bir kasîdesi ve *Ḥadāʾiḳ al-siḥr* adlı eserin de kendisine âit olduğunu söylediği müfret beyitler bu rakamın dışındadır (krş. *Dīvān, muḳaddima*, s. 42). Görüldüğü üzre Vaṭvāṭ'ın şiirlerinin çoğunu kasîdeleri meydana getirir. Onların da üçte ikisine yakın bir kısmı Atsız hakkında söylenmiş, ötekileri ise, İl-Arslan ve diğer devlet büyükleri, emîrler, âlimler v.s. için yazılmıştır.

Arapça Dīvân'ı. Arapça şiirlerinin hem parça parça, hem de *dīvân* hâlinde tesbit edilmiş olduğu rivâyet edilmekte ve bu *dīvân*'ın Sakhaullah tarafından neşre hazırlandığı A. Ateş tarafından bildirilmiş ise de (*ayn. maḳale*, s. 3), basılıp basılmadığı belli değildir. Vaṭvāṭ'a âit olduğu kesinlikle bilinen diğer eserler şunlardır:

Abḳār al-afḳār fī'l-rasāʾil va'l-aşʿār; *ʿArāʾis al-ḫavāṭir va nafāʾis al-navādir*; *R. ʿArūż* veya *Aḳsām al-buḥūr Badāyiʿ al-tarsīʿāt va ravāyiʿ al-tascīʿat*; *Cavāhir al-ḳalāʾid va zavāhir al-farāʾid*; *Faṣl al-ḫiṭāb min ḳalām amīr al-muʾminīn ʿOmar b. al-Ḫaṭṭāb*; *al-Favāʾid al-ʿalāʾiyya*; *Ġarāʾib al-ḳilam fī raġāʾib al-ḫikam*; *Ġurar al-aḳvāl va durar al-amṣāl*; *Ḥadāʾiḳ al-siḥr fī daḳāʾiḳ al-şiʿr*; *al-Kilam al-nāşiḥa va'l-ḥikam al-ṣāliḥa*; *Mafātiḥ al-ḥikam va maṣābiḥ al-ẓulam*; *Maṭlūb ḳull ṭālib min ḳalām amīr al-muʾminīn ʿAlī b. Abī Ṭālib*, diğer bir adı ile "*Naṣr al-laʾālī min ḳalām amīr al-muʾminīn ʿAlī*"; *Muḫtaşarī dar taṣḥīfāt*; *Munşaʾāt*; *Munyat al-mutakallimīn va ġunyat al-mutaʿallimīn*; *Nuḳūd al-zavāhir*; *Tuḥfat al-ṣadīḳ ila'l-ṣadīḳ min ḳalam amīr al-muʾminīn Abī Bakr al-Ṣiddīḳ*; *ʿUḳūd al-laʾāli va suʿud al-layālī*; *ʿUmdat al-bulaġāʾ va ʿuddat al-fuṣaḥāʾ*; *Uns al-laḥfān min ḳalām amīr al-muʾminīn ʿOṣmān b. ʿAffān*.

Bunlardan başka Sakhaullah tarafından tesbit edilen ve yalnız onun listesinde yer alan *Çihil ḳalima* (kırk hadis tercümesi); *Muḳāma muʿāriża*; *Macmaʿ al-baḥrayn va manbaʿ al-şiḥrayn*; *Kanz al-balāġa. Kitāb al-muʿammā* da, Vaṭvāṭ'a isnat edilmekte ve ayrıca aslında müstakil birer eser olmadığı anlaşılan ve uzunca birer mektup telâkkî edilmesi gereken "*Risāla fī mācara baynah va bayn al-imām al-Zamaḫşarī* ile "*Risāla İlmiya*" de bunlara eklenmektedir (Sakhuallah, s. 213-216).

Şahsiyetine gelince, Vaṭvāṭ'ın mezhebi hakkında kaynaklarda açık ve kesin bir ifâde yok ise de, eserlerinden, sünnî olduğu anlaşılmakta ve Sultan Sencer ile Kara Hitaylı Gürhān arasında 536 (1142)'da cereyan eden Ḳatavān savaşında şehit edilen Mâverâünnehr'in büyük Hanefî fakîhi Ḥusām al-Dīn ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Buḫārî için yazdığı bir kasîdenin (*Lubāb al-albāb*, I, 179, 332; *Dīvān*, s. 333-336) muhtevâsından fıkıhça Hanefî olduğu izlerine rastlanmaktadır. Hangi mezhepten olduğu bir yana bırakılırsa, o da birçok İran şâiri gibi dindardı ve üstelik dine karşı olanlara, dinî esasları gereği gibi uygulamaktan kaçınanlara, vaktini sırf felsefe okumakla geçirenlere bir nevî düşmanlık besler, İbn Muḳaffaʿ'ı ateşe ve ateş tapınağına saygı gösterdiği için kısa akıllılıkla itham eder (*RA*, II, 23 v.d.), Yunan felsefesine karşı çıkar ve filozofların görüş ve sözlerinden sâdece dinî esaslara uygun ve mutabık olanlarına kulak verilebileceğini söylerdi (*RA*, II, 3; krş. *Ḥadāʾiḳ al-siḥr, muḳ.*, s. 26 v.d.). Eserlerinin muhtevâsı, bize onun bütün ilimlere ve ahlâkî üstünlüklere yeteri kadar ehemmiyet verdiğini gösterir. Ona göre, mutlu olarak yaşamak ve hasımlarla hesaplaşmada başarı sağlamak, ancak seçkin kişileri arkadaş edinmek, ömrünü ilimleri tahsil ve onları mütâlaaya hasretmekle mümkündür (*Muʿcam al-udabāʾ*, VII, 95). Hayatın devamlı neş'e içinde geçeceğini sanmanın çok yanlış olduğunu söyler ve kendisinin, dolayısıyla insanoğlunun Tanrı yardım etmedikçe, şerlerinden kurtulunması imkânsız olan 6 şeyle imtihan edildiğini ve onların sırasiyle, nefis, şeytan, öteden beri fitne koparan dünya, aşırı istek, hırs ve emel olduğunu ilâve eder (*Muʿcam al-udabāʾ*, göst. yer.). Kurduğu dinî vakıflarla şâir ve âlimleri maddî bakımdan korur, onların, şiir ve yazılarını tashih eder, devlet büyüklerine takdim edip câize almalarına önayak olurdu. Ayrıca bin cilde yakın değerli kitap ve notlarını da herkesin faydalanması için islâm ülkelerindeki kütüphanelere vakfetmiştir (*RA*, II, 17 v.d., 49 v.d., 60, 65, 67, 80; krş. *Cihānguşā*, II, 6 v.d.).

Bütün bu iyi taraflarına rağmen, yukarıda belirtildiği gibi, onun eksik tarafları ve hoşa gitmeyen huyları da vardı. Hükümlerinde hissiyatının büyük payı olduğu göze çarpmaktadır.

Unsurî [b. bk.]'nin yolunda giden ve kasîdede onun üslûbunu uygulayan Vaṭvāṭ, mânalardaki güzellik ve lafızlardaki akıcılık bakımından ondan ayrılmış; lafzî san'atları tercih ederek himmet ve gayretinin çoğunu bu yöne sarf etmiş ve *Ḥadāʾiḳ al-siḥr*'inde de görüleceği gibi, şiirlerinin dâima edebî san'atlardan bir iki tanesini ihtivâ etmesini istemiştir. Bu sâhada bâzı eksikleri (*Ḥadāʾiḳ al-siḥr*, s. 29, 45, 61), bir kısım yanlışları ve koyduğu kaidelere uygun düşmeyen misâlleri göze çarparsa da (*ayn. esr.*, s. 58-68; krş. *Suḫan va suḫanvarān*, s. 323 v.d.) lafzî san'atları en iyi şekilde kullanan ve her biri için ayrı ayrı misâller veren iki şahsiyetten biri sayılır ve bu mevzûda ʿAbd al-Vāsiʿ al-Cabalî ile at başı gittiğini isbat eder (Şiblī-i Nuʿmānī, *Şiʿr al-ʿAcam*, trc. Muḥammed Taḳī-i Gīlānī, Tahran, 1316 hş., s.153). Üstelik, İran edebiyatında ilk beytinden son beytine kadar musarraʿ olan kasîdeleri ilk defa o yazmıştır (*Dīvān*, s. 214 v.dd.; krş. *Ḥadāʾiḳ al-siḥr*, s. 4 v.d.). Bu vasıflarla birlikte, san'atlarla haddinden fazla yüklü bulunan, diğer bir ifâde ile kendilerine edebî san'atlar mecmûası demek câiz olan şiirlerinin çoğu, son derece geniş bir bilgi ve tecrübe hazînesinden istifâde eden, ayrıca istediği kelimeleri derhal bulabilen kabiliyeti ve edebî san'atlara yatkın olgun fikri sâyesinde insanda sâde bir intiba uyandırır. Tekellüf ve tasannu sebebiyle bâzı beyitlerinde hoş görülmeyen haşivlere ve beğenilmeyen istiârelere rastlamak mümkünse de (*Suḫan va suḫanvāran*, s. 323 v.d., not, 5; Zayn al-ʿĀbidīn Muʿtaman, *Taḥavvul-i şiʿr-i Fārsī*, Tahran, 1339 hş., s. 151), ekseriyetle kelimeleri seçmede, terkipleri sağlam ve kuvvetli yapmada, muhtelif lafzî san'atları icrâ etmede gösterdiği

mahâret ve ehliyet sâyesinde, tabiî güzellik ve letâfetini koruyabilmiştir. Ancak Raşîd al-Dîn kendisinin Farsça ve Arapça'da üstad olduğunu, nazımda ve nesirde dengi bulunmadığını, şiirine ve şâirliğine diyecek olmadığını ve Hâkânî [b. bk.] gibi, Vaṭvâṭ da diğer şâirlerin kendi ilim ve fazilet sofrasının kırıntı yiyicileri durumunda olduklarını söylemekle birlikte (*Dîvân*, s. 77 v.d., 212, 258; *RA*, II, 5, 7), Yâḳût al-Ḥamavî'nin de dediği gibi, Arapça, hattâ Farsça şiirlerinde dahî nesrinde olduğu kadar başarı sağlıyamamıştır (*Muʿcam al-udabāʾ*, VII, 94). Şiirinin her tarafında zekâ parıltılarına rastlamak mümkün değildir. Dinî ve ahlâkî mazmunlara nazaran, ilmî mazmunlar azdır. Kasîdelerinde mevzû ve gâye daha çok medihtir. Bundan başka onlar, gerçek şiirin sermayesi ve esası sayılan, hattâ şiiri şiir yapan, okuyucu ve dinleyicilerin gönlünde hakîki bir te'sir meydana getiren ince mânalardan, latîf duygu ve hayallerden, can alıcı dakik mazmunlardan da yeteri kadar nasip almamıştır ve bu mânada taptâze değildirler. Badîʿ al-Zamân Firūzânfar'e göre, felsefî bilgilere de vâkıf olan şâirimiz, bütün bu mânalar, duygular ve mazmunlarla birlikte felsefî fikir ve düşünceleri dahi şiire sokabilecek sermaye ve kabiliyete sâhip olduğu halde, sırf lafzî san'atlar uğruna onları ihmâl etmiştir (*Suḫan va suḫanvarān*, s. 324). Hulâsa, Vaṭvâṭ'ı "Şadr al-zaman" ve "sayyid al-şuʿarāʾ" unvanlariyle anan Hakânî (*Hafṭ iḳlîm*, II, 70 v.d.), şâirlikte onu Adîb Ṣâbir'e, Muʿizzî'yi de ona tercih ettiği halde; Anvarî ise, aksini iddia ederek Adîb Ṣâbir'in ondan daha şâir olduğunu söyler. Şâdik Hidâyat ve onun görüşüne katılan birçok yazar Anvarî'yi haklı bularak, adı geçen Adîb Ṣâbir'i Vaṭvâṭ'a tercih ederler (*Macmaʿ al-fuṣaḥāʾ*, II, 822; krş. *Taẕkirat al-şuʿarā*, s. 66; *Ḥadāʾiḳ al-siḥr, muḳaddima*, s. 22). Durum ne olursa olsun Raşîd al-Dîn, edebî san'atlardaki mahâretiyle Şams-i Ḳays-i Râzî'nin de takdirini kazanmış ve bu sonuncusu onun *Ḥadāʾiḳ al-siḥr*'indeki 16 kadar misâlini aynen alıp kendi *al-Muʿcam fî maʿāyîr aşʿār al-ʿAcam* (nşr. Mudarris Rizavî, Tahran, 1338 hş., s. 23 v.d. ve *indeks*'inde göst. yer.)'inde tekrarlama yoluna gitmiştir.

Bibliyografya: Metinde geçenlerin dışında, bk. ʿAbbās İḳbāl, "*Abḳār al-afḳār-i Raşîd al-Dîn Vaṭvāṭ*", *Yādigār*, IV, 2, s. 82-95; ayn. mll., "*Raşîd al-Vaṭvāṭ: Fatiḥnāma-i şahr-i Hocand ba ḳalam-i Raşîd al-Dîn*", *Yādigār*, IV, 3, 9-15; ayn. mll., "*Raşîd al-Dîn Vaṭvāṭ: Sa sanad az asnād-ı târîḫî-i Dîvān-i Hoʿrizmşāhiyān ba ḳalam-i Raşîd al-Dîn Vaṭvāṭ*", *Armaġān*, sayı 19, s. 73-81; ayn. mll., "*Yaḳ Risāla darʿa rūż taʾlîf Raşîd al-Dîn Vaṭvāṭ*", *Yādigār*, I, 10, 67-71; Bahâr (Muḥ. ʿAlî-i Işfahânî), *Madāyiḥ-i muʿtamadî*, el yazm. Âkā'yı Caʿfar Sultân al-Ḳrāʾî'nin husûsî kitaplığında (II. 400 v.d.); E. G. Browne, *Literary History of Persia* (London, 1906), II, 124, 309 v.d., 330-333; Cāmî, *Bahāristān* (Viyana, 1846), s. 92 v.d.; Dāniş Pajūh, "*Raşîd al-Dîn ...*" *Naşriyya-i dānişḳada-i adabiyāt*, Tebriz, sayı 13, s. 289-310; Ḥakîm (İbn al-Mubārak Muḥ. al-Ḳazvînî), *Tarcuma-i Macālis al-nafāʾis* (Tahran, 1323 hş.), s. 349; J. v. Hammer, *Geschichte der Schön. Redekünste Persiens*, s. 119; P. N. Hânlarî, "*Yāddāştî dar bāra-i risāla-i ʿarūż mansūb ba Adîb Ṣâbir yā Raşîd al-Dîn*" *Macalla-i dānişḳada-i adabiyāt*, sayı 10, s. 12 v.dd.; Mîr Ḥusayn Dōst Ḥusaynî, *Taẕkira-i Ḥusaynî* (Laknav, 1292), s. 129 v.d.; İbn Yūsuf Şîrāzî, *Fihrist-i kitāpḫāna-i maclis-i şūrā-yi milli "kutub-i ḫaṭṭî-i Fārsî"* (Tahran, 1318-1321 hş.), s. 125; ʿİmād Kātib, "*Şarḥ-i ḥal-i Raşîd al-Dîn Vaṭvāṭ az Farîdat al-ḳaṣr...*" *Oriental*, XI/1, 1-6; II, 7-12; III, 13-20 (ekte); XII/IV, 109-119; Kāzim, *Taẕkira-i Kāẕim* (el yazm. Nuṣḫa-i haṭṭî-i maclis), nr. 901, var. 486-493; Muḥ. Ḳudrat Allāh Ḳudrat, *Naṭāyic al-afḳār* (Bombay, 1336 hş.), s. 261 v.dd.; Kaḥḥāla, *Muʿcam al-muʾallifîn* (Dimaşk, 1960), XI, 229; Maʿṣum ʿAlî Niʿmat Allāh, *Ṭarāʾiḳ al-ḥaḳāʾiḳ* (Tahran, 1317-1319 hş.), II, 265 v.dd.; Mirzā ʿAbbās Hān Āştiyānî, "*Şarḥ-i ḥāl-i Reşîd al-Dîn Vaṭvāṭ*", *Armaġān*, yıl 11, s. 398 v.dd., 453-462, 518-526, 600-608, 690-703, 725-742, 820-833, 890-901; Muḥ. ʿAlî Ḥiyābānî Mudarris, *Rayḥānat al-adab*, 1326-1333 hş.; II, 80-87; Sayyid Nūr al-Ḥasan Nūr, *Nigāristān-i suḫan* (Hindistan, 1293), s. 32; M. Muẓaffar, *Rāz u ravşan* (Hûpal, 1297), s. 42; R. Z. Şafaḳ, *Târîḫ-i adabiyāt-ı Îrān* (Tahran, 1341 hş.), s. 166 v.dd.; Şemseddîn Sâmî, *Ḳāmūs al-aʿlām*, (İstanbul, 1306-1316), III, 2282; Şîr ʿAlî, *Mirʾāt al-ḫayāl* (Bombay, 1324), s. 32 v.d.; al-Zirikli, *al-Aʿlām*, 2. tab'ı 1954-1959, VII, 251 v.d.; M. Ḥasan Zunūzî, *Baḥr al-ʿulūm*, el yazm. Ḥusayn Âkā Nahcivānî'nin husûsî kitaplığında, I, şube 3; ayn. mll., *Riyāż al-Canna*, el yazm. Nahcivānî'nin husûsî kitaplığında, 5. ravza, 2. kısım s. 830 v.d.

(M. N. ŞAHİNCİLİ)

VÂV. [Bk. VÂV.]

VÂV. VÂV, Arap alfabesinde, dudak sessizlerinden *v*'yi temsîl eden harftir. *Lîn* (yumuşak) harflerden olan vâv, yuvarlak sesliler göstermek üzere de kullanılmıştır (aş. bk). Noktasız, yâni benzeri veya benzerlerinden noktayla ayrılmayan harflerden olup, yazıda kendisinden sonraki harfle birleşmez. Kamerî harfler diye anılan sessizlerdendir (: kelime başında *v* sesini temsîl eden vâv'dan önce gelen târif harfi *al-*'in lâmı telâffuzda varlığını korur).

Vâv, kelime olarak lügatte "iki hörgüçlü iri erkek deve, poğur", "zayıf erkek" mânalarına gelir; ancak diğer harfler için olduğu gibi vâv'ın da adının lügat mânası ile isimlendirme sebebi arasında bir bağ kurmak mümkün değildir (harflerin adlarının mânaları için msl. bk. al-Ḫalîl'e nisbet edilen, fakat ona âidiyeti çok zayıf bulunan *al-Ḥurūf*, nşr. Ramazan ʿAbd al-Tavvāb, Kahire, 1969, s. 28-32; nâşirin haklı mütâleası için bk. s. 5).

Vâv, Arap alfabesinin en eski tertibi olan ebced [b. bk.] dizisinde 6. harf idi. I. (VI.) asırda şekilce birbirine benzer harflerin yanyana getirilmesiyle yapılıp Magrib ve Endülüs'de tutunmuş olan ilk yeni dizide *hāʾ* ve *yāʾ* ile birlikte sona alınmış, daha sonra bunun ıslâhı sûretiyle yapılan ikinci yeni dizide de yine alfabenin 26. harfi olarak aynı sırada kalmıştır. Bu iki dizi yapılırken, aynı zamanda seslilere de delâlet eden *hāʾ*, *vāv* ve *yāʾ*, sonda birarayа getirilmiş, hattâ bu alfabede uzun sesliye delâlet eden tek işâret mâhiyetindeki *lâmelif* de ikinci dizide alfabeye ilâve edilmişti. Sonra (en geç III. = IX. asırda) *vāv*, *hāʾ* ile yer değiştirmiş, daha çok islâm dünyasının şarkında yetişmiş müelliflerde ve bu alfabeyi kabûl eden Farslar ve Türklerde *nūn*'u hemen tâkib etmiştir.

Vâv, kelime başında dâima *v* okunur, ortada ve sonda evvelinde ötre (yâni kısa *u*) bulunduğu ve sâkin olarak geldiği zaman *ū* sesini de karşılar (*:-uv=ū*). Bu husûsiyetiyle medd (uzatma, çekme) harflerindendir. Kelime başında elif (yâni hemze) ile birlikte *ū*'yu temsîl etmesi de bu sebepledir (*ʾūv: ʾū*; Farsça kelimelerin imlâsında, başta, elif ile birlikte vâv: *ū*). Bâzı kelimelerde (msl. *ṣalât, zaḳāt*) kalın telâffuz edilen (*tafḫîm*) *ā*'yı temsîl eden bu harf, harekelerin icâdından önce, yazılışı aynı olan ʿOmar (عمر)'den ayırmak için ʿAmr (عمرو)'ın sonuna ilâve edilmişti (an'anevî imlâda başka kelimelerde de okunmadığı halde yazılan vâvlar vardır, bk. al-Dānî, *al-Muḳniʿ*, s. 53). Telâffuzda herhangi bir vazîfesi bulunmayan bu vâv'a mukâbil, telâffuzda mevcut bir *ū*'yu karşılaması gerekirken yazılmayan vâvlar da vardır. Msl. داود yerine داوٗد; *Kurʾân*'ın an'anevî imlâsında yazılmayan böyle vâvlar için bk. al-Dānî, *al-Muḥkam*, s. 169; ayn. mll., *al-Muḳniʿ*, s. 36; al-Zaccācî, *al-Cumal*, s. 279. Hemzenin kürsüsü olarak, yâni belli şartlarda sâdece hemzeyi taşımak üzere de kullanılan vâv'ın, bâzı kelimelerin imlâsında *rafʿ* (ötreleme) alâmeti olarak bulunduğu da görülmektedir.

Bünyesinde uzun sesliler bulunan Farsça'da da vâv, *u* ile *ū* sesleri için kullanılmıştır. Fakat bu yazının Türkçe'ye tatbikinde Arapça'nın ve Farsça'nınkinden farklı bir imlâ doğdu. Çünkü *vâv, y, elif* ve *h* ile birlikte, ortada ve sonda, tek başına, kalın ve ince bütün yuvarlak sesliler de (*o, ö, u, ü*) vâvla yazıldı. İmlâ harflerinin ve bu arada vâv'ın Türkçe kelimelerde yazıldığı veya yazılmadığı yerler, öteden beri ihtilâflı bir mes'ele olarak kalmış, kelime ortasında ekseriya harekeye terkedilen bu harfin kullanılışı, zamana ve bölgelere göre değişmiştir. Arapça'nın imlâsına bağlı kalarak, kelime sonunda bile seslileri harekelerle gösteren metinler vardır. Esâsen imlâ harfleri de Türkçe'deki bütün seslileri gösteremiyordu. Bu husus dil mes'elelerine muvâzî olarak ele alındı; muhtelif görüşler, teklifler, geçen asrın sonlarından itibâren devamlı olarak münâkaşa edildi; hattâ bu arada "Türk" kelimesindeki *ü*'nün vâv'la yazılmayarak yerini harekeye bırakmasını harâretle müdâfaa edenler oldu (A. Sırrı Levend, *Türk dilinde gelişme ve sâdeleşme safhaları*, Ankara, 1949, s.257 v.d., 355 v.d., 313; ikinci baskı, Ankara, 1960, s.244 v.d., 306, 358 v.d., 387 v.d.). Vâv'ın, 4 sesliye delâleti okumada birtakım karışıklıklara yol açabiliyordu (msl. *on, un, ün*; *bol, bul, böl* v.s.). İmlâda birliği sağlıyacak kaideleri tesbit için yapılan çalışmalar arasında, bu asrın başlarında, Maârif Nezâreti tarafından kurulan Tedkikat-ı Lisâniye Hey'eti'nin "sarf ve imlâ encümeni" seslilerin mümkün olduğu kadar harfle gösterilmesini ve değişik seslilere delâlet eden aynı harfin bâzı işâretlerle tefrikini teklif etmişti. Hiç olmazsa lügatlerde ve alfabelerde, bu tarz tedbirlerin alınması fikri zaman zaman tekrarlandı. Nitekim kelime başında *ö* ve *ü*'nün, kaidesi noktasız bir *y* olan hemze ile yazılması oldukça tutunmuş, bâzı lügatlerde hattâ alfabelerde vâv dört sesliye göre üzerine konan aksan şeklindeki işâretlerle tefrîk edilmiştir. Cumhuriyet'in ilk senelerinde de, alfabenin ve imlânın ıslâhı yolundaki çalışmalarda vâv'ın muhtelif işâretlerle farklı sesleri karşılaması lüzûmu üzerinde durulmuştur (msl. bk. Veled Çelebi, *Türk diline medhal*, İstanbul, 1339 -Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmeti Maârif Vekâleti neşriyâtı, 16-, s. 9-15).

Harflerin noktalanmasından önce vâv, kelime sonunda veya ayrı yazılan *ḳāf*'tan küçük oluşu ile tefrîk ediliyordu (*al-Muḥkam*, s. 39). Sonra gerek kûfide gerek diğer yazı çeşitlerinin esâsı olan iptidâî nesihte, her iki harfin, bilhassa *ḳāf*'ın şekilleri birbirinden ayrılarak gelişti. Daha *Kurʾân*'ın harekelenmesinin noktalarla gösterildiği devreden itibâren, gerek harekelerin gerek hemzenin muhtelif hâllerde vâv'ın neresine konacağının belirtilmesi zarûreti, bu harfin de, şeklinin gelişmesini, hattâ muhtelif kısımlarının adlandırılmasını gerektirdi (msl. bk. *Muḥkam*, s. 226, 238-241, 243).

Ebced hesabında vâv'ın sayı değeri 6'dır. Bu sebeple eski takvimlerde haftanın altıncı günü olan cumanın remzi olarak da kullanılmıştır.

Vâv'ın, taşıdığı şekil husûsiyetleriyle, hat san'atında, bilhassa, sülüste, ehemmiyetli bir yeri vardır. Hat san'atının bâzı şâheserlerinde bu husûsiyetleriyle nasıl işlendiğini şu birkaç misâl gösterebilir: Hâfız Mustafa Râkım Efendi (ölm. 1825)'nin bir yazısı (İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son hattatlar*, İstanbul, 1970, s. 277; Süheyl Ünver, *Türk yazı çeşitleri...*, İstanbul, 1953, s. 32), Abdülkadir Şükrü Efendi (ölm. 1806)'nin şâgirdlerin-

den Hüseyin b. Mehmed'in çift vâvlı musannâ bir levhası (*Kültür ve san'at*, ocak 1977, V, 20), Şefik Bey (ölm. 1880) ile Abdülfettah Efendi (ölm. 1896)'nin meşhur zelzeleden sonra Ulu-cami'in onarılması sırasında yazdıkları (büyük ihtimâlle uğradıkları hasârı gidererek yeniledikleri) bir kısmı musannâ olan yazılarda yer alan, cesâmet bakımından olduğu kadar san'at bakımından da belki en büyük vâvlar (msl. bk. Mahmud B. Yazır, *Eski yazıları okuma anahtarı*, İstanbul, 1942, levha 15; ayn. mll., *Medeniyet âleminde yazı ve islâm medeniyetinde kalem güzeli*, İstanbul, 1974, II, 239, 286; Nâcî Zayn al-Dîn, *Bada'i' al-ḫaṭṭ al-'arabî*, Bağdad, 1972, levha 354, 361; ayn. mll., *Muṣavvar al-ḫaṭṭ al-'arabî*, Beyrut, 1974 [Bağdad, 1968 baskısından fotoğraf sûretiyle], s. 143, levha 144; Y. H. Safadi, *Islamic Calligraphy*, London, 1978, levha 119), Topkapı Sarayı Kütüphânesi'nin hâlen okuma salonu olarak kullanılan kısmındaki çinilerde de tezyînî unsur olarak çok güzel bir şekilde resmedilmiş vâvlar, A. Kâmil Akdik'in bir musannâ yazısı (Melek Celâl, *Reisülhattâtîn Kâmil Akdik*, İstanbul, 1938, son levha; Nâcî Zayn al-Dîn, *Bada'i'*, levha 362).

Ömer Fâik Efendi (ölm. 1910)'nin bir yazısında olduğu gibi (*Son hattatlar*, s. 91; Nâcî Zayn al-Dîn, *Muṣavvar al-ḫaṭṭ al-'arabî*, s. 147) Âmentü'nün, içindeki atıf vâvları büyük yazılmak sûretiyle yapılmış istifleri vardır. Hattâ Âmentü'nün, bu vâvları yedi kürekçisini ve küreklerini temsîl eden bir kayık şeklindeki istifi de çok rağbet görmüştür. Bunun en güzel örneklerinden biri Hüsnî imzâsını ve 1324 tarihini taşır (bu istifin birkaç nümûnesi için bk. Nâcî Zayn al-Dîn, *Muṣavvar al-ḫaṭṭ al-'arabî*, s. 162, levha 497; ayn. mll., *Bada'i' al-ḫaṭṭ al-'arabî*, s. 203, levha, nr. 324; 'Azîz âl-Dîn Vakîlî, *Hunar-i ḫaṭṭ dar Afganistân dâr dû ḳarn-i aḫîr*, Kâbil, 1342, s. 107; hattat olan müellifin bir Türk san'atkârının eserini taklîden yazdığı levha).

Bibliyografya: Sîbavayhî, *al-Kitâb* (Bulak, 1316), III, 404, 406, 411 v.d.; al-Zaccâcî, *al-Cumal* (nşr. Mohammed ben Cheneb), Paris, 1957, s. 375; Abû 'Amr al-Dânî, *al-Muḳni' fî ma'rifat marsûm maṣâḥif ahl al-amṣâr*, nşr. M. Aḥmed Dahhân (Dimaşk, 1359=1940), s. 26-28, 36, 53-62; ayn. mll., *al-Muḥkam fî naḳd al-maṣâḥif* (nşr. 'İzzat Ḥasan), Dimaşk, 1379, s. 28, 36, 39, 43, 73 v.d., 138-148, 168-173, 177, 184, 188, 238-243; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûs* (=*al-Ḳâmûs tercümesi*), İstanbul, 1272, III, 968 v.dd., son bâb, mad. *vâv*.

Arap yazısının menşe'inden II. (VIII.) asır sonlarına kadar vâv harfinin şekilce geçirdiği ilk merhaleler için bk. mad. ARABİSTAN, yazı, levha 1; Ṣalâḥ al-Dîn al-Munaccid, *Dirâsât fî târîḫ al-ḫaṭṭ al-'arabî munzu bidâyatihi ilâ nihâyat al-'aṣr al-Amavî* (Beyrut, 1972), s. 118-119 arasındaki ve s. 124'teki cedveller; Suhaylâ Yâsin, *Aṣl al-ḫaṭṭ al-'arabî va taṭavvuruhu ḫattâ nihâyat al-aṣr al-Amavî* (Bağdad, 1977) sonundaki cedveller; harfin daha sonraki asırlarda ve bu arada Arap yazısının muhtelif çeşitlerindeki gelişmiş şekilleri hakkında fikir edinebilmek için, metinde, harfin hat san'atındaki mevkiî münâsebetiyle anılan eserlerde kâfî malzeme mevcuttur.

(NİHAD M. ÇETİN.)

AL-**VA'VÂ'**. [Bk. VE'VÂ.]

VAZÎR. [Bk. VEZÎR.]

AL-**VÂZİR** AL-**MAĠRİBÎ.** [Bk. VİCAYANGAR.]

VEBÂR, VABÂR. Arabistan'ın cenup yarısında çok eski bir memleket ve kabîle. al-Bakrî (*Mu'cam*, s. 835) ve Yâḳût (*Mu'cam*, IV, 896), bunu Vabârî şeklinde harekeleyerek onu Ḥażâmi ve Ḳaṭâmi ile mukâyese ederler.

Müellifler, Vabârları, 'Âd, Şamûd ve ortadan kaybolmuş diğer kabîlelerle birlikte iptidâî en eski bir Arap kavmi olarak zikrederler. Bunların hepsi (*al-'Arap al-bâ'ida* olarak) bâzı nesep âlimlerince hâlis aslî Arap (*al-'Arab al-'arba'* veya *'Ariba*)'lar olarak telâkki edilirler. Nitekim 'Arbâ'ların başlangıcı konusunda, *Camhara*'sinde İbn Durayd ve diğer müelliflerle birlikte (bk. F. Fresnel, *Lettres IV...sur l'histoire des Arabes...*, *J A*, 1838, III, seri V, 529 v.dd.; Ritter, *Erkunde*, Berlin, 1846, XII, 57) al-Suyûṭî, saf Arap olarak, 'Âd, Şamûd Ṭasm, Cadî v.b. ve en son (dokuzuncu) sırada Vabâr'ları sayar ve *muta'arriba* (Araplaşmış)'yi bu gruptan ayırdeder; bu sonuncu gruba, hepsi Sam'ın oğlu İrem'in soyundan gelen Ḳaḥṭân'ların ahfâdı da girer. al-Suyûṭî, bu arada, ayrı (üçüncü) halk topluluğu olarak *musta'riba*'yi zikreder. Bu sonuncular, İsmâ'il'in soyundan gelmektedirler. Öte taraftan, Yemenlilere taraftar olan diğer nesep âlimleri, *muta'arriba* veya *musta'riba*'yi (bir grup olarak İsmâ'ili) nesli tükenmiş kabîleler ve onlarla birlikte Ḳaḥṭân'ları *'Arbâ'* olarak ayrı gösterirler.

al-Hamdânî (h. 223'de) Vabâr'ı, *al-A'rab al-âriba*'ların yaşadığı memleket olarak ifâde eder. Kezâ Ṭabarî (nşr. de Goeje, I, 750) de bâzı el yazmalarında yanlışlıkla *Abâr* olarak yazılmış olan bu kavmi, Banî Vabâr olarak zikreder (I, 221); İbn al-Aşîr tarihinde doğru şekli verilmiştir. al-Mas'ûdî de, *Tanbîh* (*B G A*, VIII, 184) ve *Murûc* (Paris, 1861 v.d., III, 288 v.d.)'da Vabâr'ları kaybolmuş diğer Arap kabîleleriyle ve atalarının adıyla sıralar, buna Ṭabarî (I, 221)'de katılır (Şecere için krş. I, 750).

Arap coğrafyacı ve tarihçilerinin Vabâr hakkında verdikleri bilgiler, efsânelerle çok karışmıştır. Araplarla alâkalı olarak dolaşan efsâneler hususundaki bilgiler, İbn al-Faḳîh (*B G A*, V, 37 v.d.)'in çeşitli kaynaklardan gelen kayıtlarında bulunmaktadır. Bu esfânelerden, al-Bakrî (göst. yer.) ve Yâḳût (IV, 896 v.d.)'da daha teferruatlı; *Lisân*'da

hülâsaten, *Ḳâmus*'ta daha kısa bir tarzda; *Tâc*'da ise epeyce geniş olarak bahsedilmektedir. Yâḳût, aralarında Hişâm b. al-Kalbî, Muḥammed b. İsḥâḳ, İbn al-Faḳîh gibi selâhiyet sâhibi kimseler ile daha birçok kaynaklar zikreder. Yâḳût'un ifâdeleri, (IV, 897) İbn al-Faḳîh'in verdiklerinin hemen hemen aynıdır. *Marâṣid al-iṭṭilâ'* dışında al-Ḳazvînî (*'Acâ'ib*, II, 41; nşr. Wüstenfeld, Göttingen, 1848) ve sonraki müellifler de Yâḳût'a dayanmışlardır. Bu karakteristik çizgiler birçok müelliflerde ve derlemecilerde birbirinin aynıdır.

Bu rivâyetlerde birçok efsânevî inanışlara rastlanır. Bunlara göre, bölgenin adı, eski bir soydan gelip Vabâr adlı bir atanın ismine istinâd etmekte, bu isim de, dillerinde karışıklığın bulunduğu (aynı şekilde al-Mas'ûdî, *Tanbîh*, s. 184; Ṭabarî, I, 221, 750) Vabâr'ın en eski sâkinleri olan Âd kavminin ortadan kaybolduğu (krş. İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, I, 1, 20) ve cinlerin ülkenin mülkiyetini elde ettikleri zamana rastlamaktadır (Yine aynı şekilde al-Hamdânî, yk. bk. s. 154, 223; Ṭabarî, I, 221); orada insan neslinin değil, herbiri yarım başlı tek gözlü, tek elli ve tek bacaklı, yarım insanların (*nasnâs*) yaşadıkları nakledilir (Yâḳût, II, 263; Şihr'de de aynı şeyi dile getirir), Şihr'le Yemen arasındaki bölgeye hiç kimsenin uğramaya cesâret edemediğini ve vahşî insanların komşu bölgelerin mahsûlünü harâbettiğini söyler. Efsâneler arasında rastladığımız uydurma hikâyelerden, Vabâr'ın diğer eski bölgelere nazaran husûsiyle daha verimli bir arâzi olduğu, su kaynakları, mevye bahçeleri ve bilhassa hurma ağaçları bakımından zengin bulunduğu anlaşılmaktadır (aynı şekilde, al-Mas'ûdî, *Murûc*, III, 276, 288 v.d.); Nâbiga'nın Vabâr'daki hurma ağaçlarından bahsetmesi (Ahlwardth, *The Diwans*, London, 1870, s. 112; Yâḳût'dan naklen), bu arâzinin verimli ve meskûn olduğuna delil sayılır (bk. Yâḳût, IV, 898; al-Bakrî. göst. yer.) Şiirlerdeki Vabâr'la ilgili kısa kayıtlar, şüphesiz ehemmiyetli deliller değildir; umûmî olarak eski çağların ve halkın ortadan kayboluşu ve ülkenin tecridi ile alâkalı itibârî bilgiler verirler (bk. Yâḳût, IV, 897).

Bu efsâneler için ilgi uyandırma ve bunlardan azıcık fayda umma, bunların temelinde coğrafî düşünceler bulunmasındandır. Bu kaynakların bâzılarına göre, geniş Vabâr ülkesi, Şihr'den San'â'ya, umûmî olarak Yemen'in şark hudûduna kadar uzanıyordu; bâzılarına göre ise, bu topraklar Necran ile Hadramût arasındaki bütün bölgeyi içine alıyordu. Hattâ bir kısmına göre de, Yabrîn (*Rimâl Yabrîn*) kumluğu ile Yemen arasındaki kısımlardı (aynı şekilde bk. Cavharî). Bâzı hususlardaki farklılıklarına rağmen umûmî olarak benzer bilgiler veren bu topografik açıklamalara göre, Cenûbî Arabistan, Rub' al-Ḫalî veya Dahnâ çölü ile şimâl Mahra [bk. mad. MEHRE] arasındaki kısımlara Araplarca Vabâr dendiğini anlıyoruz. Hattâ bu coğrâfî târif onlarda daha geniş bir mâna almış ve bütün Dahnâ'yı ihtivâ etmiştir.

Vabâr olarak adlandırılan kısım Hadramût'un şimâl ve şarkındaki al-Aḥḳâf (dun'lar)'ın çöl bölgesine bitişiktir. C. Landberg (*Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale*, Leyden, 1901, I, 160), yerlilerden aldığı güvenilir bilgilere dayanarak, *ahl al-Aḥḳâf* deyimindeki mahallî isimlendirmenin, Cenûbî Arabistanlıların fikirlerine göre, sâdece al-Aḥḳâf (Ḥaḍramot Septentrional, krş. s. 149) bölgesine değil, Arap mağara adamlarının yaşadığı mağaralara da dayandığını ifâde eder (bk. Yâḳût, I, 154; bu bölge hakkında çeşitli topoğrafik mu'talar verir).

Ritter (*ayn. esr.*, XIII, 315'in Βαναύβηοι'larla Vabâr'ın aynı olduğunu ileri sürmesi, Sanûdî'lerle ilgili olarak Batlamyus tarafından verilen bilgileri ve Vabâr'ı Şarkî Arabistan ucunun şimâl yarısına yerleştirmesi de kabûl edilmez (bu adın ilk unsurunun *Banû* ile irtibatlı olduğu şüphesizdir; Bununla ilgili tesbitler Sprenger; *Die Alte Geographie Arabiens*, Berne, 1875, s. 30 v.d. ve E. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, Berlin, 1890, II, 23 v.d.'nda bulunur). Ritter'in (XII, 271, 392) al-Idrîsî'deki (nşr. Jaubert, I, 156) Vabâr'la yaptığı mukâyese de reddedilir.

Sprenger (yk. bk., 296) ve diğerlerinde olduğu gibi, Vabâr'ı basit bir şekilde ve sâdece masallar diyârı olarak kabûl etmek, bunların yaşamadığını ileri sürmek, kaybolmuş diğer kabîlelerle birlikte târihi ve coğrâfî dayanaklarının bulunmadığını ortaya atmak için inandırıcı hiçbir sebep yoktur. Wüstenfeld (*Die Wohnsitze und Wanderungen der arabischen Stämme*, *Abh. GW. Gött.*, 1868, XIV, 3) de, Âd, Şamûd ve benzeri Arap kabîleleri husûsunda Arap müellif ile aynı görüşte olup, bu kabîlelerin Arabistan'ın, bir kısmı yok olan; bir kısmı da sonraki nüfusla karışan iptidâî kavimleri olduğunu ifâde eder ve bunların islâmdan asırlarca önce kaybolmuş bir cemiyet olduğunu ileri sürer.

Tesbit edilen bilgiler masallarla süslü olmakla beraber, bütün söylenenlerin uydurma olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Ancak bütün bunların temelinde, ortadan kaybolmuş bir kavmin efsâne hâline gelmiş hâtıralarının bulunduğu kabûl edilmelidir. Birçok milletlerin tarihinde buna benzer şeylere rastlamak mümkündür. Arap yazarlarınca daha az bilinen ve Yemen'le Umân arasındaki kısımları içine alan bütün Cenûbi Arabistan bölgesinde, bir sürü efsânevî masal nakledilir. Moritz (*Arabien*, Hannover, 1923, s. 28 v.d.) de aynı şekilde Arabistan'ın iptidâî devrelerinde ortadan kaybolmuş ve Vibâr (s. 20 ve 122'de de böyle)'ları da ihtivâ eden bu insanların tarihî bir kavim olduklarını (s. 20, 122), ülkenin verimi ile ilgili mu'talarda buraların, uzun bir kuraklık ve kum fırtınaları gibi tabiî sebepler dolayısıyla çöl haline gelmiş olabileceğini ifâde ve buna benzer hâdiselere Mısır'da da rast-

landığına işâret eder. Memleketin çöl hâline gelmesi daha Batlamyus zamanından itibâren başlamış olmalıdır. Çünkü onun Arabistan haritasında, sonraları çöl veya harâbe hâline gelen köy ve şehirlere rastlanır. Grek ve Roma müelliflerinin Şamûd târihinin teşekkülü ile ilgili müsbet fikirleri husûsunda bk. Pauly Wissova, *Realencykl. der Klass. Altertumswissenchaft*, mad. *egra*, Aynı şekilde Aflāc bölgesinin en gelişmiş bir vâhası ve esas yerleşme yeri olan Sayḥ 'in, cenûbunda Philby (The *Heart of Arabia*, London, 1922, II, 99 v.d.), 1917'de diğer harâbeler yanında eski bir kültüre âit muhteşem yapı harabelerine, bu arada eski bir bina olan Ḳuṣayrāt ʿĀd'ı görmüştür; kendisine refâkat edenlerin dediğine göre, bu bina eski çağlarda bu bölgelerde hüküm sürmüş olup, baş-şehri Vubār olan kral ʿĀd b. Ṣaddad 'a "Vubār" (*ayn. esr.*, II, 353), buradan bir aylık mesâfede Hadramût hudûduna yakın çölün cenûbunda bulunmaktadır. Philby 'nin anlattığı bu kralın hikâyesi, mâlûm Hud peygamber rivâyeti ile ilgili bir çok teferruâtı ihtivâ etmektedir. Ḳuṣayrāt ʿĀd harâbeleri, Philby haritasında takrîbî olarak 22° 10′ arz ile 46° 20′ tûl arasında gösterilmiştir. Philby, Vabār mevzûunda, ayrıca Āl Murra 'ların bir kolu olan Dimnanların Vabār'lardan sayıldığını öğrenmiştir (s. 221). Araplarda hâlâ Vabār'larla ilgili bir coğrâfî düşünce yaşıyorsa, bu neseb âlimlerinin uydurması olarak kabûl edilemez. Vabār 'ların Batlamyus (VI, 7, 24) 'daki 'Ιωβαρ του 'ya tekâbul ettiğine dâir Blau tarafından ileri sürülmüş (*Z D M G*, XXII, 659) olup, daha sonra Moritz (*ayn. esr.*, s. 29, 122) tarafından da desteklenen eski faraziye asla doğru değildir (bk. *Pauly Wisowa's Realencykl.*, mad. *ıobarıtai*: Burada, Landberg 'in Cavban 'lar hakkında son zamanlarda yeni netîcelere varmak için kullandığı görüşü ve Glaser 'in hatâları yer almaktadır. Arap müelliflerinin Vabār 'ların komşularıyla ilgili olarak ileri sürdükleri değişik fikirler, onlara âit sınırların tahminî olarak tesbitine imkân vermektedir. Ṭabarî (I, 221) 'ye göre Abār ülkesi, Yamāma ile Şihr arasındadır. Yāḳūt (III, 591) ʿĀlic kumlarının (*raml-ʿĀlic*) Vabār 'lara bitişik olduğunu bildirir. Bu bölge Bahreyn ve Yamāma arasında uzanmakta olup, nebat ve ağaç örtüsüyle göze çarpar. Gerçekten de, burası Cenûbî Arabistan çölünün şimâle olan uzantısından ibârettir. Nitekim büyük kum çölünün şimâl-i şarkî ucunu, Yabrîn vâhası teşkil eder. Bu vâhanın cenup kısmında çöl bölgesi sona erer. Husûsiyle sonraki coğrafyacılar, Dahnā adı dolayısıyla kelimenin esas mânasının Rubʿ al-Ḫālī 'nin şimâl-i şarka olan uzantısı şeklinde telâkki ederler. Yamāma ülkesinin en cenûb kısmını teşkil eden bu vâhaya göre, buranın sınırını meydana getiren çöl sâhasına "Yabrin kumu" adı da verilir. ʿĀlic ile Dahnā arasındaki sınırlar, Arap coğrafyacılarına göre değişiktir. Hattâ bâzan her iki bölge birbirinin aynı bile gösterilir. al-Bakrî, Yabrîn kum çölünü geniş mânasıyla alır ve bunu Yamāma 'dan aşağı doğru Hadramût 'a kadar uzatır. Batlamyûs 'da Λάβρις (VI, 7, 35) olarak geçen Yabrîn hakkında Abu 'l-Fidāʾ (bk. Rommel, *Abul-Fedae, Arabiae descriptio*, Göttingen, 1802, s. 84), Yāḳūt (bk. *Indeks* 'teki, çeşitli yerler), al-Hamdānî (s. 105, 137, 149) 'de de bilgi vardır.

Burckhardt, Bedevîlerden aldığı bilgilere dayanarak, Şarkî Dahnā 'nın oturulabilir tek bölgesinin, gayri sıhhî iklimine rağmen, şon bilgilerin de teyîd ettiği gibi, hurmalıkları ve kuyuları ile Yabrîn vâdisi olduğunu ifâde eder. Burası, suları bol ve meskûn bir vâha olup, vaktiyle 1865 'de burayı ziyâret eden Pelly 'nin de bahsettiği gibi, münbit ve işlenmiş toprakları olan bu bölge aynı zamanda Karmatî harplerinden çok hırpalanmış gösterişli bir şehre sâhiptir. Philby, Āl-Murra (bk. göst. yer. II, 216 v. d.) 'nın bir kısmını teşkil eden bu vâha hakkında bâzı bilgiler elde etmiştir. Daha kesin ve doğru bilgiler ancak Cheesman (G. J. LXV, 1925; s. 112 v.d.) 'ın kayıtlarından elde edilmiştir. Arap müelliflerinin ifâdeleri değerlendirilecek olursa, Yabrîn vâhasının geniş Vabār ülkesinin en şimâl kısmını teşkil ettiği söylenebilir.

Bu, Vabār 'ın hurma ağaçları bakımından zengin olduğunu gösteren kayıtlara ve efsânelerin coğrâfî tasvirlerine uymaktadır. Ancak bâzı coğrafyacılar gibi bu efsâneler, Vabār 'ı, husûsiyle buranın sınırındaki, ʿĀlic Çölü ile birleştirirler (krş. Masʿūdî, *Murūc*, III, 288).

Bunun cenup uzantısı, ya kuyuları ve bataklıkları ile Āl-Murra 'nın yerleşme bölgesi olan Cenûbî Yabrîn 'den 16 gün mesâfede Kırān 'ın kumluk bir bölgesi olan Hirān veya aynı arz dâiresinin yarım derece kadar garbında kâin bir yerdir (Philby, göst. yer., II, 290). Daha cenubtaki uzantı al-Aḥḳāf üzerinden Mahrā 'nın şimâl-i garbîsinde Hadramût 'un şimâl hudûduna dayanır. Yabrîn 'in kumluk sâhası da al-Cuz° ve sonra al-Aḥḳāf çöllerinden geçer. Stieler *Handatlas* (Harita 60, 9 tab.; Gotha, 1905) 'da Vabār 46°-47° şarkî tûl ile takrîben 22° 40′ şimâl arzında, yânî çok yukarıda gösterilmiştir.

Bibliyografya: Arap müellifleri ve modern müelliflerin (Ritter; Sprenger, Moritz, Philby v.b.) eserleri madde içinde bütün bibliyoğrafik husûsiyetleriyle belirtilmiştir. Burada sâdece F. Wüstenfeld 'i bir daha anmak yerinde olacaktır. "*Bahreyn und Jemama, Abh G W, Gött.* (1874), XIX. 173 v.d.

(J. TKATSCH.)

VACÎHÎ. [Bk. VECÎHÎ.]

VECÎHÎ. VACÎHÎ (1031?-1071=1620?-1661), XVII. asır Osmanlı tarihçi ve şâirlerinden. Hayatı hakkında pek mahdud bilgiler bulunan Vecîhî, pek muahhar bir müellifin (Bağdadlı İsmâil Paşa) kaydına göre Abdullah Arif er-Rûmî 'nin oğludur. *Tarih* 'inin giriş kısmında müverrih, esas vatanının Kırım hanlığının merkezi Bahçe-Saray olduğunu belirtir (*Tarih*, Süleymaniye Kütüp., Hamidiye nr. 917, 1b).

Onun Bağdad 'ın Safevîler eline düşüşünü (1033=1624) tâkib eden devrede Osmanlı başşehrine geldiği ve 1035 (1626) ve 1040 (1630) Bağdad muhâsaraları sırasında İstanbul 'da bulunduğu yine kendi kayıtlarından anlaşılmaktadır. Başta kendi eseri olduğu halde bütün yerli kaynaklarda "Hasan" olarak kaydedilen isminin, Hammer 'de "Hüseyin" şeklinde gösterilmesi, Babinger 'i onun gerçek adının Hüseyin olduğu iddiâsına sürüklemiştir. Vecîhî 'nin tarihi ile divânındaki mazbut ve kusursuz ifâde seviyesinden devri için gerekli lisânî bilgileri elde edecek derecede tahsil gördüğü anlaşılıyor. Yine tarihinin dîbâcesine göre, Vecîhî Bağdad 'ın fethi hazırlıkları için serdar-ı ekremlikle Anadolu 'ya giden vezîr-i âzam Bayram Paşa 'nın yerine sadâret kaymakamı nasbolunan (cemâziyelevvel 1046-teşrin I. 1636) Kapudân-ı deryâ Kemankeş Kara Mustafa Paşa 'ya intisâb etmiş ve ölümüne kadar onun mühürdarlığı hizmetinde bulunmuştur. Bu vazife dolayısıyla Vecîhî 'nin, Bayram Paşa 'nın halefi olup Bağdad muhâsarası sırasında şehîd düşen Tayyar Mehmed Paşa yerine sadrâzam olan (17 şâban 1048=24 kânun I. 1638) Kemankeş Mustafa Paşa 'nın maiyetinde Bağdad seferine iştirâk ettiği zannolunmaktadır. Kemankeş 'in, İranla 1639 sulhunü akd edip İstanbul 'a dönmesinden (11 ramazan 1049=5 kânun II. 1640) kısa zaman sonra, Murad IV. 'ın ölümü üzerine tahta geçen Sultan İbrahim zamanında devlet umûruna hemen hemen tek başına hâkim olan efendisinin yanında, Vecîhî 'nin ikbâl yıllarını yaşadığı söylenebilir. *Tarih* 'inde anlattığı saray ahvâline ve bâzı mühim vak'aların iç yüzüne bu devrede yakından şâhid olduğu, hiç değilse olup bitenler hakkında belirli bir çevreden bilgi edindiği şüphesizdir. Vecîhî eserinin eski bir nüshasında, mühürdarlığı sırasında, Paşa 'nın ölümüne kadar vekayii icmâl yolu ile zabt etmek lüzûmu hâsıl olduğundan bahseder (*Tarih*, Leiden, Codex Warner, nr. 894, faksimile nşr. B. Atsız var. 2a; krş. Hamidiye kütüp. nr. 917, 2a) ki, bu onun, daha o zamandan îtibâren hâdiselere bir tarihçi dikkati ile baktığını gösterir. Hattâ Mustafa Paşa 'nın Vecîhî 'yi cereyan eden hâdiseleri kaydetmekle vazifelendirmiş olduğu da tahmin edilebilir.

Mustafa Paşa 'nın iftira ve telkinler neticesi Sultan İbrahim tarafından katlettirilmesi (21 zilka'de 1053=31 kânun II. 1644) üzerine hâmisiz kalan Vecîhî hayâtının bundan sonraki safhaları hakkında eserinde hiç bir şey söylemez. Kaynaklarda müttefikan belirtildiği üzere, bu devrede Vecîhî, divan-ı hümâyûn kâtipliği hizmetine girmiştir. Eserinde tespit ettiği divân-ı hümâyûn muhiti ile ilgili müteaddid müşâhede ve kayıdların yanı sıra, hâdiselerin iç-yüzüne vukûfla temâsı ancak onun böyle bir hizmette bulunmuş olmasıyla izâh edilebilir. Bu yeni vazifeye hangi tarihte ve kimin tavassutu ile alındığı malûm değil ise de, Kemankeş 'e tezkirecilik yapmış olup, 1057 (1647) 'de kaymakamlıkdan sadârete geçen Hezarpâre Ahmed Paşa 'nın (Vecîhî, *Tarih*, Leiden, var. 32a, 34a, 35a, 36a), 1056 'ya kadar deruhte ettiği defter eminliği sırasında, Vecîhî 'nin divan-ı hümâyûn hizmetine girmesinde te'siri olması mümkündür. *Divân* 'ının tertib tarihi hakkında verdiği bir kayıddan (Vecîhî, *Divan*, Topkapı Sarayı, Revan Kütüp. nr. 1152, var. 136b), Vecîhî 'nin yaşının 1070 senesi başlarında (1659) kırka varmış bulunduğu tesbit edilmektedir. Şeyh Mehmed Nazmî 'nin düşürdüğü bir tarih manzûmesinden, onun 1071 (1661) 'de öldüğü anlaşılıyor. Diğer kaynaklardan 1071 'in ikinci yarısında vukuu tesbit olunabilen bâzı vak'aların *Tarih* 'inde yer alması, onun vefâtını 1661 senesinin sonlarına götürüyor. Divan-ı hümâyûndaki vazifesi dolayısıyla kendisini tanımış olması muhtemel bulunan Venedik elçilik tercümânı Giacoma Tarsini, Vecîhî 'nin 1071 'de veremden öldüğüne dâir, yerli kaynaklarda rastlanmayan bir bilgi verir (Iorga, 54). Eski ve yeni müelliflerden bâzılarının onun ölüm senesini 1070 veya 1081 olarak göstermeleri, Şeyh Nazmî 'nin manzûmesindeki ebced tarihinin yanlış hesaplanmasından ileri gelmektedir. *Tarih* 'inin 1071 (1661) 'den öteye geçmeyip 1661 sonbaharındaki vak'alarda kesilmesi, onun 1081 (1670) 'e kadar yaşamadığını göstereceği gibi, G. Tarsini de ölümü dolayısıyla eserin o senede kaldığını ayrıca belirtir. Vecîhî 'nin Edirnekapısı dışında bulunduğu bildirilen mezarı (Şeyhî), bugün kaybolmuştur.

Vecîhî 'nin nâmını yaşatan, yazdığı *Tarih* 'i olmuştur. Müellifi tarafından husûsî bir ad verilmemiş olup, bâzan başında yeraldığı Bağdad fethi dolayısıyla "*Tarih-i Feth-i Bağdad*", bâzan da müellifin doğum yerine telmihen "*Tarih-i Kırımî*" diye isimlendirilmiştir. Vak'aları icmâl yolu ile anlatan bu eser, Osmanlı tarihinin 1047-1071 (1637-1661) yılları arasındaki devresini içine almaktadır. Bağdad 'ın fethi hazırlıklarından başlayarak Murad IV. 'ın son seneleri ile Sultan İbrahim devri ve Mehmed IV. saltanatının ilk onüç senelik devresi, eserin çerçevesini teşkil eder. Vecîhî, herhangi bir yüksek makama takdîm endişesiyle yazmadığı eserine muhatab olarak, "ihvan" diye vasıflandırdığı bir okuyucu çevresini almıştır. Esas itibariyle *Tarih-i Vecîhî* ismi ile zikrolunan bu küçük ve muhtasar vekayinâmesinde o, aynı devirle ilgili diğer tarih eserlerinde mevcut vukuâtın hepsine yer vermemek, hâdiseleri çok defa kısa bir tarzda kaydetmekle berâber mevkiinin sağladığı imkânlardan faydalanarak, muâsır diğer kaynaklarda bulunmayan muhtelif

bilgi ve haberleri zaptetmiştir. Bundan dolayı, başta Naîmâ ve Silâhdâr Mehmed Ağa gibi sonraki tarihçiler, Murad IV., İbrahim ve Mehmed IV. devirlerini yazarlarken onun eserine devamlı mürâcaat ihtiyacını duymuşlardır. Zîrâ vukuâtı ekseriyet itibariyle kısa anlatmış olmasına rağmen Vecîhî, eserlerini daha mufassal yazmış olan Kâtib Çelebi, Mehmed Halîfe, Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi gibi müelliflerin verdikleri bilgileri yer yer ikmâl etmektedir. Husûsiyle, asıl vatanı olan Kırım'ın tarihi, Kırım hanlarının Macar ve Ruslarla olan savaşları hakkında farklı ve diğer kaynaklarda bulunmayan bilgileri vermeğe muvaffak olmuştur. Onun Kırım hâdiseleri hakkında verdiği farklı bilgilere Fındıklılı Silâhdâr Mehmed Ağa, "Vecîhî Çelebi Kırım hâkinden olmağla" diye tasrih ederek husûsî bir itibâr gösterir (*Silâhdâr tarihi*, I, 173).

Naîmâ, asıl kaynakları olan Şârihü'l-Menâr-zâde Ahmed, Ma'n-oğlu Hüseyin gibi müelliflerin tafsilâtla naklettikleri vekâyide dahi Vecîhî'den müstağni kalmadığı gibi, hele *Fezleke* ve *Ravzatü'l-ebrâr zeyli*'ni tâkib eden devreye âid vekâyi için ise, başlıca kaynak olarak onu kullanmıştır. Verdiği bilgilerdeki farklılık dolayısıyla, Naîmâ onu diğer kaynaklarla mukayese ederek değerlendirmeğe çalışır (Naîmâ, *Tarih*, İstanbul, 1283, III, 422, 458; IV, 35, 57, 409; VI. 185, 198, 304, 324). Silâhdâr da, bir çok vak'alarda farklı birer rivâyet olarak ondaki bilgileri nakleder. Ayrıca, Tevkî Abdurrahman Paşa, Müneccimbaşı Ahmed gibi tarihçiler de Vecîhî'den faydalanmışlardır.

Vecîhî'nin, Naîmâ ile Râşid *Tarih*'leri arasındaki bir zaman boşluğunu doldurduğuna işâret edilmiş (Babinger v.b.) ise de, bu fâsılanın müddeti husûsunda ihtilâf vardır. Naîmâ'nın 1070 senesinin ilk yarısında nihâyetlendiği, Râşid'in 1071 senesi ikinci yarısında başladığı kanâatiyle bir yıllık fâsıla kabûl eden görüş (Hammer, *GOR*, Peşte, 1830, VI, 5; *Osmanlı Devleti Tarihi*, trc. M. Atâ, İstanbul, 1947, XI, 1) yanında, Naîmâ'nın 1070 şevvâline geldiği ve Râşid'in de 1071 muharreminde başladığı zannına dayanılarak bu fâsılanın üç aylık bir zamana inhisâr ettiği ifâde olunmuş (Z. Akkaya, s. 554), diğer taraftan Naîmâ'da geçen son vak'anın 1070 ramazanı öncesine âid olduğu söylenip 1070 senesi sonuna kadar dört aylık bir boşluk olduğu, fakat Râşid'de 1071'e âid ilk tarihin 2 safer olması dolayısıyla bu boşluğun esâsında altı aya (ramazan 1070-safer 1071) çıktığı ileri sürülmüştür (Buğra Atsız, s. 120 v.d.). Naîmâ'da, 1070 yılı ile ilgili mâlûmatın mahiyet ve bünyesine dikkat edilmemesi, böyle farklı ve yanlış hükümlere yol açmıştır. Gerçekte Naîmâ, 1070 yılına âit faslın başına, önce Abdî Paşa'nın vekayinâmesinden 10 muharrem-3 şevvâl 1070 arasındaki vak'aları hulâsa eden küçük bir parçayı (Abdî Paşa, *Vekāyi'nâme*, Topkapı Sarayı, Koğuşlar Kütüp., nr. 915, var. 46a–b, krş. Naîmâ, VI, 429 v.dd.) nakletmiş, fakat bundan sonra arada birkaç paragraf hariç hepsi de Vecîhî'den alınan metinlerle şevvâl öncesi vukuatına dönmüştür. Bu itibarla Naîmâ tarihine son veren vak'alar, Abdî Paşa'dan yapılmış iktibas içinde birkaç satırla temas edilip geçilen şevvâl ayına âit olmayıp, tamamıyle ondan öncesine âit bulunmaktadır.

Esâsen *Vecîhî Tarihi*'nin ehemmiyeti, iki meşhûr tarihçinin eserleri arasındaki fâsılayı kapatmaktan ibâret olmayıp, onun, daha önceki senelere âid vekayii tamamlaması ve çeşitli vak'alar hakkında çok defa tek kaynak olması itibâriyle de belirmektedir.

Vecihî Tarihi'nin hangi tarihte sona erdiği de ihtilâf mevzuu olmuştur. Eserin bâzı nüshalarında 1071 senesine âid başlığın bulunmaması, onun 1070 senesinde nihâyet bulduğu zehâbını uyandırmıştır. Diğer taraftan eser hakkındaki iltibaslı ifâdeler dolayısıyla, onun, 1072 vak'alarını da içine aldığı zannolunmuştur. Gerçekte, 1047 recebinde, Bağdad seferi hazırlıklarıyle ilgili fermanın sâdır olması ile başlayan eser, 1071'in ilk iki ayının vukuâtına kısaca temas ettikten sonra, tasrih etmeden Kırım hanının Lehlilerle müttefikan Kazaklara karşı giriştiği seferin nakli ile son bulur. Hammer, Defterdar Mehmed Paşa'nın *Zübde-i vekāyi'ât*'ının kendisinde bulunan nüshasına dayanarak, bu harekâtın daha sonraki safhalariyle birlikte 1661 senesi ilkbaharından sonbahar başına (1071 recebi sonlarından zilhiccesi sonlarına) kadar olan zaman içinde cereyan ettiğini kaydeder (*GOR*, Peşte, 1830, VI, 87). Vecîhî'nin, ayını zikretmeden bahsettiği Girid seferi hazırlıklarına başlanması ve Ali Paşa'nın Girid'deki kuvvetleri takviyeye me'mur edilmesi de, yine 1071 recebine tesâdüf etmektedir.

İçinde yaşadığı devrin vak'alarını anlatan Vecîhî'nin, kendi çevresi dışında cereyan eden hâdiselerle ilgili mâlûmatı, başka kaynaklardan elde ettiği muhakkaktır. Bu, hattâ, mühürdârı olarak Kemankeş Mustafa Paşa'nın maiyetinde iştirâk etmiş olduğu zannolunan Bağdad seferini bizzat kendi müşâhedelerine dayanarak tasvîr ettiği şeklindeki iddia için de geçerlidir. Hakikaten, onun anlattıklarının, Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi'nin Kemankeş'in isteği üzerine yazdığı (1052) *Zafernâme* (Üniversite Kütüp., nr. TY 1391, var. 19b-20a)'si gibi, eserlere nisbetle daha muhtasar olması, ifâdelerinin bir kısmına Kâtib Çelebi'nin *Fezleke*'sinde de rastlanması, bunların doğrudan doğruya kendi müşâhedelerinin mahsûlü olmaktan ziyâde müşterek bir kaynaktan, meselâ mühimce bir kısmı ile Kara Çelebi-zâde'nin adı geçen eserinden geldiğini göstermektedir. Benzer noktalar yanında, ayrılan birçok taraflarının da bulunması, hele 1050 vukuâtından itibâren *Fezleke*'den iyice uzaklaşması Vecîhî'nin, ilk plandaki kaynağının Kâtib Çelebi olmadığını ortaya koyar. Onun, kendisi ile ayrılan tarafların bulunduğunu da tesbit ettiğimiz Kara Çelebi-zâde'nin

Zafername'si yanında, öbür kaynağının, bildiğimiz bir menzilnâmeden (H. Sahillioğlu, *Dördüncü Murad'ın Bağdad seferi menzilnâmesi*, *TTK. Belgeler*, Ankara, 1967, nr. 3-4, s. 13-35) başka bir menzilnâme veya bir rûznâme olması mümkün görünmektedir.

Vecîhî, divan-ı hümâyûn hizmetinde bulunuşu dolayısıyla diğer tarihçilerin kaydetmediği bâzı hakikatleri öğrenmek imkânını bulmuştur. Bu cümleden olarak diğer tarihçilerin vezir-i âzam Sâlih Paşa'nın Sultan İbrahim tarafından katlettirilmesine, koyduğu yasağa rağmen hükümdârın yoluna bir arabanın tesâdüf etmesini sebeb göstermelerine mukabil, Vecîhî katlin asıl sebebini, Sâlih Paşa'nın memleketi içine düştüğü kötü gidişten kurtarmak için Sultan İbrahim'i tahtan indirme teşebbüsü olarak belirtir (*Tarih*, var. 33b-34a; krş. *Fezleke*, II, 308 v.d.).

Vecîhî'nin eseri başka kaynaklarda bulunmayan bâzı askerî ve siyâsî vukuât ile ilgili bilgiler vermesi yanında, devrinin içtimâî durumunu aksettiren müşâhede ve tenkidleri ihtivâ etmesi bakımından da ehemmiyetlidir. Murad IV.'ın ölümünden sonra Sultan İbrahim ve Köprülü Mehmed Paşa'nın sadâretine kadar Mehmed IV.'in saltanatının ilk yedi yılı sırasında devlet ve memleketin çeşitli müessese ve kesimleri ile içine yuvarlandığı hal, Vecîhî'nin eserinde en karakteristik çizgileri ile çizilmektedir. Denilebilir ki, Sultan İbrahim devri, bütün bozulma ve çöküntüsü ile zamanının tarihçileri arasında en kuvvetli teşhir ve tenkidini Vecîhî'nin kaleminde bulmuştur. Muâsırı Enderunlu Mehmed Halîfe'nin, eserinin ilk tahririnde mevcud olup, nihâî tahrirde yumuşattığı veya çıkardığı (Bekir Kütükoğlu, *Tarih-i Gilmânî'nin ilk redaksiyonuna dâir*, *TD*, İstanbul, 1973, nr. 27, s. 28-39) tenkidler, idârî ve içtimâî durumla ilgili müşâhedeler, Vecîhî'de çok daha şumûllüdür. Müesseselerde ve idâredeki bozulmayı bütün eseri boyunca "Kanun-ı kadîm-i Osmanî", "resm-i Osmanî", "âdet-i kadîm-i Osmanî" gibi tâbirlerle ifâde ettiği müesses nizâma aykırı düşmek ölçü ve vâkıası ile izah eden Vecîhî'de, devlet otoritesinin yerini mütegallibelerin alması, suistimâller, haksız vergiler ve para ayarının bozuluşu yüzünden halkın ve reâyânın ezilmesi, devrine bakışta dilinden düşürmediği birer tenkid maddesidir. Çizdiği bu içtimâî tabloda, Kemankeş ve Köprülü'nün ıslâhatçı sîmâsı daha açık şekilde belirdiği gibi, Varvar ve Abaza'nın isyân sebepleri de daha kolay anlaşılır. Vecîhî'nin, Varvar Ali Paşa'nın lisânından devrin idârî ve içtimâî bozukluklarına dâir naklettiği, zamanın başka tarihçilerinin kayda cesâret edemedikleri tenkidler, eserinin başka yerlerinde bizzat kendi söylediklerinin bir benzeri, hattâ bir nevî tekrarından başka bir şey değildir (Vecîhî, *Tarih*, var. 34a; Naîmâ, Varvar Ali Paşa'nın ilâmını Vecîhî'den iktibâs etmiştir; *Tarih*, IV, 247; krş. *Fezleke*, II, 310). Kapıkulu ocağının devlet otoritesini hiçe sayan tahakkümünü canlandıran Vecîhî:

"Âl-i Osman devleti düşmüş ocağa yanayor"

mısraı ile devletin içine düşmüş olduğu hâli en vecîz şekilde ifâde eder.

Vecîhî, muâsırlarından farklı olarak saray muhîtinde cereyan eden hâdiseleri tasvîr, idârî ve mâlî bozulmada saray muhitinin menfî te'sîrini ve bu cümleden olarak mansıbların rüşvetle satılıp 2-3 ayda bir el değiştirmesini, yüksek iradlı hasların saray kadınlarına, musâhip ve nedimlere verilerek reâyânın ve hak sâhiplerinin perîşanlığına yol açılmasını açıkça tenkid ile, bu yolsuzlukların tamamının anlatılmasının büyük bir kitab tutabileceğini pervâsızca ifâde eder (*Tarih*, var. 33b, 37b v.d., 82b v.d.) Kezâ, Sultan İbrahim'in eniştesi olduğunu da yalnız kendisinden öğrendiğimiz mâzûl Mısır vâlisi Maksud Paşa'nın, padişâh tarafından kız kardeşinin telkîniyle suçsuz yere öldürtülmüş olduğunu, Sultan İbrahim'in kız kardeşlerinin Edirne'ye sürülmelerini, "vâlide-i şehide" Kösem Sultan'ın, definden önce Saray'a gönderilip techiz ve tekfîn edilmesini sâdece o hikâye eder (*Tarih*, var. 28a–b, 33a, 52b). Kâtib Çelebi (*Fezleke*, II, 376), Vâlide Sultan'ın cenazesinden hiç bahsetmediği gibi, Mehmed Halîfe de eserinin ilk redaksiyonunda verdiği tafsilâtı, son tahririnde tamâmen çıkartmıştır (*Tarih-i Gilmânî*, İstanbul 1340, s. 28 v.d.; krş. Viyana nüshası, var. 28a-b, 31a, 36b, 38a–b; B. Kütükoğlu, s. 36 v.dd.).

Hâdiseleri mümeyyiz vasıflarıyla tesbit ve derli toplu tasvîre gayret gösteren Vecîhî, umûmiyetle vak'aların gerçek yüzünü belirtmeye çalışmıştır. Meselâ, Köprülü Mehmed Paşa'nın devrini müsbet bir dille anlatmakla berâber, onun devlete hizmet etmekten ziyâde esas kendi mevkiini korumak endişesi ile hareket ettiğini kendisine rakip saydığı Deli Hüseyin Paşa'yı haksız şekilde katlettirdiğine dâir Şeyhülislâm Bolulu Mustafa Efendi'nin yazdığı mektubun muhteviyâtını kaydeder (*Tarih*, var. 96a). Vecîhî'nin hâdiseleri gerçeğe ne kadar sâdık bir şekilde ve nasıl karakteristik yönleri ile aksettirdiğini 1070 İstanbul yangını hakkındaki ifâdelerinin, hâdisenin şâhidi olan diğer müelliflerin anlattıkları ile karşılaştırılması ayrıca ortaya koyar (bk. *Tarih*, var. 119a-120a; krş. Mehmed Halîfe, *Tarih-i Gilmânî*, s. 67 v.dd.; H. D. Andreasyan, *Eremya Çelebi'nin Yangınlar tarihi*, *TD*, İstanbul, 1973, nr. 27, s. 71 v. dd.).

Osmanlı tarihi yanı sıra bâzı biyografi (msl. Osman-zâde Tâib, *Hadîkatü'l-vüzerâ*, İstanbul, 1271, s. 83 v.d.) eserlerine kaynak olan *Vecîhî Tarihi*, müellifinin ölümünden 14 sene sonra İstanbul'daki Venedik sefâret tercümânı Giacomo Tarsini tarafından İtalyanca'ya tercüme edilmiş, fakat basılmamıştır. Hammer'in de kaynakları arasında yer alan Vecîhî'nin eseri daha sonraki devirlerde unutulmuş-

tur (meselâ, Karsî-zâde Cemâleddin'in *Âyine-i zürefâ*'sında, Ahmed Rifat'ın *Ravzatü'l-azizîye*'sinde adı geçmediği gibi, Atâ Bey'in *Enderun tarihi* ile Ahmed Refik Bey'in eserlerinde de kaynak olarak kullanılmamıştır). 1940'lardan itibâren başta İsmâil Hakkı Uzunçarşılı olmak üzere yeniden araştırıcıların alâkasını çekmeğe başlamış, bununla berâber devletin idârî ve içtimâî bozulması, husûsiyle Kırım tarihi ile ilgili tedkiklerde lâyıkıyle kullanılmamıştır.

Vecîhî Tarihi'nin, bugün birer tanesi Leiden ve Viyana'da olmak üzere 10 nüshası bilinmektedir. (bk. M. J. de Goeje, *Catalogus codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugdano* (Leiden), Batavia, IV, 32; G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Viyana, 1867, II, 271 v.d.; L. Forrer, *Handschriften osmanischer Historiker in İstanbul, Der İslam*, 1942, XXVI, 206; *İstanbul Kütüphâneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları: Türkçe Tarih Yazmaları*, İstanbul, 1944, II, 276 v.d.; Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi Türkçe Yazmaları Kataloğu*, İstanbul, 1961, I, 258; II, 346. Venedik sefâret tercümânı G. Tarsini'nin İstanbul'da 20 teşrin I. 1675'te tamamladığı İtalyanca tercümesi de yazma olarak Venedik'de San-Marco kütüphânesinde bulunmakta olup, bu tercümeyi tanıtan Iorga, ondan bazı parçaları neşr etmiştir. Ayrıca bk. Paolo Preto, *Veneziaei Turchi*, Firenze, 1975, s. 109).

Vecîhî, divan sâhibi bir şâir olup, muâsırı Güftî, tezkiresinde kendisinden takdirle bahseder. San'attaki kuvvet ve kazandığı şöhretten dem vuran Vecîhî şiir vâdisine getirdiği tarzın Osmanlı şâirlerince beğenildiğini *Divan*'ında bizzat kayd eder (Âtıf Efendi Kütüp., nr. 2255, var. 117b; msl. krş. 110b, 112a, 113a, 118a, 129b). Nâilî'yi üstâdı olarak tanıyan Vecîhî, ona bâzı nazîreler de yazmıştır. Bugün sâdece resmî kütüphânelere intikâl etmiş altı nüshasının bulunuşu, zamanında divânının kazandığı rağbeti göstermektedir (Divân nüshaları için b.k. D. E. Rossi, *Elenco dei manoscritti Turchi della Biblioteca Vaticana*, Roma, 1953, s. 220; *İstanbul kütüphâneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu*, İstanbul, 1959, II, 388 v.dd.; F. E. Karatay, *ayn. esr.*, II, 346. Vecîhî divânının üç nüshası üzerinde yapılmış bir edisyon kritik çalışması için bk. İlhan Tolun, *Vecihî Çelebi Divânı*, İstanbul, 1949, Türkiyat Enstitüsü Kütüp., Tez, nr. 300). Diğer dört nüshası divân mecmualarında bulunan *Vecîhî Divânı*'nın muhteviyâtı ve şiir sayısı, nüshadan nüshaya değişmekte olup, bunlar içinde Âtıf Efendi Kütüp., nr. 2255'teki nüshanın, muhteviyâtca zenginliği kayda şâyandır).

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. Güftî, *Teşrifâtü'ş-şu'erâ*, Üniversite Kütüp., nr. TY 1533, 51b; Safâî, *Tezkiretü'ş-şu'erâ*, Süleymaniye-Esad Efendi Kütüp., nr. 2549, var. 399a–b; Belîğ, *Nuhbetü'l-âsâr*, Üniversite Kütüp., nr. TY 1182, var. 114b-115b; Şeyhî, *Vakāyi'ü'l-fudalā*, Süleymaniye-Beşir Ağa Kütüp., nr. 479, var. 546a–b; Müstakim-zâde Süleyman Sa'deddin, *Macallat al-niṣāb*, Süleymaniye-Hâlet Efendi Kütüp., nr. 628, var. 434b; J. von Hammer, *GOR* (Peşte, 1830), VI, 328; IX (1833), 206; *Osmanlı Devleti Tarihi* (trc. M. Atâ), İstanbul, 1947, XI, 300; ayn. mll., *GOD*, (Peşte, 1837), III, 341; M. Süreyyâ, *SO* (İstanbul, 1315), IV, 603; N. Iorga, *Manuscripte din biblioteci straine relative le istoria Romanolor, Analele Academiei Romane*, seri II., Bükreş, 1900, XXI, 53-62; Bursalı M. Tahir, *İdâre-i Osmâniye zamanında yetişen Kırım müellifleri* (İstanbul, 1335), s. 32; ayn. mll., *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul, 1342), III, 159; Babinger, *GOW*, Leipzig, 1927, s. 208; ayn. mll., WEDJĪHĪ, *EI*, 1933, IV, 1197 v.d.; Bağdadlı İsmail Paşa, *Hadiyyat al-ʿārifīn- Asmāʾ al-muʾallifīn va āṯār al-muṣannifīn* (İstanbul, 1951), I, 294; ayn. mll., *Kaşf al-ẓunūn zeyli* (İstanbul, 1945), I, 537; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi* (Ankara, 1954), III/2, 499; Âgâh Sırrı Levend, *Gazavat-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-nâmesi* (Ankara, 1956), s. 118; Nihal Atsız, *İstanbul kütüphânelerinde tanınmamış Osmanlı tarihleri, Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* (Ankara, 1957), VI/1-2, 68; Ziya Akkaya, *Vecihî ve eseri, DTCFD* (Ankara, 1961), XVII/3-4, 533-560; Buğra Atsız, *Das osmanische Reich um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Nach dem Chroniken des Vecihi (1637-1660) und des Mehmed Halifa (1633-1660)*, Münih, 1977.

(ÖMER FARUK AKÜN.)

VEDÂ'Î, VADĀʾÎ yahut WADDĀʾÎ. Bergu, Borgu veya Dār-Ṣāliḥ adı da verilen bir mıntıka olup, Tama, Mara, Masalit ve Sila gibi eyâletlerle komşu olan Dār-Fūr'un garbında yer alır. Bu eyâletler, siyâsî bakımdan bâzan Dār-Fūr'a, savaş durumuna göre de bâzan Vadāʾi'ye bağlı kalmışlardır. Vadāʾi'nin diğer cihetlerdeki sınırları kat'î olarak belli değildir. Bununla berâber bu devletin hudutları, en kudretli devrinde bile, hudut kısmındaki eyâletlerin cenûbunda Kuti, garbda Médogo ile Fitri, şimâlde Ennedi ve Kapka yahut Gabga (Leo Africanus ve Arap coğrafyacılarının zikrettikleri Gaoga ile, Nijer'deki Gāogāo ve Gāo karıştırılmamalıdır)'nın dağ silsilesinin ötesine geçmiştir.

Çöl bölgelerinin cenub kısmında bulunmasına ve az kuvvetli yağışların seyrek olmasına rağmen, memleket nisbeten verimli olup, zaman zaman dereler, çaylar ve oldukça ehemmiyetli iki ırmak tarafından sulanır. Bunlardan biri garbda Fitri gölüne dökülen Baṭḥā, diğeri ise cenupta yukarı Şari'ye karışan Baḥr al-Salamāt ırmağıdır.

Çok karışık unsurlardan meydana gelen nüfus, ekseriyet itibâriyle siyah ırka mensup kabîlelerden teşekkül eder. Çok küçük bir kısmı, siyah ve beyaz karışığı olduğu anlaşılan topluluklardan, geri kalan kısmı ise hemen hemen beyazlardan mürekkeptir. Birinci gruba, hepsi müslüman olan, siyahî kabîlelerden siyâsî ve içtimâî bakımdan hâkim durumda bulunan Māba'lar ile Kodoï'ler, Mimi'ler, Kaşmere'ler, Kacakse'ler Kondogo'lar, Mara yahut Mararit'ler, Daco'lar v.s. dâhildir. Bunlardan başka, ülkenin cenûbunda bulunan Biña'lar ve Rūña'lar henüz islâmiyeti tamamıyle benimsememişlerdir. Bunların hepsi aynı etnik gruba bağlı olup, aralarında benzer diller konuşurlar. Bu diller, Nūba, Kanuri, Tēda v.s. ile aynı dil grubunu teşkil ederler. Ayrıca Vadāʾi'de husûsiyle cenûb eyâletlerinde kısmen veya tamamen putperestliğe bağlı Kūka'lar, Gula'lar, Nduka'lar v.s. gibi chemmiyetli sayıda kabîleler bulunmaktadır. Bunların konuştukları şive, Bağirmi'lerinkine yakındır.

Karışık ırka mensub halkın hepsi müslüman olup, başta Bideyāt yahut Anna, Zaġāva ve Gabga'lar olmak üzere şimâldeki göçebelerdir. Bunlar, Tibesti Tēda'sı ve Māba, Kodoï v.s. ağızlarına yakın zenci şiveleriyle konuşurlar. Sonra, islâm öncesi Sâmi menşe'li bir grup olup, çok eski olduğu anlaşılan bir lisan konuşan ve islâmiyeti XVII. asırda kabûl etmiş olan ve bugün ancak sathî bir şekilde islâmlaştırılmış bulunan Tuncūr'lar gelir. Nihâyet asıl Arap unsuru, 1842'de Türkler tarafından Fizan'dan çıkarılan Ūlād Slimān'larla, kısmen göçebe (deve, keçi ve koyun çobanları), kısmen de yerleşik (deve çobanları) olan ve siyah ırka karışan daha kalabalık Şuva'lardan terekküb eder. Bu Şuva'lar, oldukça eski devirlerden beri, küçük gruplar hâlinde bir kısmı Yukarı Mısır'dan, bir kısmı da Bingâzî ve Trablusgarb'dan gelmişlerdir. Şuva'ların esas kabîleleri, Salamāt, Huzām, Ca'adne, Maḥāmīd, Dekakīre v.s.'dir. Ūlād Slimān'lar ve Şuva'lar müslüman olup Arapça konuşurlar.

Vadāʾi'nin nüfûsu 749.000 kişi olup, nüfus kesâfeti kilometre kare başına 10 kişi kadardır. Başşehri, başlangıçtan XVII. asır ortalarına kadar Abeşe'nin cenûb-i garbîsindeki Kadama şehri iken, bu tarihten XIX. asır ortalarına kadar Abeşe'nin şimâl-şimâl-i garbisindeki Vara oldu. Sonra, başkent teras şeklinde yapılmış kerpiç evler ve üstü samanla örtülü kulübelerden terekküb eden ve takriben 30.000 nüfuslu bir şehir olan Abeşe (yahut Abeşer)'ye nakledildi. Kerpiçten yüksek bir duvarla çevrili olan hükümdar mahallesi, 1860 civârında Ali'nin saltanatı zamanında, Mısırlı veya Trablugarb'lı iki mimar tarafından tuğladan yapılmış üç katlı kalesi ile göze çarpar.

Mahallî an'anelere göre Vadāʾi, önce, Tuncūr kabîlesine mensup, başkenti Kadama olan kısmen Dār-Fūr'a bağlı yabancı bir hâncdânın idâresi altında idi. Hâtıraları, hâlâ yaşayan ve müslüman olmayan bu hükümdarların bir çoğu, Almerenn lekabını taşıyan son hükümdar Dāvūd gibi Arap isimleri taşırdı. 1615 yılına doğru, islâmiyet, Vadāʾi yerli halkı arasında yayılmaya başladı. Bu yayılmada, bâzılarının Māba ırkına, bir kısmının da esas itibâriyle Nil sâhilindeki Berberîlerin yanında yerleşmiş olan Arapların Ca'lin boyuna mensup olarak gösterdikleri, bâzan Cāmiʿ, bâzan da Ṣāliḥ adıyle anılan efsânevî şahsiyetin büyük rolü olmuştur. Ne olursa olsun Cāmiʿ'den geldiğini iddia eden âile, şüphesiz zenci ırka mensup olup, Māba menşe'li olarak telâkkî edilmiştir.

1635'e doğru, Cāmiʿ'nin, Muḥammed al-Ṣāliḥ de denen ʿAbd al-Karīm adındaki oğlu veya yeğeni, babası veya amcası tarafından son zamanlarda islâmlaştırılan Māba ve Kodoï'lar ile bölgedeki Arapları etrafına toplayarak, muhalif Tuncūr emirleri hânedânına savaş açtı, hükümdar Dāvūd'u mağlûb ederek öldürüp, kendisini Vadāʾi'nin *ḳolaḳ* (hükümdâr)'ı ilân etti. Sonra başşehrini Vara'ya taşıyarak 1911'e kadar hüküm sürdü.

Kolaḳ, aralarında, *Momo* unvânını taşıyan annesi, *ḳemâḳil* denilen dört devlet ricâli ile bunlara yardım eden (*endeḳâr*), silâhdârlar (*varnang*) ve bir idâreci (*sinmeleḳ*) bulunan birçok müşâvirlerle saltanat sürerdi. Etrâfında mâbeynciler, has hâdimleri, harem ağaları, ulaklar, vergi tahsildarları ile hür ve köle takımlarından terekküb eden bir muhâfız kıt'ası vardı.

Münferid mıntıkaların idâresi, agîd denilen ve her biri kendi kesimlerindeki kabîlelerden teşkîl edilmiş bir orduya sâhip askerî vâlilerce yürütülürdü. Bunların en nüfuzlusu *cerma* unvânını taşıyan bir agîd olup, Kodoï'lerle, Vara şehri ve garbtaki eyâletler buna bağlı idi. Almahāmid agîd'ine şimâl Arapları ile Zaġāva'lar, cenup toprakları ise Salamāt agîdine bağlı idi. 80 kadar agîd vardı. Her eyâlet, yahut *dār*, agîd'lerin selâhiyeti altında bir *sancaḳ* tarafından idâre edilirdi. Her köyde siyâsî bir hâkim ve emlâk idârecisi bulunurdu.

Bu, sağlam bir idâre şekli değildi. Sık sık birbiriyle ve bâzan da kolakla mücâdele hâlinde olan muhtelif agîd'ler, tâbilerinin itâatini te'min için bâzan kuvvete başvururlardı. Bildiğimiz kadarıyla Vadāʾi tarihi, birçok dış, iç harbler ile hükümdâr ve devlet ricâlinin, kendi âile fertlerine karşı yaptığı zulümlerle doludur.

İlk *ḳolaḳ* olan ʿAbd al-Karīm (1635-1655), kendisinden önceki Tuncūr emîrleri gibi Dār-Fūr'a haraç ödüyordu. Bununla birlikte, Vadāʾi'ye muayyen bir muhtâriyet te'mînine ve o zamanki Dār-Fūr hükümdârı Sulaymān Solong ile mutabık kalarak ülkenin şark tarafındaki hudutlarını tesbite muvaffak oldu. Kendi tebaasının büyük bir kısmı arasında islâmiyetin yayılmasına yardım etti. Bu ameliyeye oğlu Ḥarūt al-Kabīr (1655-1678) tarafından da devam edildi. Ḥarîf (1678-1681) ve

Ya'ḳûb 'Arûs (1681-1707), Dâr-Fûr'un vesâyetinden kurtulmayı denediler. Bunlardan ikincisi, Dâr-Fûr ordusunu yenmeyi ve kumandanı 'Omar Lele'yi esir almayı başardı. Ḥarût al-Ṣaġîr (1707-1745), Bağirmi'ye karşı başarısız bir savaşa girişti. Coda (1745-1795) da, Dâr-Fûr'a karşı yeniden harbederek hükümdâr 'Abd al-Ḳâsim'i yendi ve Vadâ'i'nin istiklâlini te'min ile cenûbdaki müşriklere karşı birçok seferler yaptı; Bornu'ya bağlı Kânem'in bir kısmını almayı başardı. Ṣâliḥ Derret (ḥ 1795-1803), Şâbûn adıyla 1803-1813 yılları arasında hükümdâr olan oğlu 'Abd al-Karîm tarafından devrildi. 'Abd al-Karîm, merkezi Mâsanya olan Bağirmi hükümdârı 'Abd al-Raḥmân Gavrang'a karşı parlak bir zafer kazanıp Mâsanya'yı zabt ve yağma etti. Bu sefer sırasında öldürülen 'Abd al-Raḥmân'ın oğlu ve halefi Burguman da, Vadâ'i'nin hâkimiyetini kabûl etmek zorunda kaldı. *Kolaḳ* Şâbûn, devletinin ticâretini geliştirip Mısır'la münâsebetlere girişti. Fakat zulüm ve hunharlığıyla çevresini kendisine düşman etti ve öldürüldü. Sarhoş ve sefih olan oğlu Yûsuf Ḥarîfayn (1814-1829) ise, zehirlenme sûretiyle bir sûikaste kurban gitti. Annesinin nâipliği altında genç yaşta tahta çıkarılan Râkib (1829-1830), az sonra çiçek hastalığından öldü. Coda'nın büyük torunu olan 'Abd al-'Azîz, kanlı bir iç savaştan sonra, onun yerine hükümdar seçildi ise de, 1824 senesinde, aynı hastalıktan vefat etti.

Memlekette hüküm süren açlık, Vadâ'î halkını Dâr-Fûr'un garbındaki eyâletleri yağmalamaya sevk etti. Bu ülkenin hükümdârı Muḥammed Fâżil, Vadâ'i'yi cezalandırmak için bir sefer tertipledi. Ordusu Vara'ya girdi ve Muḥammed Şarîf adında Vadâ'i beyini tahta çıkardı. O da, Dâr-Fûr'un hâkimiyetini kabûl edip, 1835'ten 1858'e kadar, dikkate değer bir itibar ve nüfuz kazanarak, kendisinden öncekilerin yabancısı oldukları bir adâletle hükümrân oldu. Muḥammed Şarîf Bornu hâkimi Şeyh 'Omar'ın davranışlarından bîzâr olarak bu ülkeye saldırdı. 'Omar'i, Kusri'de yenip onu, harb tazminatı olarak 8.000 taler ödemeğe mecbur etti. Muḥammed Şarîf, başşehrini Vara'dan Abeşe'ye nakletti. Kör olup, kendisini âsî Tama'ya ve kendi oğullarından birine karşı müdâfaa etmek mecburiyetinde kaldığından, yarı deli bir vaziyete düştü ve 1858'de öldü. Vadâ'i, ilk olarak onun saltanatında, bir Avrupalı, yânî Alman Vogel tarafından ziyâret olundu. Vogel, 1856 senesinde Abeşe'de 13 gün kaldı ve şehri terkedeceği sırada öldürüldü.

Kendisinden sonra gelen 'Alî (1858-1874), devlet işlerini tanzîme ve Vadâ'î'nin Bingâzî ve Trablusgarb ile ticâretini geliştirmeye gayret etti. 1870'de kendisini artık metbu saymak istemeyen Bağirmi hükümdârı Abū Sakkîn'e karşı savaşa girişip, muhâsara altına aldığı ikâmetgâhını dinamitleyerek berhavâ etti ve 1874'te Mâsanya'dan 20.000'i aşkın esirle döndü. Çoğu zanâatkâr olan bunlar sâyesinde, Vadâ'i sanâyiine büyük bir canlılık kazandırdı. Abeşe hükümdarlık sarayını yapan; Rūna ve Kuti eyâletlerini Vadâ'i'ye katan bu zattır. 1873'te, Alman kâşif Nachtigal'i kabûl edip kendisine büyük itibar gösterdi.

Yūsuf (1874-1898), Bağirmi'nin istiklâline kavuşmasına müsâade etti. Sanusî tarîkatı reisi olan al-Mahdî ile dostluk münâsebetleri kurdu. Yine bu hükümdârın saltanatında, Baḥr al-Ġazāl'den gelen mâcerâcı Rabah, önce Kuti (1879), sonra Rūna'ye baskın yapıp Vadâ'i'nin cenûbundaki eyâletleri tahrib ederek, Sanūsî adındaki bir esir tacirini Kuti ve Rūna'ya Sultan yaptı (1890). Bu sonuncu da, 1891'de Ubangi'den gelen Fransız kâşifi Chompel'i kabûl edip onun Vadâ'i'ye gitmesine engel olmaya çalıştı; ancak buna muvaffak olamayınca yine onu berâberindekilerle birlikte öldürttü. 1894'te Rabah Bornu'yu feth etmeye uğraşırken, *kolaḳ* Yūsuf, Sanūsî'ye karşı bir ordu göndererek, onu, hâkimiyetini tanımaya mecbur etti. 1897 senesinde, aynı Sanūsî, Fransız hükûmetinin Ubangi ve Şari'deki komiseri olan kâşif Gentil ile bir dostluk muâhedesi imzâladı.

İbrahîm (1898-1901), bir çok isyânı bastırmış ve bir savaşta aldığı yaralardan ölmüştür. Abū Gazālî (1901-1902), 'Āsil adındaki agîd'lerinden birine karşı savaşmak zorunda kaldı. Bu agîd, halkın büyük bir kısmını ona karşı ayaklandırınca, *kolaḳ* başşehrini terketmeye mecbur oldu. Onun yerine Yūsuf'un oğullarından Dūdmurra hükümdâr ilân edildi; bu da Abū Gazālî'yi esir ederek gözlerine mil çektirdi. Öte taraftan Fitri'ye kaçan 'Āsil, o sırada Yao'ya gelip yerleşen Fransız askerî birliklerine sığındı. Dūdmurra, 1902-1911 yılları arasında saltanat sürdü. Fitri'yi terkeden 'Āsil, cenûbî Vadâ'i'deki müşriklerle savaştı; kumandan Largeau'nun emrî üzerine 1903 yılında yakalanarak, muvakkaten Fransız karakolu Fort-de-Possel'de ikâmete mecbur edildi. Dūdmurra'nın etrafındakiler Fransızları 'Āsil'in davranışlarından mes'ul tuttu; al-Salamāt Agîd'i, Fransızların İro gölünün garbındaki gümrük karakolu Gulfe'u ateşe verdi ve 1904 nisanında Tomba'daki teğmen Dujour'a saldırdı. 7 haziranda, *Cerma* 'Oşmān, Fransızların Yao'daki karakol kumandanından Fitri bölgesini terketmesini istedi; bu teğmen, ültimatomu, hakâretâmiz bir şekilde reddedince 1905 kânun II.'unda bu karakol, *Cerma*'nın bir zabitinin tecâvüzüne uğradı. Fakat yüzbaşı Riviére, bu hücûmu püskürttü ve Vadâ'i ordusunu bozguna uğrattı. Dūdmurra, 'Oşmān'ı ithâm edip 1906'da zehirletti. Fakat muhtelif Vadâ'i vâlileri, birbiri ardınca Fransız mıntıkasına baskın yapmaya devam ettiler. Bu, 1907 senesinde birçok savaşlar yapılmasına ve nihâyet 1908'de Fransız kuvvetlerinin 'Āsil ile birleşerek Garbî Vadâ'i'yi işgaline yol açtı. Fransızlar nezdinde yeniden itibar kazanan 'Āsil, taht üzerinde iddiâcı olarak ortaya çıktı. O zaman Dūdmurra, agîd Almaḥmûd kumandasında 2.800 kişilik silahlı bir kıt'ayı Fransızlara karşı gönderdi. Bu kıt'a 29 mart 1908'de, yüzbaşı Jérusalemy'nin 280 kişilik kuvvetine yenildi. Aynı yılın 16 haziranında, Julien kumandasındaki kuvvetlere karşı da yeni bir mağlûbiyete uğradı.

2 haziran 1909'da Abeşe, yüzbaşı Fiegenschuh ile teğmen Bourreau tarafından ele geçirildi ve aynı senenin 30 ağustosunda ise, 'Āsil, kendisini firarda bulunan Dūdmurra yerine kolak ilân etti. Fakat kânun II. 1910'da yüzbaşı Fiegenschuh kuvvetleriyle Masalit'e giderken Bîr-Tavil'de hücûma uğrayarak öldürüldü ve Dâr-Fûr kıralı 'Alî Dînār bundan faydalanarak Vadâ'i'nin şark bölgesini istilâ etti. Diğer taraftan Dūdmurra, şimâlden yeniden taarruza geçti. Dūdmurra, yüzbaşı Chauvelat tarafından Gabga üzerinden geri püskürtüldü. Sonra 8 teşrin II. 1910'da Albay Moll, Masalitlerin başşehri olan Circel'i zaptetti; şehri müdâfaa eden Dūdmurra, Moll'ü yaralayarak firâra mecbur etti. Ancak, Dūdmurra da, iki teğmen ve beş Avrupalı assubay ile birlikte, Dorothé'de öldürüldü. Biraz sonra, 12 kânun II. 1911'de yüzbaşı Modat, Sanūsî'nin müstahkem makarrı Ndélé (Kuti)'yi zabt ederken, bu çarpışma esnâsında Sanūsî öldü. Aynı senenin teşrîn I. ayında kolak Dūdmurra, albay Largeau'ya itâatini arz edip tahttan vazgeçti. Böylece 'Āsil, Fransızların himâyesindeki Vadâ'i'nin nihâî hükümdârı oldu; fakat hükümdarlığı ancak birkaç ay sürdü ve 5 haziran 1912'de ikiyüzlülüğünden dolayı tahttan indirildi.

Bu tarihten sonra Vadâ'i, doğrudan doğruya Fransız kolonisi Çad'ın bir kısmını teşkîl eden Abeşe mıntıkası kumandanı tarafından idâre edilmiştir.

Bibliyografya: F. Frensnel, *Mémoire sur le Waday, Bull. de la soc. de géogr.* (Paris, 1849), XI; Mohammed İbn 'Omar el-Tūnisî, *Voyage au Ouadây* (Arapça'dan tercüme Perron), Paris, 1851; Nachtigal, *Sahara und Sudan* (Berlin, 1879-1882), III (*"Nachtigal'in Vadâ'i'ye Seyahati"* nin Fransızca'ya tam tercümesi Joost van Vollenhoven tarafından yapılmış ve Fransız Afrikası komitesince nşr. edilmiştir. Paris, ts.); Henri Carbou, *La région du Tchad et du Ouadai* (Paris, 1912), II. [Jean-Louis Bacqué-Grammont, *A propos de la relation de voyage au Waday de Şayḫ Muḥammad b. 'Alî b. Zayni'l-âbidîn de Tunis, VIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 11-15 ekim 1976, Kongreye sunulan bildiriler*, TTK Basımevi (Ankara, 1981), II, 1037-1041; Alm. trc. Georg Rosen, *Das Buch des Sudan oder Reisen des Scheich Zain el Abidîn in Nigritien* (Leipzig, 1847)].

(MAURICE DELAFOSSE.)

VEDÎ'A. VADÎ'A (A.), tevdî, muhâfaza, tevdî edenin (*mūdi'*, *mustavdi'*) tevdî edilene (*mūda'*, *mustavda'*), bir şeyi muhâfaza ile daha sonra zarar gelmeden iâdesi için emânet ettiğine dâir akittir. Vadî'a, hem muhâfaza için verilen şeyi, hem de doğrudan doğruya emânet bırakılmak için yapılan mukaveleyi ifâde eder. Muhâfaza, husûsî bir akidle te'sis edilir ve bu sebeple hukukî eserlerde borçlar hukuku bölümünde yer alır. Halbuki emânet edilen mal (*amāna*)'da mukavele yoktur; bilakis mukavelesiz umûmî bir sadâkat vecibesi mevzubahistir; bu sebeple tesâdüfî veya bir kasıt olmaksızın birinin eline (*yad*) geçen, meselâ rüzgârın bir evin içine attığı elbise, yahut bulunan şey (*luḳaṭa*) veya *rehin*, emânet sayılırlar.

1- *Kur'ân*'da, vadî'a ıstılah olarak değil, ancak, umûmî mânada emânet olarak geçmektedir. İslâm ümmetinde ısrarlı bir şekilde, akidlere riâyet etmeleri, emânet edilen malı veya rehin verilen şeyi iâde etmeleri istenmekte (*Kur'ân*, IV, 61; II, 283) ve bu emirlere uyanlara cennet vâdedilmektedir (*Kur'ân*, XXIII, 8 v.dd.; LXX, 32). Bu âyetler, putperest Arapların, kendilerine terettüp eden vecîbelere ve mukavelelere ne kadar az ve isteksiz riâyet ettiklerini gösterir. Daha sonraki devirlerin fakîhleri, "İyilik ve Allah rızâsı için yardımlaşınız" (V,3) me'âlindeki âyetin, muhâfaza akdini *Kur'ân* yolu ile desteklemek ve onu tavsiyeye şâyan bir fiil olarak (*mustaḥabb*) ortaya koymak için "İyilik ve Allah rızâsı için yardımlaşınız" meâlindeki âyeti (V, 3) delil olarak göstermiş ve ondan istifâde etmişlerdir.

2- Hadîsler de, emânet edilen malın iâdesini teşvik ederler: "Kendisine bir mal emânet edilmiş olan onu iâde etmelidir" yahut "Sana emânet edilen bir malı, emânet edene geri ver ve seni aldatanı aldatma". Vadî'a'nın kayıp veya telef olması hâlinde, tazminle ilgili birçok hadîs bulunmaktadır. Bu hallerde hiçbir mes'ûliyet terettüp etmemektedir. (İbn Māca, *Ṣadaḳāt*, bâb 7; *Kanz al-'ummāl*, VIII, nr. 5443, 5444, 5448, 5449, 5450). Zîrâ, müstevdâ itimâda şâyan bir şahıs olarak kabûl edilmektedir (*Kanz al-'ummāl*, nr. 5444, 5447). Diğer hadîslerde, zarûrî ihtimâmı göstermediği veya -bilhassa belirtilmemiş olmakla berâber- hukuka aykırı hareket ettiği için müstevdânın mes'ûliyeti tasvîb olunmaktadır (*Kanz al-'ummāl*, nr. 5451, 5452).

3- Fıkıh eserlerinde, *vadî'a* hakkındaki nazariye ve hukukî münâsebetler, kesin bir şekilde vaz edilmişti. Fakîhlerin nazariyeleri ne göre aşağıdaki kaideler ortaya çıkmaktadır.

I. Muhâfaza, dönülmesi kabil olan bir akit olup (*'aḳd cā'iz*), her zaman tek taraflı bir arzu üzerine feshedilebilir. Muhâfaza mukavelesinin mûteber olması için şu şartlar (*arkān*) aranır:

a. Akdi yapan her iki taraf da, hukukî muâmele yapma ehliyetine sâhip olmalıdırlar. Bu sebeple

reşit olmayan biri (*şaġîr*), akıl hastası (*macnūn*) ve hacir altına alınmış bir müsrif (*safîh, mubazzir*), ne bir şeyi muhâfazaya verebilir, ne de alabilir, yâni ne mûdî ve ne de müstevdî olabilir. Reşit olmayan biri, hukukî muâmele ehliyetine sâhip bir şahsa *vadî'a* verirse, mukavele (akit) teessüs etmez, ancak emânete binâen mes'ûliyet doğar.

b. Sâdece mal olan şeyler muhâfazaya verilebilir. Bu sebeple, msl. temiz olmayan şeyler (*nacis*), emânete elverişli değildir.

c. Şekil (*şîġa*) zarûrî olup, bu da, îcâb ve kabûlden, yâni akdi yapan iki tarafın akdi muhâfaza husûsunda irâde beyanlarından ibârettir. Bir tarafta, birşeyi muhâfazaya verme isteği, diğer tarafta ise onu kabûl etme irâdesi bulunmalıdır. Bu, muayyen kelimelerle yahut beyanlarla veyahud -vadî'a alanın, vadî'a verenin teklifinden sonra sessiz sadâsız o şeyi hemen muhâfazaya alması gibi- susarak da olabilir.

II. Vadî'a'yı alanın muhâfaza vecîbesi: Vadî'a'yı alan, eşyayı, "aynı nevîden diğer eşyanın muhâfazası gibi "yâni örfün tesbit ettiği şekilde muhâfaza etmelidir. O, kendi eşyâsını muhâfazada gösterdiği ihtimâmı göstermelidir; yâni Roma hukukunun ifâdesi ile "kendininkine olduğu gibi ihtimam etmelidir". Muhâfaza yerine gelince, vadî'a, istenilen yerde muhâfaza edilebilir. Fakat mûdi, muhâfaza şekli yahut yeri hakkında tâlimât vermiş ve şartlar ileri sürmüşse, vadî'a'yı alan, mutlaka buna riâyet etmelidir. Bunlar yapılmayarak zarara uğraması ve telef olması hâlinde vadî'a tazmin edilir.

III. Zararı tazmin vecîbesi (*żamān*): Şayet vadî'a, alanın kabahati olmadan zarara uğrar yahut telef olursa, vadî'a'yı alan tazminle mükellef değildir. O, mücbir sebep ve tesâdüfî hallerde de mes'ûl değildir. Buna mukabil vadî'a'yı alan *tafrîṭ* ve *ta'addî*'de dâima mes'ûldür.

a. *Tafrîṭ*, onun yapması îcab edenden az yapması, yâni gerekli ihtimâmı göstermemesi hâlinde mevzubahistir. Bu da şu hallerde mevcuttur:

1- Şayet o, vadî'a'yı zarardan korumamışsa, msl. o, tevdî edilen katırın yiyecek ve içeceklerini ihmâl etmiş, yahut tevdî edilen elbiseyi güveden temizlememişse; 2- Şayet o, muhâfaza tarzında ihmâl göstermiş ve ona, tevdî edenin tâlimâtına uymamışsa.

b. *Ta'addî* ise, şayet o, "hudutları aşmış, hukuka aykırı davranmışsa", yâni yapmaya me'zûn olduğundan fazlasını yapmışsa bahis mevzuudur. Şu hallerde görüldüğü gibi:

1- Emâneti bir başkasına tevdî etmede ta'addî vardır. Zîrâ vadî'a, onu tevdî eden tarafından tanınan, muayyen bir şahsa izhar edilen şahsî itimâda istinad eder. Yalnız, İbn Ebî Laylâ'ya göre vadî'a'yı alan onu başka birine tevdî edebilir. Aynı âilenin diğer uzuvlarına tevdîde bulunmak mevzuunda görüşler muhteliftir. Âile efrâdı olarak, vadî'a'yı veren ile birlikte oturan ve ev idâresine dâhil olan şahıslar gösterilir: zevce, çocuklar, ebeveyn, hizmetçiler, köleler, ümmü veled. Şâfiî fakîhleri, kıyâsa uyarak ikinci vadî'a'yı men ederlerken istihsana uyan Hanefî ve Mâlikîler, ona cevaz verirler. Ancak, bütün mezhep akîdelerine göre, vadî'a'yı alan, onu muhâfaza edebilmek için mücbir sebeplerle, bir başkasına tevdî edebilir. Gemi kazası, yangın, sel, düşman istilâsı gibi hâdiseler, bu nevîdendir.

2- Şâyet vadî'a'yı alan, o şeyi kullanır yahut ondan istifâde ederse, meselâ-zararı önleme kasdı dışında- vadî'a'yı alan kendisine tevdî edilen elbiseyi giyer veya tevdî edilen katıra binerse, ta'addî vuku bulur.

IV. Akdin sona ermesi: Muhâfaza mukavelesi vadî'a'nın iâdesi ile münfesih olur. Akdi yapan iki taraf da, istedikleri zaman, muhâfaza mukavelesini feshedebilirler.

Şu hâlde, emânet kabil-i rücû bir akid olduğu için, her zaman ve tek taraflı bir arzu ile iâde edilebilir. Akdi yapan iki taraftan biri ölür, yahut akıl hastası olursa, akid feshedilmiş olur. Vadî'a, onu alanın, emâneti iâdesine kadar devam eder. Burada yine akdi muhâfaza ile akidsiz emânetin farkı göze çarpmaktadır.

Şayet vadî'a'yı alan sebepsiz olarak iâdeden imtinâ ederse, emânetin telef olması hâlinde mes'ûliyetinin derecesi artar. Vadî'a'yı alan, ancak normal zamanda eşyanın mâkul sebeplerle telef olmasından dolayı muâheze edilemezken, yukarıki ahvâlde, vadî'a mâkûl sebeplerle telef olsa bile, iâdede gecikmiş olduğu için mes'ûl olmaktadır.

4- Edebiyatta vadî'a, hikâye mevzuu olarak zaman zaman hiç de küçümsenmiyecek bir rol oynamıştır; Vadî'a vermek ve vadî'a, bilhassa sadâkatsiz ve hilekâr müstevdâ, meşhur motiflerin zuhuruna mevzu olmuştur (krş. *Handwörterbuch des Deutschen Märchens*, nşr. v. L. Mäckensen, bk. Unredliche Aufbewahrer [yalancı müstevdâ] tâbiri). Şark edebiyatında en sık tekrarlanan motif, sadâkatsiz ve tekrar tekrar aldatan müstevdânın durumudur. Vadî'a alan yalancı kişiye misâl olarak kadı da gösterilmiştir. Esastaki hukukî münâsebetleri tahlil etmek ve motifleri ortaya koymak uzun süreceği için, burada en belli başlı eserler gösterilmiştir: İbn al-Cavzî, *Kitāb al-aẕkiyā'* (Kahire, 1277), s. 55; al-Vaṭvāṭ, *Ġurar al-ḫaṣā'iṣ* (Bulak, 1284), s. 98; R. Basset, *Revue des Traditions popul.* (1891), VI, 66 v.d.; Chauvin, IX, 13; *Born Juda's*, II, 237; *Ḥikāyāt-i Laṭîf*, Lucknow, 1912 (trc. A. Heyne), nr. 10, 23, 30; Leszinski, *Pers. Schnurren*, nr. 40; Th. Menzel, *Der Zauberspiegel* (Hanover, 1924), s. 89; R. Köhler, *Kl. Schriften*, II, 491; Zachariae, *Kl. Schriften*, s. 167, 390; *S B Pr. Ak. W.*, 1883, s. 586; G. Jacob, *Türk. Bibl.*, V, 25; *Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde*, XVIII, 69.

Bibliyografya: O. Spies, *Das Depositum nach islamischem Recht, Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.*, XLV, 241-300 ve burada verilen fıkıh eserleri. Ayrıca Avrupalı müelliflerin eserleri: Sachau, *Muh. Recht* (Berlin, 1897), s. 667 v.dd.; van den Berg, *Principes du droit musulman* (Cezayir, 1896), s. 107; Khalîl, *Muḫtaṣar o sommario del diritto malechita* (trc. Santillana), Milano, 1919, II, 407 v.dd.; Querry, *Droit musulman* (Paris, 1871), I, 529 v.dd.; N. v. Tornauw, *Das moslemische Recht* (Leipzig, 1855), s. 109 v.dd.

Vadî'a vesîkaları nın neşredildiği yerler: Franc. Codora, *Origines del Justicia de Aragón* (= *Colección de estudios árabes*, II), Zaragoza, 1897, s. 453 v.dd.; *Homenaje a D. Francisco Codera* (Zaragoza, 1904), s. 189 v.dd.

(OTTO SPIES.)

VEFÂ, VAFĀ ve VAFĀ'Î. Bu isim ve mahlas ile Türk, İran, Arap, Hind v.s. asıllı birçok tanınmış şahsiyet vardır.

1. VAFĀ-YI KUMÎ. Asıl adı, Mirzā Şaraf al-Dīn 'Alī Ḫān Ḥusaynī olup, XVIII. asırda yaşamış bir İran şâiridir. Yedinci imam Musā Kāẓim 'ın kızı, sekizinci imam 'Alī Riżā 'nın kız kardeşi Fāṭima 'nın Kum [b. bk.] 'daki merkadinin mütevellîliğini yapan bir âilenin çocuğudur (Luṭf 'Alī Big Āẕar, *Âtaşkada*, Bombay, 1277, s. 436; krş. Riżā-Ḳulī Ḫān Hidāyat, *Macma' al-fuṣaḥā*, nşr. Mazāhir Muṣaffā, Tahran, 1336-1340 hş., VI, 1090. Şâirin ismi, birinci kaynağa göre "Mîrzā Şaraf al-Dīn", ikincisine göre ise "Mîrzā Aşraf"dir). Muḥammed Ḳudrat Allāh 'a göre (*Natāyic-al-afkār*, nşr. Ardaşîr-i Hāẕi', Bombay, 1336 hş., s. 769) Vafā, iyi bir insan ve kudretli bir şâirdi. Nâdirîlerin saltanat devri sonlarında Hindistan 'a gidip orada 30 seneye yakın iyi bir hayat sürdü. 1180 (1766)'de ömrünün son senelerini geçirmek üzere Kum 'a döndü (*Macma' al-fuṣaḥā* ve *Âtaşkada*, göst. yer.). Bir ara Mekke 'ye gidip hacc farîzasını yerine getirdi (*Âtaşkada.*, göst. yer.). Nihâyet 1194 (1780) senesinde hayata veda etti (*Natāyic al-afkār*, s. 770; Muḥammed Ṣiddīḳ, *Ṣam'-i ancuman*, Hindistan, 1293, s. 520; Muṣḥafī Gulām-i Hamadānī, *'Iḳd-i ṣurayyā*, Avragābād, 1934, s. 59). Şâirden bize, *Lu'lu'-i manzum* adlı bir küçük mesnevî (bir nüshası, Bengal Şarkiyatcılar Kütüphanesi 'ndedir) ile *Dīvān* 'ı (nüshaları için bk. A. Sprenger, *Catalogue of Oudh*, Kalküte, 1854, I, 548; H. Ethé, *Catalogue of the Pers. Mss. in the Library of the India Office*, I, nr. 1718; W. Ivanow, *Descriptive Catalogue*, Kalküte, 1924, s. 398. Meclis ve Tebriz Millî Kütüp. nüshaları için bk. A. Munzavî, *Fihrist-i nusḫahā-yi ḫaṭṭī-i Fārsī*, nşr. R. C. D., Tahran, 1348-1353 hş., III, 2602) kalmıştır.

2. VAFĀ-YI AŞRAFÎ. Adı Mirzā Mahdī-Ḳulī olup, milâdî XIX. asır İran münşîlerindendir. Safevîler zamanında İran 'a yerleşen bir Gürcü âilesine mensuptur. Mu'tamad al-Davla Minūçihr Ḫān 'ın sır kâtipliğini yapan Vafā'î, münşîliği yanında, bâzan "Vafā" mahlası ile Farsça şiirler de yazmıştır. (*Macma' al-fuṣaḥā'*, VI, 1991).

3. VAFĀ-YI DİHLAVÎ. Adı Şāh Muḥammed ve şiirdeki mahlası "Vafā" olup, Dehlî 'de bir kölenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Tahsîlini bitirdikten sonra, Mirzā Afżal Sarhōş, Şāh Gulşan ve Mirzā Cadal 'in hizmetine girip bunlardan istifâde ederek, bilhassa tarih düşürmede şöhret kazanmıştır. Bir ara Dehlî 'den Bengal 'e giderek oranın hâkimi Navvāb 'Alī Vardiḫān Mahāb Cang 'in hizmetine girmiş ve bu ülkede birçok mücâdeleye şâhit olup gördüklerini bir tarih risâlesi hâlinde kaleme almış; yine Mahāb Cang 'in zaferlerini nazma çekmiştir. Ömrünün sonlarında dünyadan el çekip, Şāh Muḥammed 'in müridi olmuş ve 104 yaşında vefat ederek (1190=1776) Aẓīm-ābād 'da mürşidinin yanına defn olunmuştur ('Alī İbrāhīm Ḫān Ḫalīl, *Şuḥūf-i İbrāhīm*, II, Berlin Devlet Kütüp., nr. 663, var. 367b-368a).

4. VAFĀ-YI FERĀHĀNÎ, sâdâtdan olup asıl adı Mirzā Muḥammed-i Ḥusayn 'dir. Riżā-Ḳulī Ḫān 'a göre (*Macma'*, VI, 1089) Mirzā 'Îsā (ölm. 1237=1822) 'nın birâderi, Hayyāmpur ve Munzavī 'nin tesbitlerine göre (*Farhang-i suḫanvarān*, s. 650; *Fihrist-i nusḫahā-yi ḫaṭṭī-i Fārsī*, III, 2602) de, amcasıdır. Meşhur bir münşî olup "Vafā" mahlasıyla şiirler de yazmıştır (Mu'în, *Farhang-i Farsi ve EI*, mad. WAFA). Önce Zend Şādiḳ Ḫān 'a vezirlik yapmış; bu hânedânın yıkılışından sonra, Kaçarların hizmetine girip, bilhassa tahsil ve terbiyenin yükselmesine çalışmıştır. 1209 (1794) senesinde Kazvin 'de vefat eden (*Macma' al-fuṣaḥā*, VI, 1097; 'Alī Mudarris al-Tabrīzī, *Rayḥānat al-adab*, 1326-1333 hş., IV, 296 v.d.; Ma'ṣūm 'Alī, *Ṭarā'iḳ al-ḥaḳā'iḳ*, Tahran, 1317-1319 hş., III, 112; krş. Mu'în, göst. yer.) Vafā-yi Farāhānī 'den, bir dîvan, *Fīrūz u Şūh* adlı bir mesnevî, ayrıca 7 küçük mesnevî ile kıt 'a ve kasîdelerini ihtivâ eden bir külliyât kalmıştır (Tahran 'daki yazma nüshaları için bk. Munzavī, *Fihrist-i nusḫahā-yi ḫaṭṭī*, III, 2602; IV, 3033).

5. VAFĀ-YI İŞFAHĀNÎ (1110-1193 = 1698-1779). Asıl adı Aḳa Muḥammed Amîn olup, Âlemgîr zamanında Hindistan 'a giden ve orada büyük itibâr kazanan Muḥammed Taḳī Ḫān 'ın oğludur. İlçipur 'da dünyaya gelmiş ve iyi bir tahsil görmüş, bilhassa Şayḫ Maḥmud Māzandarānī ve Şayḫ Ġulām Muṣṭafa İnsān 'dan istifâde etmiştir. Şiirde "Vafā" mahlasını kullanmış ve ömrü boyunca şiir ve inşâ ile meşgul olmuştur (*Natāyic al-afkār*, s. 756; *Ṣam'-i ancuman*, s. 519).

6. VAFĀ-YI ŞİRĀZÎ (1224-1286=1809-1869). Asıl adı Mirzā Ḥasan 'Alī olup, "Büyük Mirzā" nâmıyla meşhur hekim ve "Niyāz" mahlaslı şâir Mirzā Sayyid 'Alī 'nin oğludur. Babasının yanında tahsil

edip, tıp ve teşrihde temâyüz etmiştir. Nestâlikte ve şiir yazmakta mahâret gösterip bir dîvan tertip etmiştir. 1254 (1838)'te Şîraz'dan Bombay'a ve müteâkıp sene Mekke ve Medîne'ye gitmiştir (Mîrzâ Ḥasan Ḥusayn Fasâ'î, *Fasnâmâ-i Nâṣirî*, Tahran, 1314 hş., II, 119 v.d.). Tıp tahsilini tamamlamak için bir müddet Paris ve Londra'da kalmış; Hindistan'a döndükten sonra senelerce Kalküte'de hekimlik yapmış ve tedrîsatta bulunmuştur. Meşhed'e gitmek üzere Bombay'a geldiği sırada vefat etmiştir (*Fars-nâma*, II, 120; ʿAlî Ḥasan Ḫân, *Ṣubḥ-i gulşah*, Hindistan, 1295, s. 595; Muid Dâvar, *Mirʾât al-faṣâḥa*, *vav* harfi).

7. ŞEYH VAFÂ (ölm. 896=1491), Konyalı Şeyh Muslihüddin Mustafa, Bursa'da medfun Abdüllatîf Kudsî'nin halîfesi olup zâhir ve bâtın ilimlerini hazmetmişti. Üç dilde ârifâne şiirler yazmış, birkaç eser te'lif etmiş ve İstanbul'da kendi adıyle anılan Vefa semtinde gömülmüştür (Latîfî, *Tezkire*, Kayseri, Râşid Ef. Kütüp., nr. 1160, birinci fasıl, var. 19b-20a; M. Tâhir, *OM*, I, 181. Şeyh Vefâ, bâzı Kaynaklarda daha çok İbn Vefâ olarak zikredilir, bk. Mecdî, *Şaḳa'iḳ tercümesi*, İstanbul, 1269, s. 108, 195 v.d., 215 v.dd., 236, 251, 263, 292, 298, 356, 364, 433; krş. Atâî, *Şaḳa'iḳ Zeyli*, İstanbul, 1268, I, 71).

Vafâ isim ve mahlasıyle tanınan diğer mühim şahsiyetler şunlardır: Sultan Ahmed Calâyir (ölm. 1410 m.)'in halası ve mürebbiyesi olup onun emriyle öldürülen Vafâ Hâtun (Mîr Ḫvând, *Ravżat al-ṣafâ*, Tahran, 1338-1339 hş., VI, 342 v.d.); Aḳa ʿAlî Aşraf'in "Mudarris" lekaplı oğlu ve XIX. asır ediplerinden Şîraz'lı Aḳa Abu'l-Ḳâsim *Vafâ* Dâvar, *Mirʾât al-faṣâḥa*, *vâv* harfi; Ḫayyâmpûr, *Farhang-i suḫanvarân*, s. 650); *Riyâz al-şuʿarâ* sâhibi ʿAlî Ḳuli Ḫân Vâla-i Dâgistânî'nin hala-zâdesi ʿAlî Mardân Big Vafâ (*Şuḫuf-i İbrâhîm*, II, var. 367b; *Ṣubḥ-i gulşan*, s. 497 ve *Farhang-i Suḫanvarân*, s. 651'e göre *Vafâʾi-i Dihlavî*); Ḥâcî ʿAlî Asgar'ın oğlu olup Nâṣir al-Dîn Şâh (ölm. 1848) devri şâirlerinden Mâzenderan'lı Ḥâcî Ḥusayn-i Ḳuli Ḫân Nûrî Vafâʾ Madâyiḥ Nigâr, *Ancuman-i Nâṣirî*, *ancuman* 4, nr. 6; Ḫayyâmpûr, s. 650); el-yazması dîvanı bulunan Rampur'lu Ḥâcî Gul Muḥammed Vafâ (*Ṣubḥ-i gulşan*, s. 599; Munzavî, *Fihrist...*, III, 2601); nazım ve nesirde mahâret sâhibi ve Afganlıların münşîsi olup, Vâla-i Dâgistânî'nin *Riyâż al-şuʿarâ*'sında övülen, Kandehar'lı Mîrzâ İbrâhîm Vafâʾ (*Şuḫuf-i İbrâhîm*, II, var 367a); XIII. (XIX.) asır ediplerinden Esterâbâd'lı Mîrzâ Ḥusayn Vafâʾ (Ḫayyâmpûr, *Farhang*, s. 549); Nâdir Şâh devrinde yaşamış, Hemedan'lı Mîrzâ Muḥammed ʿAlî Vafâʾ (*Ṣubḥ-i gulşan*, s. 596); Vâla-i Dâgistânî'nin çağdaşı olup tabâbet ve şikeste yazıda mâhir, İran asıllı Mirzâ Muḥammed ʿAlî Vafâʾ (*Şuḫuf-i İbrâhîm*, II, var. 367a); yine XIX. asır ediblerinden Zavâra'lı Mîrzâ Muḥammed ʿAlî Ṭabâṭabâʾî Vafâʾ Mudarris, *Rayḥânat al-adab*, IV, 297; krş. *Farhang-i suḫanvarân*, s. 650); Nâdir Şâh devri ediblerinden, "Aḳasi Big" nâmıyle meşhur, Kum'lu Mîrzâ Muḥammed Hâsim-i Ḥusaynî Vafâʾ (Şabâ, *Rûz-i rûşan*, Hupal, 1297, s. 760 v.d.; *Şuḫuf-i İbrâhîm*, II, 367b'de: Kum'lu Mîrzâ Şaraf al-Dîn ʿAlî Vafâ); Navvâb Muḥammed Taḳî Ḫân Taraḳḳî-i Fayzâbâdî'nin kardeşi, Laknov'lu Mîrzâ Sayyid Vafâʾ (*Ṣubḥ-i gulşan*, s. 595); Hemedan mülhakatından Sirkan'lı şâir Muḥammed Kâẓim Vafâʾ (*Şuḫuf-i İbrâhîm*, II, var. 367a *Ṣubḥ-i gulşan*, s. 594'te Vafâ-yi Toysirkânî mahlas ve nisbesiyle zikredilen Mollâ Muḥammed Kâẓim bu zât olmalıdır. Zîrâ Tûy ve Sirkân kasabaları birbirine çok yakın olup bir arada da anılmaktadırlar (bk. Muʿîn, *Farhang-i Fârsî*, V, mad. "*Tûsirkân*"); Şâẕilî tarîkatı mensûbu olup, dîvanı ile bir çok eserin sâhibi Muḥammed Vafâʾ al-Şâẕilî (702-765=1302-1364, al-Zirikli, *al-Aʿlâm*, VII, 267); Navvâb Barḳ-i Cang Bahâdır'ın halefi ve ʿAlî Şâh Turkî'nin çağdaşı, Haydârâbâd'lı Navvâb Muḥammed ʿOmar Ḫân Bahâdır Vafâʾ (ʿAlî Şâh Turkî, *Çaşm dîdâ*, Hindistan tab'ı, s. 129, krş. *Farhang-i suḫanvarân*, s. 650); Hindistan'da yaşadıktan sonra İsfahan'da vefât eden, Herat'lı Mollâ Vafâʾ (*Şuḫuf-i İbrâhîm*, II, var. 367a); Şayḫ Muḥammed Ḥusayn Şayḫ al-İslâm-i Şîrâzî'nin oğlu, "Safâ" mahlaslı ve Şîraz'lı Şayḫ Muḥammed Bâkir Vafâʾ (*Rayḥânat al-adab*, II, 479 v.d.; Dâvar, *Mirʾât al-faṣâḥa*, *vâv* harfi). Haleb'li âlim, şâir, mutasavvıf, çeşitli te'lifâtla iki dîvan sâhibi Şayḫ Muḥammed b. Muḥammed Vafâʾ (1179-1264=1765-1847) veya Şayḫ Vafâʾî al-Rifâʿî (bk. *al-Aʿlâm*, VII, 299).

Müstakim-zâde Süleyman Sâdeddin'in amcası Müstakîm-zâde Şeyh Vefâ (Mustafa b. Mehmed b. Yûsuf b. Muzaffer Müstakîm, ölm. 1126=1723; Sâlim, *Tezkire*, İstanbul, 1315, s. 708; Müstâkîm-zâde, *Tuhfe-i hattâtîn*, s. 539); XII. (XVIII.) asır şâirlerinden Edirneli Mehmed Vefâ b. Müslim Ahmed (M. Tâhir, *OM*, I, 166).

Diğer Vafâ'lar için bk. Dâvar, *Mirʾât al-faṣâḥa*, *vâv* harfi; *Şuḫuf-i İbrâhîm*, II, var. 367a v. dd.; *Farhang-i suḫanvarân*, s. 649 v.d.; *Ṣubḥ-i gulşan* s. 594; Sâlim, *Tezkire*, s. 708 v.d.

VAFÂʾÎ, Vefâî mahlas ve nisbesiyle tanınmış şahsiyetlerin başlıcaları şunlardır:

1- Yezd'li AḲA MUḤAMMED VAFÂʾÎ, çağdaşı Riżâ Ḳuli Ḫân Hidâyat (*Macmaʿ al-fuṣaḥâʾ*, VI, 1090)'e göre, devrinin büyüklerini medhetmiş İran şâiridir (Cl. Huart, *EI*, mad. WAFA'da mahlasını "Vafâʾ" olarak göstermiştir; krş. *Macmaʿ*..., göst. yer.; ʿAbd al-Ḥusayn Âyatî, *Târîḫ-i Yazd*, *Gulbâr-i Yazd*, 1317 hş., s. 342 v.d.).

2- Tefriş'li MÎRZÂ ʿABD ALLÂH ḪÂN VAFÂʾÎ, ʿAbd Allâh Big namıyle meşhur XIX. asır İran şâirlerinden olup, bir müddet şehzâde Navvâb Ẕill al-Sulṭân ve Şayḫ ʿAlî Mîrzâ'nın hizmetinde nedim olarak bulunmuş ve seyahat maksadı ile bir ara Şîrâz'a gitmiş (*Macmaʿ al-fuṣaḥâʾ*, VI, 1170; krş., *El*, mad. WAFA), ömrünü riyâzetle geçirmiş, iyi huylu bir dervişti (*Macmaʿ al-fuṣaḥâʾ*, göst. yer.; krş. *Farhang-i suḫanvarân*'daki kaynaklar).

3- Horasan'lı VAFÂʾÎ. Asıl adı Emîr Ahmed Hacı Big Vefâ'î olup Kâşgarlı Sultan Melik'in oğludur. Çağdaşı Ali Şîr Nevâ'î'ye göre (*Macâlis al-nafâʾis*, Topkapı Sarayı, Revan Köşkü Kütüp., nr. 808, var. 683a), güzel yüzlü, iyi tavırlı ve üstün ahlâklı olup Herat'ta yetişmiş; orada ve Semerkand'da hâkimlik ve bir ara devrin hükümdârına nâiplik yapmıştır. Aynı zamanda kahraman bir asker olan Hacı Big'in 'Vefâ'î" mahlası ile yazdığı şiirleri bir dîvân'da toplanmıştır (*Macâlis al-nafâʾis*, göst. yer. ve var. 674a; krş. Faḫrî-i Harâtî, *Tarcuma-i Macâlis al-nafâʾis*, Tahran, 1323 hş., s. 114).

4- Cezerî-oğlu VEFÂÎ. Asıl adı Mahmûd olup, annesi Molla Fenarî'nin kız kardeşidir. İran'da ilim tahsil etmiş, sonra dönüp Fâtih'e nişancı olmuş ve bu hükümdardan çok itibar görerek, onun nedîm ve musâhibi olmuştur. Sultan Bâyezid II.'in veziri Kasım Paşa'yı o yetiştirmiştir. Fesâhat ve belâgat sâhibi olan Cezerî-oğlu, üç dilde şiir yazmıştır. Osmanlı sâhasına inşâ üslûbunu onun getirdiği nakledilir (Sehî Bey, *Heşt Bihişt*, faksimile nşr., Harvard, 1978, s. 319 v.dd.).

5- Âmul'lu VEFÂÎ. Muḥammed Âmulî'nin oğlu olup Sultan Bedîü'z-zaman Mîrzâ'nın hizmetinde bulundu. Önce "Vafâʾî" mahlasını kullanmışsa da, Ahmed Hacı Big'in "Vafâ'î" mahlasiyle yazdığı şiirlerin meşhur olması üzerine, Nevâî'nin ısrârı ile medh ettiği Bedîü'z-zamân'ın adına uygun düşen Zamânî mahlasını aldı (*Macâlis al-nafâʾis*, 3 meclis, var. 674a). Daha çok gazelde başarı gösteren bu şâirin, doğum ve ölüm tarihi bilinmemektedir (Faḫrî, *Tarcuma-i Macâlis al-nafâʾis*, s. 76; İbn al-Mubârak Ḳazvînî, *Tarcuma-i Macâlis al-nafâʾis*, Tahran, 1323 hş., s. 252; krş. Saʿîd Nafîsî, *Târîḫ-i naẓm u naşr*, III, 707).

6- Gurgânlı VAFÂʾÎ. Tam adı Mîrzâ İbrâhîm b. Sulaymân Şâh b. Ḫân Mîrzâ b. Sulṭân Muḥammed b. Sulṭân Abû Saʿîd b. Timur al-Gurgânî olup Timur'lu şehzâdelerdendi. Bedahşan hâkimi iken, 967 (1560)'de Belh'i zabt etti; fakat şehrin eski hâkimi Mîr Muḥammed Ḫân b. Cânî Big ile yaptığı savaşta Özbeklere esir düşerek aynı sene içinde öldürüldü. Hoş tabiatlı ve cesur olup ilme rağbet göstermiş, Vefâî mahlasiyle Türkçe ve Farsça şiirler yazmıştır. Farsça rubâîleri zamanımıza kadar gelmiştir (Şabâ, *Rûz-i rûşan*, s. 762 v.d.; Saʿîd Nafîsî, *ayn. esr.*, I, 560, 574; II, 836).

7- İsfahan'lı VEFÂÎ. Zeyn Han Gönültaş'ın hizmetinde bulunarak "Vefâî" mahlasını kullanmış şâirlerden biridir. Şâdiḳî Kitabdâr'ın (*Macmaʿ al-ḫavaṣṣ*, Tebriz, 1327 hş., s. 289), ayyaş, perişan kılıklı, şâirce davranır biri olarak tavsif ettiği Vefâî ile, *Şuḫuf-i İbrâhîm* (II, var. 367a)'de perîşan kılığıyle Hindistan'a gidip orada şiir san'atinde ilerlediği kaydedilen "Mavlânâ Vafâʾî-i İṣfahânî" aynı zât olmalıdır. Kendisinin ve babasının adı bilinmeyen bu şâirin, Ekber Şâh devri ricâlinden birinin oğlu olduğu, bir müddet askerlik hizmetinde bulunduğu, çok seyahat edip bu arada hacca gittiği, gazel vâdisinde zamanının ileri gelen şâirlerinden biri olduğu v.s. nakledilir (ʿAbd al-Ḳâdir Ḳâdirî, *Muntaḫab al-tavârîḫ*, Kalküte, 1865-1867, III, 385; Niẓâm Ḫvâca Niẓâm al-Dîn Aḥmed, *Ṭabaḳât-i Akbarî*, Kalküte, 1927-1931, II, 516; *Ṣubḥ-i gulşan*, s. 596; krş. *Târîḫ-i naẓm u naşr*, I, 430).

8- Ekberâbâd'lı VAFÂʾÎ (ölm. 940=1533). Tam adı, Şayḫ Zayn al-Dîn Vafâʾî-i Ḫvâfî-i Akbarâbâdî olup, Babur ve oğlu Humâyûn Şâh devri emirlerinden ve "Vafâʾî "mahlasını kullanan şâirlerindendir. Babur Şâh zamanında sadâret makamına yükselen bu zât, muamma yazmada üstâd idi. *Babur-nâme*'yi Çağatayca'dan Farsça'ya tercüme ettiği gibi, 899-932 yılları vekayini ihtivâ eden "*Târîḫ-i fatḥ-i Hindustân*"ı da kaleme almıştır. Ekberâbâd'da yaptırdığı medrese haziresinde medfundur (*Şuḫuf-i İbrâhîm*, II, var. 367a; krş. *Ṣubḥ-i gulşan*, s. 596 v.d.; *Rayḥânat al-adab*, IV, 297 v.d.; *Taẕkira-i Hôşgû*, *vâv* harfi; ʿAlî Ṣâḥib Raḥmân, *Taẕkira-i ʿUlamâʾi Hind*, Laknav, 1914, s. 68 v.d.; *Muntaḫab al-tavârîḫ*, I, 341 v.d., 371 v.d.; *Târîḫ-i naẓm u naşr*, I, 361, 411; II, 836; Şemseddin Sâmî, *Ḳâmusü'l-a'lâm*, İstanbul, 1316, VI, 4688).

9- Dekken'li VAFÂʾÎ (ölm. 941=1534). Tam adı, Sulṭân İsmâʿîl ʿÂdilşâh b. Yûsuf ʿÂdilşah-i Dakhanî yahut ʿOsmânî (*Macmaʿ al-fuṣaḥâʾ*, I, 126) olup, Âdilşâhlar [b. bk.] hânedânının ikinci hükümdârıdır (916-941=1510-1534). Bicâpur'da küçük yaşta tahta çıkmış, adâlet ve cesâretle hüküm sürmüş, âlim ve san'atkârları himâye etmiştir. Mûsikî ve şâirlikte mahâret sâhibi olup, bilhassa gazel tarzında muvaffak olmuştur (*Macmaʿ al-fuṣaḥâʾ*, I, 126 v.d.; Siddîḳ, *Şamʿ-i ancuman*, s. 518; Şabâ, *Rûz-i rûşan*, s. 761 v.d.).

10- VEFÂÎ DEDE nâmıyle meşhur Şeyh Abû Bekir (ölm. 991= 1582), menâkıp ve kerâmet sâhibi olup, Arapça ve Farsça şiirler yazmış; Nâbî tarafından medh olunmuştur. Haleb'de medfundur (Esrar Dede, *Tezkire-i Şuʿarây-ı Mevlevîye*, Süleymaniye, Hâlet Ef. ilâvesi, nr. 109, var 115b-116a; Latîfî, *Tezkire*, var. 19b; Ali Enver, *Semâhâne-i edeb*, İstanbul, 1309, s. 246).

11- AHMED VEFÂÎ (ölm. 1005 = 1597). Zikri geçen Vefâî Dede'nin müridi, halîfesi ve postnişîni olan Ḳârî' Şeyh Ahmed Vefâî'nin Arapça eserleri Haleb ve Şam şâirleri arasında itibar görmüştür. Kendisi, Haleb'de Vefâîyye dergâhındaki türbesinde medfundur (*Semâhâne-i edeb*, s. 201). "Vefâî" mahlas ve nisbesini kullanmış diğer şâir ve müelliflerin başlıcaları şunlardır: Bedehşan vâ-

lisi Mîrzâ İbrahîm Vafâ'î (ölm. 967=1560; *Hayyâmpûr*, s. 651); XIII. (XIX.) asır şâirlerinden Vafâ'î-i Dihlavî (Mushafî, *İḳd-i Surayyâ*, s. 61; *Ṣubḥ-i gulşan*, s. 596); Ekber Şâh zamânında bir müddet Hindistan'a gidip sonra İsfahan'a dönen, Farsça bir dîvân sâhibi Heratlı Vefâî (*Rûz-i rûşan*, s. 761; *Ṣubḥ-i gulşan*, s. 597; *Şam'-i ancuman*, s. 521; krş. Munzavî, *Fihrist*, III, 2603); Sâm Mîrzâ'nın muâsırı Erdebil'li şâir Vefâî (*Tuḥfa-i Sâmî*, nşr. Rukn al-Dîn Humâyûn, Farruḫ, Tahran, 1346 hş., s. 275; Muḥammed 'Alî Tarbiyat, *Dânişmandân-i Azerbaycan*, Tahran, 1314 hş., s. 394; *Ṣubḥ-i gulşan*, s. 596); şâir Żamîrî (ölm. 973=1565/1566)'nin oğlu İsfahan'lı Kör Vefâî (*Ṣuḥuf-i İbrâhîm*, II, var. 367a; Amîn Aḥmed Râzî, *Haft İḳlim*, mad. Isfahân; *Târîḫ-i naẓm u naşr*, I, 532; *Tazkira-i Hôşgû, vâv* harfi); İmâdiyeli Kürd Vefâî (Âzar, *Âtaşkada*, s. 27; *Şam'-i ancuman*, s. 519; krş. *Hayyâmpûr*, s. 651); XVI. asır şâirlerinden Meşhed'li Kör Vefâî (*Tuḥfa-i Sâmî*, s. 267); Mollâ Ḥusayn Vafâ'î (*Rûz-i rûşan*, s. 762; krş. *Hayyâmpûr*, s. 651); X. (XVI.) asır şâirlerinden ve Nurbahşîya şeyhlerinden Rey'li Vafâ'î (*Tuḥfa-i Sâmî*, s. 295); aynı asırda yaşayan İran şâirlerinde ve bir vezir âilesinden, hattat Simnân'lı Vafâî (*Tuḥfa-i Sâmî*, s. 270); şâir ve tarih âşinâ Sebzvâr'lı Vafâ'î (*Tuḥfa-i Sâmî*, s. 258); Farsça divânı 1296'dan sonra Bombay, Tahran ve İsfahan'da defalarca basılmış olan Şusterli Mollâ Fatḥ Allâh b. Yûsuf Vafâ'î (ölm. 1304=1887; *Rayḥânat al-adab*, IV, 298; Munzavî, *Fihrist*, III, 2603) ile bu şâiri medh edenlerden Mîrzâ 'Abd al-Rasûl Vafâ'î (İbn Yûsuf Şîrâzî, *Fihrist-i kitâbhâna-i Maclis-i Şûrâ-yi Millî*, Tahran, 1318-1321 hş., s. 679; Munzavî, *Fihrist*, III, 2602); babası ve dedeleri Türk emirlerinin hizmetinde bulunan, X. (XVI.) asır şâirlerinden Tacikistan'lı ve Türk asıllı edip Vefâî (*Tuḥfa-i Sâmî*, s. 353). şâir Tôn'lu Vefâî (*Tuḥfa-i Sâmî*, s. 290); Vefâî İmam-Kulî Mirzâ b. Şâhruḫ Mîrzâ (ölm. 1213=1895; Arif Hikmet Bey, *Tezkire*, Ali Emiri, tarih, nr. 789); XIII. (XIX.) asır şâirlerinden Tiran'lı Vefâî Hacı Edhem Bey (*Dîvân*'ının Üniv. Kütüp., TY 1017'deki nüshasının tavsîfi için bk. *İstanbul kütüphâneleri Türkçe yazma divanlar kataloğu*, İstanbul, 1969, IV/1, 1057).

"İbn al-İbḳā'î" diye de mâruf, Kahire'li âlim ve müellif 'Abd al-'Azîz b. Muḥammed al-Vafâ'î (811-876=1408-1471; *Kaşf al-ẓunûn*, İstanbul, 1943, II, 1502, 1932, 1949, 2010; Bağdadlı İsmâil Paşa, *İżâḥ al-maknûn*, İstanbul, 1947, II, 236, 659; ayn. mll., *Hadiyyat al-'ârifîn*, İstanbul, 1967, I, 583; krş. Brockelmann, *GAL*, II, 129; *Suppl.*, II, 160; Kaḥḥâla, *Mu'cam al-mu'allifîn*, V, 261); Humus'lu târihçi, divan sâhibi, şâir 'Abd al-Hâdî b. 'Omar al-Vafâ'î (1259-1328=1843-1910; Kaḥḥâla, *ayn. esr.*, VI, 204); XII. (XVIII.) asır âlim ve müelliflerinden 'Alî b. Câbir al-Vafâ'î (*ayn. esr.*, VII, 50); Mutasavvıf ve divan sâhibi şâir Haleb'li Ḥusayn b. 'Alî b. Muḥammed al-Vafâ'î (1112-1156=1700-1743; *Hadiyyyat al-'ârifîn*, I, 325; *İżâḥ al-maknûn*, I, 537; krş. *Mu'cam al-mu'allifîn*, IV, 37); XI. (XVII.) asır âlim ve müelliflerinden Ḥusayn al-Vafâ'î (*Mu'cam al-mu'allifîn*, IV, 67); kelâm âlimi, sûfî ve müellif Kâşim b. 'Îsâ b. Ḫalîl al-Vafâ'î (ölm. 960=1553; *İżâḥ al-maknûn*, I, 374; *Hadiyyat al-'ârifîn*, I, 832); aslen Bilbîsli olup Kudüs ve Dimaşk'ta ikamet eden vâiz ve müellif Muḥammed b. İbrâhîm al-Vafâ'î (ölm. 937=1531; *Mu'cam al-mu'allifîn*, VIII, 218); Muğlalı âlim ve müellif Mehmed Vefâî b. Mahmud (ölm. 940=1533; *Keşfü'z-zunûn*, I, 347, 443, 501, 703; II, 844, 916, 1373, 2024; *Hadiyat al-'ârifîn*, II, 324; Mecdî, *Şakâyik trc.*, s. 480, v.d.; krş. *GAL, Suppl.*, II, 641; M. Tâhir, *OM*, II, 17); aslen Mağribli olup Mısır'da yerleşen sûfî müellif Muḥammed b. Yûsuf b. 'Abd al-Vahhâb al-Vafâ'î (ölm. 1228=1813; *Mu'cam al-mu'allifîn*, XII, 180),

Vefâî mahlas ve nisbeli diğer zevat için bk. *Ṣuḥuf-i İbrâhîm*, II, var. 367b v.dd.; *al-Zari'a ilâ tasânif al-Şi'a*, IX, "*Vafâ*" ve "*Vafâ'î*" maddeleri: *Âtaşkada*, nşr. Ca'far Şâhidî, Tahran, 1337 hş., s. 24, 423; *Farhang-i suḫanvarân*, s. 650 v.dd; *Mu'cam al-mu'allifîn*, Dimaşk, 1957-1961, XV, 321; Muḫid b. Mîrzâ Muḥammed Dâvar, *Mir'at al-faṣâḥa, vâv* harfi; Arif Hikmet, *Tezkire*, Millet Kütüp. Ali Emîrî, tarih, nr. 789, var. 64b; *GAL, Suppl*, III, 776.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

VEFK. VAFḲ, (A. c. *avfâḳ*), üzerinde belli kaidelere göre sayıların, harflerin veya kelimelerin yazıldığı hânelere ayrılmış, satranç tahtası gibi, bir kare olup, hastalıklara karşı ve diğer bütün maksatlar için nüsha (muska) olarak takılır, yahut her çeşit sihir (büyü) için kullanılabilir.

Vefkin en basit olanı, şekil 1'de görüldüğü üzere her biri numaralandırılmış dokuz hâneli karedir. Bu, *lô-şû* adıyle Çin edebiyatında geçer. Destânî imparator Yü (M. ö. 2200)'nün bunu, Hoang-Ho nehrinden çıkan bir kaplumbağanın sırtında görmüş olduğu rivâyet edilir. Arap edebiyatında vefk, aynı tertiple ilk defa, eserlerinin te'lifini bugün milâdî 900'lere çıkarmamız gereken Câbir b. Ḥayyân'ın *Kitâb al-mavâzîn*'inde görülür. Bu eserde Balinas (Tyana'lı Apollonius)'a atfedilen vefk'in kullanılmamış iki bez parçasına yazılıp doğum sancısı çeken annenin ayaklarının altına bağlandığı takdirde, doğumu kolaylaştıracağı söylenir. al-Ġazzâlî (450-505=1058-1111), *al-Munḳiẕ mina'l-ẓalâl* [(İstanbul, 1287, s. 64 v.d.; Türkçe trc. A. S. Furat, İstanbul, 1972, s. 82)]'inde, buna benzeyen ve aynı maksatla kullanılan bir muska tasvir eder ki, bugün de hâlâ "al-Ġazzâlî'nin hâtemi" adıyle kullanılmaktadır [(İbn Haldun'un *al-Muḳaddima*'si tercümesinde (bk. *bibl.*) metne eklediği bir not-

ta, Ahmed Cevdet Paşa (III, 167), "hâtem-i Gazzâlî" den bahsederek, al-Kişnâvî al-Fullânî (1154=1741)'nin *Bahcat al-âfâḳ*'ında (bk. *bibl.*) bu husûsta tafsilâtlı bilgi bulunduğunu söyler.]

4	9	2	15
3	5	7	15
8	1	6	15
15	15	15	

Şekil 1.

Sayıların dizilişindeki esas, enine boyuna veya köşeleme olmak üzere her dizinin yekûnunun dâimâ 15'i vermesidir. Bu ancak 5 rakamının orta kareye, çift rakamların köşelere ve tek rakamların da ara hânelere konulmasıyla mümkün olur. Şekil 1'de görülenden başka 7 ayrı tertip yapılabilir; fakat dizilerin kaydırılması veya yerlerinin değiştirilmesiyle kolayca elde edilebildiklerinden dolayı bunlar esasta birinci şekilden farklı değildirler. *İḫvân al-ṣafa'* risâlelerinde, vefk cedvelinin doldurulması, satranç taşlarının hareket tarzları ile tasvir edilmiştir. Abraham ben 'Ezra (1092-1167)'nın *Sêfer ha-şem* adlı eserinde dizilerin yekûnundan dolayı Tanrı'nın adıyle vefk arasında bir alâka te'sis edilmiştir. $15=\pi$. Köşelerdeki rakamlar, husûsiyetle kuvvetli bir sihir gücü taşıdığı kabûl edilen Arapça بدوح *budûḥ* [bk. mad. BEDÛH] kelimesinin ebced hesabıyle sayı değerini teşkil ederler ki, bu oldukça kuvvetli bir tılsım olarak telâkki edilir. Arap hal-tercümesi müelliflerinin ifâdelerine inanmak gerekirse, Şâbit b. Ḳurra (221?-288=826?-901)'nin vefklere dâir te'lifi vardı. Buna göre, bu riyâziyecinin sâdece dokuz hâneli cedvel ile iktifâ etmeyip aynı zamanda 16, 25, 36 ve daha çok hâneli cedvellerin nasıl teşkil edileceğini de göstermiş olduğu tahmin olunabilir. Yine vefklerin gezegenlerle alâkasının Sâbit b. Ḳurra'ye, yânî Sâbîlere kadar uzandığını düşünmek imkânsız değildir.

Suter'e göre (*Mathematiker und Astronomen*, s. 93), İbn al-Haysam (354-430=965-1038) de vefkler ile uğraşmıştı. Fakat vefklere dâir eserleri tespit edilenler, XIII. asrın bilhassa riyâziyeciler veya [sihir ve simya gibi] gizli ilimlerle uğraşanlardır. Ancak, al-Bûnî (ölm. 622=1215)'nin yazdığı *Kitâb Şams al-ma'ârif* ve *Kitâb durr al-manzum fi 'ilm al-avfâḳ va'l-nucûm* adlı eserleri vâsıtasıyla vefk hakkında sarîh bilgi edinebilmekteyiz. Bu eserlerde, uzun bir tarihî geçmişi olduğu anlaşılan ve çok çeşitli maksatları karşılayacak vefklerin kullanışları mevcuttur. Bunların kullanış yolları çok yer tutacağından burada verilmesi mümkün değildir. Vefkler arasında 4 hânelilerin hâkim oluşu, al-Bûnî'nin eserinde açıkça göze çarpmaktadır. Eserinde, bu tarz vefklerin çok sayıda müstakil tertipleri bulunduğuna göre, al-Bûnî'nin bunları çeşitli maksatlara tahsis ettiği şüphesizdir. 4'lerden sonra 3 hâneliler bir tarafa bırakılırsa, çok sık görünenler 5 hânelilerdir. Tertibi güç olan 6 hânelilerse, mevcut değil gibidir. Daha fazla hâneli vefkler, ekseriya daha basit kaidelere tâbidir.

al-Bûnî'nin eserlerinde rastlanan yeniliklerin başında, hânelere yazılan rakamların artışı gelir. Vefklerde hânelerin doldurulma şartlarının, hânelerdeki her rakamın aynı miktar ile yükseltilmesi veya rakamların aritmetik seri teşkil etmeleri olduğu açıkça görülür.

36	41	34	111
35	37	39	111
40	33	38	111
111	111	111	

(şekil 2)

40	13	37	90
27	30	33	90
23	47	20	90
90	90	90	

(şekil 3)

Kitâb şams al-ma'ârif'in gerek yazmalarında, gerekse basmalarında görülen birçok bozuk vefkler, hiç değilse kısmen müstensihlerin hatâlarından doğmuştur. W. Ahrens, eserlerinde, bu vefklerin pek küçük bir tashih ile düzeltilebileceğini göstermiştir.

Araplar, rakamlar için iki ayrı sistemi bir arada kullandıklarından bu iki sistem kolayca birbiri ile karıştırılır. Vefkler, umûmiyetle şu şekilde tertip edilir: Yön verici bir unsur olarak bir kelime, husûsiyetle Allah'ın isimlerinden biri, sessiz harflerine ayrılarak, bunların ebceddeki sayı değerleri en üst sıradaki hânelere konur, öteki sıralar da diğer rakamlarla doldurulur. al-Bûnî buradaki tertiplerden pek çoğunu zikretmiştir. Ben, burada sâdece "*Raḥmân* (رحمان)" kelimesinin harflerinin sayı değerlerini cedvele koyarak bir örnek veriyorum.

	a	b	c	d	e	
I	**50**	**1**	**40**	**8**	**200**	299
II	38	11	198	38	4	289
III	196	51	2	21	9	279
IV	5	31	7	99	49	191
V	6	29	52	3	37	129
	295	123	299	169	299	

(şekil 4)

Enine ve boyuna bütün sıraların her birinin yekûnunun, hareket noktası olarak alınan kelimenin sayı değeri olan 299'u vermesi lâzımdır. Fakat biz bu yekûnu sâdece "*c*" ve "*e*" sütunlarında buluyoruz. Diğer bütün yekûnlar ise, az veya çok olmak üzere farklıdır. Şâyet hânelerdeki rakamları küçükten büyüğe doğru dizersek şu grupları elde ederiz:

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 11. 21.
29. 31. 37. 38. 38. 40. 49. 50. 51. 52.
99. 196. 198. 200

21, 29, 31 ve 99 rakamları burada doğru olamaz; çünkü bunlar beşerli gruplarda [299 yekûnunu te'min bakımından] müsâit değildir. 38 ise tekrar edilmiştir. Eğer 8 altındaki 38 'i 48 ile ve 21 'i de 41 ile değiştirirsek, II. ve III. yeni ve doğru dizileri elde ederiz. Aynı şekilde 99 yerine 199 yazarsak "*d*" sütûnu da tashih edilmiş olur. Şimdi IV. sırayı da düzeltebilmek için sâdece 31 'i 39 ile değiştirmek gerekir. Köşegenler de dâhil, her yerde 299 yekûnunu te'min etmek için son yanlış sayılar 6 ve 29 yerine de, 10 ve 197 'yi koymalıyız (Şekil 5).

	a	b	c	d	e	
I	50	1	40	**8**	200	299
II	38	11	198	**48**	4	299
III	196	51	2	**41**	9	299
IV	5	**39**	7	**199**	49	299
V	**10**	**197**	52	3	37	299
	299	299	299	299	299	

(Şekil 5)

Bu takdirde rakamların sıraları şöyle olur:

1. 2. 3. 4. 5. 7. 8. 9. **10.** 11. 37. 38. **39.** 40. **41.** **48.** 49. 50. 51. 52. 196. **197.** 198. **199.** 200;

bu sayıların biri, her enine ve boyuna sıra ve sûtunun gerektirdiği şartı karşılar; ayrıca, her sayı bu dizilerde bir defa geçmiş olur.

al-Bûnî 'nin vefk cedvellerini, harfler ve tam kelimelerle dolduruşundaki mahâreti burada îzah etmek mümkün değildir. Şimdi artık umûmiyetle "Latin karesi" diye bilinen cedvellerin fazla bir ehemmiyeti yoktur. Sâdece haftanın günlerine ve dolayısıyla gezegenlere göre taksim edilen 7 x 7 hâneli büyük nüsha (muska)'lar burada zikredilebilir. Çünkü, bu daha basit olan vefklerin, gezegenlere ve mâdenlere tahsis edilmesi fikri, henüz umûmî bir şekilde yayılmamıştı. al-Bûnî 'nin bu mevzûda *Şams al-ma*ʿ*ārif* 'de anlattığı şeyler tamam değildir. muhtemelen ikinci eser, bu hususta daha çok şey ihtivâ eder. Muhakkak ki Zühal (Satürn) gezeğeninden Ay 'a doğru ve Ay 'dan Zühal 'e doğru yükselen bu iki sistemin, XIII. veya en geç XIV. asırdan beri islâm âleminde çok yaygın olması gerekir. Garpta ise, birinci sistem geniş bir şekilde Nettesheim 'li Agrippa 'nın *Occulta Philosophia* 'sı kanalıyla intişâr etti (1533). İkinci sistem Cardanus 'un *Practica Aritmedicae* 'sinde anlatıldı. Gezegenlere göre yapılan mühürlerin en revaçta olduğu devre XVII. ve XVIII. asırlar idi. Madalya dâirelerinde, çeşitli mâdenî mühürlerin aşağıdaki şekilleri ihtivâ eden tam bir koleksiyonu mevcuttur:

Kurşundan 3x3 hâneli Zühal (Satürn) mührü.
Kalaydan 4x4 hâneli Müşterî (Jüpiter) mührü.
Demirden 5x5 hâneli Merih (Mars) mührü.
Altından 6x6 hâneli Güneş mührü.
Bakırdan 7x7 hâneli Zühre (Venüs) mührü.
Gümüş halitasından 8x8 hâneli Utârid (Merkür) mührü.
Gümüşden 9x9 hâneli Ay mührü.

Şarkta, vefklerin hazırlanması için tecrübeye dayanan birçok usûlden faydalanılmış olduğu görülür. "Hintlilerin usûlü" ilk defa 1691 'e doğru Loubère tarafından tanıtıldı. Bununla berâber, çok daha önce Bizanslı Moschopulos (takriben 1400?), bu mes'eleyi umûmî mâhiyette ele almıştı. XVI. asrın ortalarından itibâren, yâni gezegenlerin mühürlerinin garpta tanınmasından sonra, mes'elenin riyâziye ile ilgili olan tarafı zamanımıza kadar devamlı bir şekilde yeni araştırmalara zemin teşkil etmiştir. Mevzû ile alâkalı literatür için bilhassa S. Günther 'in aşağıda adı geçen tedkikine mürâcaat edilmelidir.

B i b l i y o g r a f y a : Metinde geçen kitaplara ilâveten şunlar zikredilebilir : [İbn Ḫaldūn, *al-Muḳaddimā* (Beyrut, 1967), s. 923-976; Türkçe trc. Ahmed Cevdet Paşa (İstanbul, 1277), III, 148-194; Taşköprî-zâde, *Miftāḥ al-sa*ʿ*āda* (Kahire, 1968), I, 338-341, 364-370, 395 v.d.; Türkçe trc. Kemâleddin Mehmed, *Mevzuâtu 'l-ulûm* (İstanbul, 1313), I, 363-366, 394-402, 427 vdd.; Muḥammad b. Muḥammad al-Kişnavī al-Fullānī, *Bahcat al-āfāḳ... fī* ʿ*ilm al-ḥurūf va 'l-avfāḳ*, Lâleli Kütüp., nr. 1521;]; Michael Stifel, *Arithmetica integra*, 1544; Bachet de Meziriae, *Problèmes plaisans ...*, 1624; Ath. Kircher, *Arithmologia*, 1665; De la Hire, *Nouvelles constructions et considerations sur les quarrés magiques*, 1705; Ozanam, *Récréations mathematiques et physiques*, 1725; Mollweide, *De quadratis magicis commentatio*, 1816; F. Dieterici, *Propädeutik der Araber*, 1865; S. Günther, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften* (Leipzig, 1876), bâb IV, s. 188-270; H. Schubert *Mathematische Mussestunden* (Leipzig, 1900), II, 17-48; W. Ahrens, *Die magischen Zahlenquadrate in der Geschichte der Aberglaubens* (*Himmel und Erde*, XXVII, 1915); ayn. mll., *Studien über die magischen Quadrate der Araber* (*Isl.* 1916, VII, 186-250); ayn. mll., *Mathematische Unterhaltungen und Spiele* (Leipzig, 1918), II, 1-54; ayn. mll., *Die magischen Quadrate al-Būnīs*, *Isl.* (1922, XII, 157-177); G. Bergsträsser, *Zu den mathematischen Quadraten*, *Isl.* (1923, XII, 227-235). Son zikredilen eserlerde tamamlayıcı bilgiler bulunmaktadır.

(J. RUSKA.

VEFRÂNÎ. AL-VAFRĀNĪ veya AL-İFRĀNĪ, ABŪ ʿABD ALLĀH MUḤAMMED B. AL-ḤACC MUḤAMMED B. ʿABD ALLĀH, al-Sağir lekablı, F a s l ı b i r t a r i h ç i v e h â l t e r c ü m e s i m ü e l l i f i olup, aşağı yukarı 1080 (1669/1670) tarihlerinde Merâkeş 'te doğdu. Aslı, Cenûbî Fas'ta Vādī Darʾa havzasına yerleşmiş bulunan Berberî İfrān veya Ūfrān (Vafrān) kabîlesindendir. Hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir. Tahsîlini önce doğduğu şehirde, sonra Fas 'ta yaptı ve ömrünü, bâzan Fas 'ın bu iki büyük merkezinden birinde, bâzan Abu 'l-Caʿd 'da Şerkâve [b. bk.] Zaviye 'sinde geçirdi. Hayatının sonlarına doğru Merâkeş 'te Yûsufî Mescidi (veya İbn Yūsuf Medresesi) 'nde imam ve hatîb idi. 1140 (1727) veya 1151 (1738) 'de öldü.

al-Vafrānī, bilhassa, Fas şerifleri sülâlesine mensup Saʿdī sultanlarının vekayinâmesi olan *Nuzhat al-ḥāḏī bi-aḫbār mulūḳ al-ḳarn al-ḥāḏī* (nşr. ve trc. O. Houdas, *Nozhet elhadi, Histoire de la dynastie saadienne au Maroc 1151-1610, P E L O V*, 3. seri, II, Paris, 1888-1889) adlı eserin müellifi olarak tanınmıştır. Bu eser ilk Fas şerifleri hânedânının tarihi için faydalandığımız en mühim kaynaktır. Çünkü bu kitap, sâdece muâsır vekayinâmelere dayanmakla kalmayıp aynı zamanda, bir dereceye kadar ilk elden faydalandığı arşiv vesîkaları bakımından da ehemmiyet taşır. Eser, 917 (1511/1512) senesinden XI. (XVII.) asrın sonuna kadar geçen devreyi içine alır ve çok defa aynı ölçüyü muhâfaza etmeden, pek tabiî olarak en tafsilâtlısı Sultān Aḥmed al-Manşūr [b. bk.] 'un zamanı olmak üzere, Saʿdī hânedânından muhtelif hükümdarlar devrinin hikâyesini ihtivâ eder. *Nuzhat al-ḥāḏī* 'nin muhtevâsının tenkidi için bk. E. Lévi-Provençal, *Les Histoiıens des Chorfa*, Paris, 1922, s. 120 v.dd.

al-Vafrānī Saʿdī 'ler hakkındaki eserinden başka, tarih, hâl tercümesi ve edebiyata dâir muhtelif eserler de kaleme almış olup, te'lif sırasına göre şunlardır: 1- İspanyalı meşhur şâir İbrāhīm b. Sahl al-İsrāʾīlī al-İşbīlī 'nin bir şiirinin şerhi olan *al-Maslaḳ al-sahl fī şarḥ Tavşiḥ İbn Sahl* (Fas, 1324, taş basm.); 2- Fas alevî sultanı Mavlāy İsmāʿīl'in monografisi olan *al-Ẓill al-varīf fī mafāḫir mavlānā İsmāʿīl İbn al-Şarīf*; 3- Merâkeşli "Yedi velî" 'ye dâir bitirilmemiş bir monografi olan *Durar al-hicāl fī maʾāsir sabʿat ricāl*; 4- *Urcuza* şeklinde muhtasar bir tarih; *al-Muʾrib fi aḫbar al-Mağrib*; ve nihâyet 5- Hicri XII. asır Fas velîleri tezkiresi mâhiyetindeki *Safvat man intaşar min aḫbār Şulaḥāʾ al -Ḳarn al-ḥāḏī ʿaşar*. Fas 'ta taş basması olarak tab'edilmiş olan bu sonuncu eser, Orta-çağ 'ın sonlarından itibâren Fas 'taki Şerîfî ve Murâbıtî cereyanının tarihi hakkında başvurulması zarûrî bir te'liftir.

B i b l i y o g r a f y a : al-Ḳādirī, *Naşr al-Maşānī* (Fas, 1310), I, 3; al-ʿAbbās b. İbrāhīm al-Marrākuşī, *İẓhār al-ḳamāl* (Fas, 1334), I, 181 v.dd.; İbn al-Muvaḳḳit, *al-Saʿādat al-abadīya* (Fas, 1336), I, 112-115; Brockelmann, *G A L*, II, 457; *Suppl*, II, 681 v.d.; E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa, Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIème au XXème siècle* (Paris, 1922), s. 112-131, 306, 309; [Yusuf Elyān Sarkis, *Muʿcam al-Maṭbūʿāt al-ʿarabīya* (Kahire, 1928), s. 1668 v.d.].

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

VEGA (al-Nasr al-Vāḳiʿ). Gökyüzünde çıplak gözle görülen e n p a r l a k dört y ı l d ı z d a n b i r i d i r. Arapça 'da *al-Nasr al-vāḳi*ʿ [konan karakuş], Latincede dâimâ "*vultur cadens*" olarak gösterilmiş, Yunanca 'da Chrysococces 'de ωύψ ϰανελένος *Nasr* kelimesinden "akbaba" değil, karakuş anlaşılmalıdır. Vega, Evvelâ lyra (rebab) takımyıldızının (1. Kadirden) en parlak yıldızını, ikinci olarak da Lyra takımyıldızının bütününü ifâde eder. *Vāḳi*ʿ 'den türeyen Vega adı, bu şekli ile Alfonsin cetvellerinde de bulunmaktadır; bu cetvellerde Vega için "Lucida super *Pupillam deferentem* et est *Alohore* et dicitur *Vega*" denilmektedir. Arapça 'dan Latince 'ye yapılan tercüme edebiyatında ilk defa rastlanan "*Pupilla deferens*" ibâresi, ideler 'in gösterdiği gibi (*Sternnamen*, s. 71), *nasr* 'ın *nāzir* ("göz, hadeka") kelimesi ile karıştırılması netîcesinde vücut bulmuştur. *Deferre*, husûsiyle Orta-çağ Latince 'sinde, sıksık "cadere" ile aynı mânada kullanılmaktadır. Alfonsin cetvellerindeki *Alohore* ise, Arapça *al-Lūrā* 'dan gelmektedir ki, bu kelime, klasik Yunanca 'daki λύρα ile aynı olup, hem Vega 'yı hem de bütün Vega takımyıldızını göstermek için kullanılmıştır.

Yıldız ve takımyıldız için kullanılan ve ilk defa Ḳazvînī 'nin verdiği *al-Salyāḳ* veya al-Şalyāḳ [b. bk.] Arapça adı, muhtemelen Yunanca ϰε'λννδ ϰε'λνού "kaplumbağa" kelimesinin Arapça bozulmuş şeklidir; Aratus 'ta bu kelimeye λυρα ile eş mânalı olarak rastlanmaktadır (λνρα ile ϰε'νδ kelimelerinin aynîliği Merkür efsânesine dayanmaktadır. Buna göre ilâh, ilk rebâb 'ı kaplumbağa kabuğundan yapmıştır; krş. *Hymnus Hom in Mercurium*). *Sulaḥfāt* (al-Şūfī, Uluğ Beğ ve diğerleri) kaplumbağanın (Farsça *Sūlāḥ>Sūrāh Pāy, Pā* 'dan terekküb eden) Arapça adıdır. Buna göre de *al-Şalyāḳ 'a* muâdildir.

Arapça edebiyatda bu takımyıldız için ve daha nâdir olarak yalnız Vega yıldızı için *al-İvazz* (turna, kaz), *al-Miʿzafa* (cymbel) ve *al-Şanj* (harp) adlarına da rastlanmaktadır; son kelime takımyıldızın Farsça adı olan *Çang-i rūmī* (Yunan harpı) 'nin Araplaştırılmış şeklidir ve *assange*-yanlış bir okuma yüzünden de (krş. Ideler, göst. yer.). *arnig* olarak ʿAlī b. Riżvān 'ın eserinin Latince tercümesine geçmiştir.

Araplar, takımyıldızlarını tavsif ederken, *al-nasr al-vāḳi*'i *al-nasr al-ṭāʾir* (uçan karakuş) 'in eşi olup, her iki kanadı ε 1, 2 ve ζ Lyrae yıldızlarıyle temsil edilen (al-Şūfī, üçüne birden halk dilinde *al-aşāfī* "sehpa" demektedir) kapanmış kanatları ile şimâlden cenûba doğru süzülen karakuş olarak tasvir ederler. Daha sonraki devirlere âit tasvirî mâhi-

yetteki temsillerde, aşağı doğru süzülen resmi, bâzan da rebab içinde uçan karakuş resmi sık sık görülür. Gundel (Paul-Wissowa, *Realencycl.*, Stuttgart, 1927, XIII, mad. *Lyra*), Abū Maʿšar'in muhtemelen bu terkîbi düşünmüş olduğunu, Dyroff'un Boll (*Sphaera*, s. 527)'de neşrettiği Arapça metne dayanarak ifâde etmektedir. Burada, Lyra (rebab) takımyıldızı, Sagittarius'un (Kavs burcunun) 3. onu ile berâber doğan ve batan takımyıldız olarak alınmakta ve şu açıklama eklenmektedir: kaplumbağa ve aynı zamanda ona doğru inen karakuş, adı da verilmektedir." Bu tahmin, iknâ edici görünmemektedir. Zîrâ metinde her iki tasvir sâdece yan yanadır ve bir terkib olarak ifâde edilmemiştir.

Gökyüzünün islâmî devre âit en eski Arap tasvîri olan Ḳuṣayr ʿAmra kubbe fresklerinde (krş. Saxl-Beer, *The Zodiac of Quṣayr ʿAmra*, Oxford, 1932 ile mad. MINTAKA), bu takımyıldız, Lyra şeklinde; Kral Alfons'un çok süslü el yazması yıldızlar kitâbında ve Floransa'daki XI. asır Arap gökküresinde ve bir çok Latince el yazması astroloji kitablarında kaplumbağa şeklinde gösterilmiştir (Boll, *Sphaera*, s. 432).

Vega, eskiler tarafından iyice bilinmekte idi: Babillilerde, bu yıldız (*bēlit balāṭi*), Gula ilâhesinin ayniyeti düşünülerek, "hayat hâkimesi (bk. Jeremias, *Geisteskultur*, s. 225) olarak alınmıştır. Çinlilerde ise *Ṣih-nü* (dokuyucu kadın) adıyle sık sık zikredilir. Şimâl yarım küresinin en parlak yıldızlarından biri olan Vega, Astronomlar için fevkalâde elverişli bir rasat unsurudur. Araplarda usturlâb yıldızı olarak (krş. al-Ṣūfī, *al-Kavākib va'l-ṣuvar*) çok mühim bir rol oynar; buna mukâbil astrolojide ise, güneş medârından (ekliptik) çok uzak olması dolayısıyle ikinci derecede ehemmiyetlidir ve zâyicelerde (horoskop) nâdiren gözönüne alınmıştır.

Bibliyografya: ʿAbd al-Raḥmān al-Ṣūfī, *Description des étoiles fixes* (nşr. H.C.F.C. Schjellerup), Petersburg, 1874; al-Ḳazvīnī, *Āṯār al-bilād va aḫbār al-ʿibād* ("Kozmografya") nşr. Wüstenfeld, Göttingen, 1849; *ayn. esr.*, trc. H. Ethé (Leipzig, 1868); L. Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedutung der Sternnamen* (Berlin, 1809); Fr. Boll, *Sphaera* (Leipzig, 1903). *Sulaḥfāt* kelimesinin iştikakı için bk. A. Siddiqi, *Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch* (Göttingen, 1919).

(WILLY HARTNER.)

VEHB B. MÜNEBBİH, VAHB B. MUNABBİH, ABU ʿABD ALLĀH. Cenûbî Arabistanlı hikâyeci (: *ḳāṣṣ aḫbārī*, al-Ẕahabī, *ZDMG*, XLIV, 483). İran asıllı olup, San'â'ya iki günlük mesâfede bulunan Zamār'da h. 34'te doğdu (h. 10 senesinde islâmı kabûl ettiğine dâir rivâyetler pek itimâda şâyan görülmüyor). Vahb, Ehlü'l-kitâbın rivâyetlerini bilen kimse olarak şöhret kazanmış ve kardeşleri Hammām, Gaylān ve Maʿḳil gibi *tābiʿun*'dan sayılmıştır. İhtidâ etmeden önce Ehlü'l-kitâb'tan olduğuna (bk. *al-Fihrist*, s. 22), daha doğrusu Yahûdi aslından geldiğine (bk. İbn Ḫaldūn, nşr. Quatremère, II, 179) dâir eski kaynaklarda hiçbir bilgi yoktur. Herhalde o, müslüman olarak doğmuş olmalıdır. al-Ṣaʿlabī (s. 191), onun Muâviye ile konuştuğunu iddiâ; al-Masʿūdī ise, al-Valīd'in ona, çözmesi için, Şam'da bulunmuş bir kitâbe gönderdiğini nakl etmektedir. Onun San'â'da kadılık ettiği [al-Yāfiʿī'nin rivâyetine bakılırsa, bu vazifeyi ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzīz'in hilâfetinde deruhte etmiş olmalıdır], ʿUrva b. Muḥammad'in emîrliği sırasında, halkın şikâyet ettiği bir vergi me'mûrunu, kan çıkıncaya kadar sopayla dövdüğü de rivâyet edilir. Kendisine isnâd edilen kadılığı kabûl etmekle istihâre yoluyla istikbâlden haberdar olma mevhibesini kaybettiği rivâyeti, onu bu vazifeyi kabûlden imtinâa sevk için yapılmış benzer îkazlardan (bk. Wensinck, *Oriental Studies, E. G. Browne Armağan*, s. 496 v.d.) yalnızca biridir.

Vahb'in zâhidâne hayatı hakkında çeşitli şeyler söyleniyor: Kırk sene müddetle hiçbir canlıya kötü söz söylememiş, bu müddet zarfında herhangi bir yaygı üzerinde uyumamış ve yirmi sene, yatsı ile sabah namazı arasında abdest almamış (yâni cinsî temastan uzak yaşamış) idi. Hapsedilmesinden sonra söylediği: "Allah karşımıza hapsi çıkardı; biz de O'na ibâdetimizi ziyâde ettik" (al-Ẕahabī, s. 492) sözü bu zâhidâne hayat istikametinde söylenmiş görülüyor ki, bu, Eyûb'un islâmî bir paralelidir (bk. Hiob, I, 21). Onun ayrıca, münâzaadan önce ihtarda bulunma, cemiyetten uzaklaşmama, fakat insanlarla ihtiyat içinde münâsebette kalma (dinlerken sağır, görürken âma ve konuşurken dilsiz olmak) tavsiyesinde bulunduğu da rivâyet edilir [Abū Nuʿaym, eserinde (bk. *Ḥilyat al-avliyā*, IV, 21-73) onun hikmet, zühd ve tasavvufa dâir muhtelif sözlerine yer verir. Vahb'in, *Tevrat* (isim zikrederek yaptığı nakiller için, bk. IV, 38, 48, 58; diğer nakiller için bk. 27, 32, 38, 50, 51, 59, 60, 67, 70, 71, 72), *Zebûr* (isim zikrederek nakilleri için bk. IV, 62, 67) ve *İncil*'e (bk. msl. 52, 56, 61, 67) vukûfunu da gösteren bu rivâyetleri, naklettiği hadîsler (IV, 73-81) tâkip etmektedir].

Vahb, esâsında kader görüşünü benimsemişti [ayrıca bk. Yāḳūt, *İrşād*, VII, 232]: fakat daha sonra bu görüşü, vahiylerin bütünü ile uyuşmayınca reddetti (R. G. Khoury, onu kader mevzuunda ilk eser yazan müellif olarak tanıtmasına rağmen [(bk. *Un fragment astrologique inédit attribué à Vahb b. Munabbih, Arabica*, 1972, XIX, 140), *Ḥilyat al-avliyā*'da mevcut bir rivâyete (IV, 24) bakılırsa, bizzat kendisi, kader mevzuunda herhangi bir görüş serdetmediğini söylüyordu]. Hayatının hangi devresinde hapsedilmiş olduğuna dâir kayıt yoktur. Böyle bir hâdise, belki onun son günlerinde vâki olmuştur; zîrâ Vahb, Yemen vâlisi Yūsuf b. ʿOmar al-Saḳafī'nin emrettiği dayak cezasından sonra, h. 110 veya 114'te vefat etmişti.

Vahb'in, *Ehlü'l-Kitâb*'ın rivâyetlerine vukûfu, onların 70, 72, 73 veya 92 mukaddes metnini okumasına dayandırılıyor. Bu metinlerin listelerinin de gösterdiği gibi, rivâyetler tamamıyle hayal mahsûlüdür. Vahb'in bilgileri, memleketinin yahudi ve hıristiyan âlimleri ile temâsından neş'et etmektedir. Onun kısmen yahudi, kısmen de hıristiyan kaynaklarıyla uyuşan, bâzan islâmî an'aneye uymak için bunlardan ayrılan bilgileri: "peygamberin ve âbidlerin hadîsleri ile İsrail-oğullarının sözlerine" (İbn Saʿd, VII/II, 97) âittir ve daha sonraki nesillere, içlerinden âilesinin birçok mensûbunun bulunduğu talebeleri tarafından nakledilmiştir. Bilhassa h. 229'da vefat eden kızının oğlu ʿAbd al-Munʿim b. İdrīs, eserlerinin muhâfazasında hizmet etmiştir.

[Vahb, Arap edebiyâtı tarihinde karşımıza, Emevîler devrinin pek velûd müelliflerinden biri olarak çıkmaktadır. Tarihçi olarak Vahb, Medine tarih mektebinden ayrılmaktadır (*GAS*, I, 305)]. Vahb'in, al-Ṣaʿlabī'nin, ʿAbd al-Munʿim vâsıtasıyla istifâde ettiği *K. al-Mubtadaʾ* si, *al-Fihrist*'te (s. 94) ʿAbd al-Munʿim'e isnat edilmekte ve al-Masʿūdī bunu *K. al-Mubtadaʾ va'l-siyar* diye zikretmektedir (ayrıca bk. *GAS*, I, 306). Bu başlıktaki, *al-Mubtadaʾ*, *Mubtadaʾ al-ḫalḳ* (yaradılışın başlangıcı) mânasına alınmalıdır (krş. İbn Ḳutayba, *Maʿārif*, s. 4); *va'l-siyar* ile de, belki sâdece *Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* değil, fakat İbn Saʿd'ın ʿ*Ubbād*'ının mukabiline tekabül eden *aḫyar*'dan hareketle *Ḳiṣaṣ aḫyār* (Kâtib Çelebi, *Kaşf al-ẓunūn*, II, 1328) anlaşılmalıdır.

Kâtib Çelebi, Vahb'e, sâdece *K. al-İsrāʾīliyyāt* da isnât etmektedir (*ayn. esr.*, II, 1390) ki, eser, eski devirlerde bu adla meşhur olmuş görünmemektedir. Yāḳūt, Vahb'ten (*İrşād*, VII, 232): İsrâiliyyât diye tanınan eski kitaplardan çokça nakiller yapan birisi diye, bahsetmekte ve İsrâiliyyât'ı, Vahb'e kaynak olmuş yahudi asıllı rivâyetler mânasında kullanmaktadır. Muahhar müelliflerin, Vahb'in eserlerinden sık sık nakillerde bulundukları görülür. Ancak, bunlara asla güvenilmez ve Chauvin'in tecrübe ettiği gibi bunlar, Vahb'in sözde te'lîfâtını tekrar te'sîse hiç müsait değillerdir. Vahb'in yahudi ve hıristiyan rivâyetlerini dikkate aldığı şüphesizdir; bu husûsu, diğerleri arasında İbn Ḳutayba, al-Ṭabarī ve al-Masʿūdī'nin eserlerine aldığı rivâyetler göstermektedir. Esâsen, bu kaynaklarda ona isnat edilen rivâyetler, çoğu kere birbirleriyle ihtilâf hâlindedir ve kullanıldıkları diğer birçok eserlerde herhalde değişikliklere mâruz kalmışlardır. Daha sonraları onun adına hikâyeler uydurmaktan da çekinilmemiştir. al-Ḳisāʾī'nin *Ḳiṣaṣ*'ında olduğu gibi, muhtelif te'lîfatta ona isnâd ile nakledilen rivâyetler, daha sonraya âit uydurmaların damgasını taşımaktadır.

Vahb, *K. al-mulūḳ al-mutavvaca min Ḥimyar va aḫbārihim va ḳiṣaṣihim va ḳubūrihim va aṣʿārihim* adlı ayrı bir eserini kadîm devrelerinin efsânevî tarihine tahsis etmiştir. Bu eser de günümüze kadar gelmemiş olup, şüphesiz İbn Hişām, *K. al-tīcān*'ının girişini ondan iktibas etmiştir. İbn Hişām, eserin adını zikretmemekte ve fakat Vahb'in rivâyetlerini, torununun nakillerinden vermektedir (İbn Ḫallikān bu eseri bir cilt hâlinde görmüş ve medhetmişti, *Vafayāt*, II, 238; *GAS*, I, 306). İbn Hişām tarafından istifâde edilen eserde Vahb, kadîm tarihi anlatırken, tamamen mukaddes kitapları tâkip etmekte ve *al-Mubtadaʾ*'da vaz'ettiği usûle muhâlif olarak, mukaddes metinlerin isim ve rakamlarını tam olarak vermektedir. Hattâ İbrânîce isimlerin yanında, Süryanîce şekillerini de muntazaman zikretmektedir (Burada, R. G. Khoury'nin de haklı olarak temas ettiği gibi [bk. *Un fragment astrologique*, s. 143], Vahb'in Sâmi dillerinin bir çoğunu bildiğine işâret etmek lâzımdır). İbn İsḥāḳ, Vahb'in, hıristiyanlığın Cenûbî Arabistan'daki ilk devresine dâir haberlerini kendi eserine almıştı (İbn Hişām, s. 20). al-Ṭabarī, Vahb'in rivâyetlerini İbn İsḥāḳ'tan nakleden kayd eder (ayrıca bk. *GAS*, I, 306). Buna rağmen İbn İsḥāḳ, Vahb'i Peygamber'in hayâtı için hiçbir yerde kaynak olarak zikretmemekte olup, al-Vāḳidī, İbn Saʿd ve al-Ṭabarī'de de vaziyet aynıdır. Bununla berâber Kâtip Çelebi (nr. 12464), Vahb'in *Maġāzī*'yi derlediğini kayd eder [Bu eserden birçok parçaların tefsir, megâzî ve umûmî tarihlerle günümüze kadar geldiği görülmektedir. Büyük bir ihtimâlle İbn Ḳutayba, *K. al-Maʿārif* (s. 8-28)'inde, rivâyet hakkına sâhip olmadan, bu eserden "zakara" ve "ḳāla", tâbirleriyle istifâde etmişti (*GAS*, I, 306]). Schott Reinhardt'ın koleksiyonu içindeki papirusta C. H. Becker, Vahb'in, Hicret'ten önceki ve Hicret hâdiselerini anlatan bir siyer defterini keşfetmişti ki, bu defter, Ḥaṣʿam'a karşı yapılan seferi de anlatıyordu. Şu hâlde Vahb, megâzî yazmıştı. Onun *al-Mubtadaʾ*'yı rivâyet eden torunu ʿAbd al-Munʿim, Heidelberg'de bulunan ve h. 228'de yazılmış papirusun isnâdında da yine görülmektedir. al-Ṭabarī ve diğerlerinden istihrâc edildiği gibi, bu papirus, Vahb'in isnâdın kullanılış tarzını bilmediğini te'yîd etmektedir [R. G. Khoury, Vahb b. Munabbih'e tahsis ettiği mufassal çalışmasının (Wahb b. Munabbih I. *Der Heidelberger Papyrus... Leben und das Werk des Dichters*, II. Faksimile Levhalar, Viesbaden, 1972, 330-350) ilk cildinde, Heidelberg papirusunu, Almanca tercümesi ile birlikte neşretmekte, bu arada Vahb'in hayatı, şahsiyeti, eserleri üzerinde durmakta; ikinci ciltde de faksimile hâlinde levhalar vermektedir. Ursula Sezgin, kaleme aldığı bir tenkit yazısında (*ZDMG*, 1978, CXXVIII, 163-169), R. G. Khoury'nin, Vahb'in isnâd müessesesi karşısındaki tutumu ile ilgili düşüncelerini, onun hakkındaki kanâatlerini ve seyâhatleri ile ilgili olarak verdiği

bilgileri ciddî şekilde tenkid etmekte; daha sonra, papirusun Dâvûd'un tarihinden bahseden "Ḥadîṣ Dāvūd" kısmı üzerinde durarak, diğer yazmalarının da yardımıyla bunun, Abū Huzayfa İsḥāḳ b. Bişr'in (ölm. 206=821, *GAS*, I, 293 v.d.) *K. al-mubtada'*-'sının bir parçası olduğunu göstermektedir. Ursula Sezgin, netice olarak, eldeki neşrin, mevcut hâliyle tenkidli bir neşir olmadığını ve araştırmanın hâlâ ciddî birçok mes'eleyi halledememiş bulunduğunu da ilâve etmektedir.].

İbn Sa'd (VII/II, 97), Vahb'in torununun, dedesinin diğer kitapları gibi *Ḥikma*'sini de okumayı âdet edindiğini kaydeder. h. 575'te vefat eden Abū Bakr Muḥammad b. Ḫayr, *Fihrist* (bk. *Bibl. Ar. Hisp.*, IX, 29)'inde, Vahb'in yeğenine kadar varan tam bir isnâdla, dört kısımdan müteşekkil bir *Ḥikmat Vahb*'i zikretmektedir [ayrıca bk. *GAS*, I, 306]. Bu *Ḥikmat*'e, kısmen yahudi-hıristiyan rivâyetlerinden alınmış, kısmen de onlara yanlışlıkla isnat edilmiş hikmetler mecmuası nazarıyle bakabiliriz. İbn Ḳutayba'ye göre Vahb, *Ḥikmat Luḳmān*'dan 10.000'den fazla maddeyi okumuş olmalıdır [*Ḥilyat al-avliyā* (IV, 70)'da görülen rivâyetteki *Ḥikmat*, acaba bu esere mi işâret ediyor?] Şüphesiz bu eserin muhtevâsı, Abū Bakr-'in *al-Fihrist*'inde (s. 294) Vahb'e isnat ettiği ve rivâyet zinciri Vahb'in talebesi olup adı Heidelberg papirusunda da geçen Abu'l-Yās'a bağlanan, *Mav'iza*'ninkine benzemekte idi [Ayrıca bk. *GAS*, I, 307].

Nihâyet, Abū Bakr (s. 294), Vahb'e bir *Zebur* tercümesi de isnat eder (*K. Zabūr Dāvūd Tarcamat Vahb b. Zabur*). Muhtemelen bu eser, elimizde bulunan ve muayyen bir âlime değil de umûmiyetle ulamâ al-islâm'a isnat edilen [bk. mad. ZABÛR] bir *K. al-Mazāmir Tarcumat al-Zabūr*'dur.

Vahb'in eserlerini tamamlamak için, onun te'lif edip de bilâhare pişmanlık duyduğu (bk. Yāḳūt, *ayn. esr.*, göst. yer.) *K. al-Ḳadar* ile yalnız Kâtib Çelebi'nin zikrettiği (nr. 8932) *Futūḥ* da sayılmalıdır [Ayrıca Vahb'in eserlerine şunlar da ilâve edilmelidir: *Ḳiṣaṣ al-aḫbār* diye de tanınan *Ḳiṣaṣ al-anbiyā*'sı, İbn Hişām (ölm. 218=834)'dan rivâyetlerde bulunan Abū 'Abd Allah Muḥammed b. Sa'īd b. Hişām al-Ḥacarî tarafından işlenmiştir. Bu eserin, İskenderiye Belediye Kütüphânesi'nde h. 666'da istinsah edilmiş 200 varaklık bir nüshası vardır (bk. *GAS*, I, 306). Diğer bir eseri ise Peygamber'in sîretiyle ilgili risâledir ki, Tal'at Kütüphânesi'nde mevcut bir mecmua (nr. 287/40-43) içindedir (bk. *GAS*, I, 306). Bu son risâle, R. G. Khoury tarafından neşredilmiştir (*al-Maṣrik*, 1970, s. 591-614). Risâlenin Vahb'e âidiyetinde ciddi endişeleri olduğunu belirten nâşir, baskısında ortaya çıkan hatâları diğer bir makalesinde (*Un Fragment astrologique... Arabica*, 1972, I, 140, nr. 2) tashih etmiştir. Nihâyet ona, astrolojiye dâir küçük bir risâle de isnâd edilmektedir. Bunu neşreden R. G. Khoury, bir önceki risâlede olduğu gibi, bunun için de ciddî endişeler izhar etmektedir (bk. *Un fragment astrologique...*, 1972, I, 139-144)].

Vahb'e şüphesiz, asla mes'ul olmadığı birçok şeyler isnat edilmiştir. Onun, *Kitāb-ı muḳaddes*'den aldığı kıssaların ve İbn Hişām'ın *K. al-tīcān*'ında muhâfaza edilen sağlam rivâyetler muvâcehesinde ciddî çalışmalar yaptığı inkâr edilemez. Buna rağmen İbn Ḳutayba, Vahb'in rivâyetleri ile *Tekvin* kitabı arasında tenâkuzlar buluyorsa, bu, ya Vahb tarafından toplanan rivâyetler *ḳuṣṣāṣ*'ın zevkine göre tâdîl edilmiş, yahud da Vahb'in onları halkın zevkine uydurmuş olmasıyla izâh edilebilir.

Bibliyografya: İbn Ḳutayba, *Ma'ārif*, s. 8 v.dd., 233, 301; İbn Sa'd, V, var. 395 v.d.; VII/II, 97; Ṭabarî, bk. *indeks*; Mas'ūdî, *Fihrist*, s. 22, 94; Yāḳūt, *Mu'cam al-Udabā'*, VII, 232; İbn Ḥacar, *Tahẕīb*, XI, 166 v.d.; Ẕahabî, *ZDMG*, 438 v.dd.; Navavî, s. 619; İbn Ḫallikān, nr. 795; Brockelmann, *GAL*, I, 65; ayn. mll., *BASS*, III, 41; Fischer, *ZDMG*, XLIV, 438, not 1; Lidzbarski, *De legendis quae dicuntur propheticis*, s. 2 v.dd., 44 v.d.; Chauvin, *La récension égyptienne des Mille et une niuts*, s. 31 v.d., 51 v.d.; Steinschneider, *Arab. Lit. der Juden*, § 14; C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, I, 8 v.d.; Goldziher, *Richtungen*, *Indeks*; Huart, *JA*, seri X, IV, 331 v.dd.; Fück, *Muḥammad Ibn Isḥāḳ*, s. 4.

(J. HOROVITZ.)

[Bu madde A. S. Furat tarafından ikmâl edilmiştir].

VEHHÂBÎLİK. VAHHĀBİYA, islâm dinini, yeni anlayışla katı kaidelere bağlayan bir hareket olarak ortaya çıktıktan bir müddet sonra siyâsî bir mahiyete bürünerek devam etmiş bir mezhep tir.

Bu tutum ve anlayış, kendilerinin de söylediği üzre, belki de Arap çöllerinde şahısları kudsî ve mübârek saymak ve onların kabirlerini bu duygular içinde ziyâret etmek sûretiyle Allah'a yaklaşılacağını sanmak gibi aşırılıkların ve dinde olmıyan bid'atlerin çoğalması yüzünden ortaya çıkmıştır.

XVIII. asırda Vehhâbîliğin zuhur ettiği Necid adını taşıyan ve Medine'nin şimâl-i garbîsinden Bahreyn'e kadar uzanan bu geniş bölge, çok eskiden beri Hind, Yemen, İran, Irak ve Suriye'den gelen değişik inançlara sahne olmuş ve Peygamber devrinde müslümanlığı kabûl etmiş ise de, çok geçmeden, Müseylime, Secah, Tuleyha v.b. sahte peygamberlere uyduğu gibi Ebû Bekir'in halifeliği sırasında da Medine idâresi ile uzun müddet mücâdeleye girişmiş, Ali-Muâviye sürtüşmesi sırasında (656-661) şîî-hâricî çatışmalarının devam ettiği sâha hâline gelmişti. IX.-XII. asırlarda islâm âlemini sarsan başka bir heterodoks hareket olan Karmatîlik de bu çevreden çıkmıştır [bk. mad. KARMATÎLER].

I. *Vehhâbîliğin kurucusu*: Teym kabîlesinden Muḥammed b. 'Abd al-Vahhāb b. Sulaymān'dır. Kurduğu mezhebe de babasının adına nisbetle "Vehhâbîlik" (Vahhābiya) dendi. Bu zât Necid bölgesinin Riyād şehrine yetmiş kilometre uzaklıktaki 'Uyayna kasabasında 1703 senesinde doğdu.

Daha sekiz yaşında iken *Kur'ân*'ı ezberlediği rivâyet edilen Muḥammed b. 'Abd al-Vahhāb, tefsir, hadîs, fıkıh ve edebiyat gibi bilgileri, Hanbelî mezhebinde bir âlim olan babasından öğrendi. Olgunluk çağına gelince Hacc için Mekke'ye, oradan da bilgisini artırmak, ders almak üzre dört sene kaldığı Medine'ye gitti. Burada Harrânlı İbn Teymiye (1263-1328)'nin dinî görüşleri hakkında bilgi edindi. Medine'den Basra'ya geçti. Dört sene kaldığı bu şehirde *tevḥid* mevzuundaki görüşlerini açıkladı ve oradaki âlimlerle münâkaşalara girişti. Ona göre müslümanlar dinî bilgileri doğrudan doğruya *Kur'ân*'dan ve hadîslerden öğrenmeli idiler. Peygamber'in ölümünden sonra benimsenen islâmî âdet ve an'aneleri toptan reddedince tepki ile karşılanan Muḥammed b. 'Abd al-Vahhāb, Basra'dan ayrılıp Bağdad'a, Kum'a, Hemedan'a, Isfahan'a gidip görüşlerini buralarda yaymaya çalıştı. Şam'a ve Kahire'ye de uğradı.

Daha sonra babasının bulunduğu Hureymile (Riyād'ın şimâlinde)'ye uğrayan İbn 'Abd al-Vahhāb, en meşhur eseri olan "*Kitāb al-Tavḥīd*"i burada yazdı. Hureymile halkının kendisine kötülük etmelerinden korkan taraftarları onu, doğduğu yer olan 'Uyayna'ya götürdüler. O, burada, bölgenin emîri 'Osmān b. Ḥamd b. Mu'ammar'in himâyesi altında kendi mezhebine dâvet işine devam etti. Bir müddet sonra bu emîri, Halîfe 'Ömer b. Hattâb'ın, 634'te Yemâme harbinde şehid düşen kardeşi Zeyd'in, Der'iye ile 'Uyayna arasındaki al-Cabila adlı köyde bulunan türbesini yıkmaya iknâ etti. Bu emîr, orada bulunan diğer şehitlerin türbelerini, halk tarafından tapıldığını iddia ettiği mağaraları ve bâzı ağaçları tahrip ettirdi.

'Uyayna'da kadılık yapan, fetvalar vermeye başlayan Muḥammed b. 'Abd al-Vahhāb'ın sert ve katı davranışları, çevrede korku ve kuşku uyandırdı. Bunun üzerine Necid'in güçlü kabîlelerinden Benî Halid kabîlesi emîri, kendisine mâlî yardımlarda bulunduğu Emîr Osman'ı onu himâyeden vaz geçmesi için tehdit etti. Emîr Osman da Muḥammed b. 'Abd al-Vahhāb'dan, bölgesinden ayrılmasını istedi. 'Uyayna'dan çıkıp Der'iye'ye gelen Muḥammed b. 'Abd al-Vahhāb, Emîr Muhammed b. Suûd ile anlaşıp onun himâyesine girdi.

1744 senesinde Muhammed b. Suûd'a kızını verip dâmâd edinerek veya bir rivâyete göre de Muhammed b. Suûd'un kız kardeşi ile evlenerek akrabalık bağı da kurdu. Bu anlaşmanın yapıldığı yıl, Vehhâbî devleti (Suûdî Emîrliği)'nin kuruluşu, yâni başlangıcı sayılabilir.

İbn 'Abd al-Vahhāb, Der'iye'de yalnız vaaz ve dersler vermekle kalmayıp, mezhebini müdâfaa eden risâleler de yazdı. Necid bölgesindeki emîrlere, din âlimlerine, Medine ileri gelenlerine hattâ Osmanlı Pâdişâhı Selim III.'e, yazılı dâvetlerde bulundu. Muhammed b. Suûd ile birlikte cihadlara girişti. 15 yıl zarfında Necid, Asîr ve Yemen'in iç tarafları Vehhâbî oldu.

Muhammed b. Suûd, 1766senesinde ölünce yerine geçen oğlu Abdülaziz daha heyecanlı bir Vehhâbî taraftarlığı yaptı ve yeni mezhebi kılıçla yaymaya çalıştı. Çarpışmalarda ele geçirilen ganimetlerin beşte birini kendisi alıp gerisini muharipler arasında bölüştürünce, mücâdeleler daha da çekicilik kazandı ve taraftarlar çoğaldı.

Suûdî Emîrliği'nin dinî lideri olarak emîrliğe tâbi yerlere kadılar tâyin eden Muḥammed b. 'Abd al-Vahhāb 1787'de veya 1792'de öldü. Vehhâbîler nüfuz bölgelerini genişletmek için giriştikleri faâliyetleri 1790-1813 arasında şiddetlendirdiler. Hükûmet merkezinden yâni İstanbul'dan uzak oluşları, muvaffakiyetlerini kolaylaştırıyordu. Öte yandan bu tarihlerde Osmanlı İmparatorluğu'nun başı da dertte idi. Sultan Selim III. yeniçerilere yeni bir düzen vermek isterken Fransızlar da Mısır'a ve Akkâ'ya saldırıya geçmişlerdi. Napoléon Bonaparte, Vehhâbîlerle işbirliğine bile girişmişti.

II. *Vehhâbîliğin prensipleri*: Bunlar kendilerinin inançta Selefiyeci, amelde Hanbelî ve muvahhidî olduklarını söylerler. Zamanımızın araştırıcıları ise, onları islâmda reformcular, modernistler veya yenilikçiler diye vasıflandırırlar. Muḥammed b. 'Abd al-Vahhāb'ın ortaya sürdüğü prensipler incelendiğinde, İbn Teymiye tarafından tâdil edilen Hanbelîliğin, Zâhirîliğin ve Hâricîliğin izleri görülür. Vehhâbîlere göre inançta bir mezhebe bağlılık yasaktır. İctihad kapısı kapanmamıştır. İcmâ'ı ve akla dayalı istihsan ve benzeri şeyleri reddeden Vehhâbîler, dinî mes'elelerin hallinde akla yer vermemek, islâmın kaynaklarını sâdece *Kur'ân*'ın ve sünnetin zâhirlerinde görmek, kendi inançlarında olmayan müslümanları kâfir saymak gibi anlayışları ile islâm dinine husûsî bir mâna ve mâhiyet vermişlerdir.

Vehhâbîliğin özünü, *tevḥid* yâni Allah'ın, zât, sıfat ve fiilleri bakımından birleşmesi teşkil eder. Muḥammed b. 'Abd al-Vahhāb "*Kaşf al-şubahāt*" adlı eserinde, *Mü'minûn* sûresinin 84-89; *Nisâ* sûresinin 116; *Yûnus* sûresinin 105-108. âyetlerini delil göstererek tevhid hakkında şöyle der: "*Tevḥid*, namazdan, oruçtan ve zekâttan daha üstün bir farzdır. Nasıl öteki farzları inkâr eden kâfir olursa *tevḥid*'i inkâr eden de kâfir olur. Allah'ın birliğine inanma, kalble, dille ve amelle olmalıdır. Bunlardan biri eksik olursa insan müslüman sayılmaz. İman söz ve ameldir, artar veya eksilir. Dil ile söyleyip, kalb ile tasdik yeterli değildir. O, dil ile söy-

lemek, kalb ile tasdik ve rükünleri ile amel ederek tamamlanır. "İbn ʿAbd al-Vahhāb'a göre Allah'ın emirleri ve Peygamber'in sünneti dışındaki her şey bid'attir. İmanla küfrü ayırd etmek demek olan amelî *tevhid*'i yerine getirmeyen kâfirdir. Bu gibilerin malları ve canları muvahhidlere (Vehhâbîlere) helâldir. 500 (1107) yılından sonra ölenler öteki dünyaya kâfir olarak gitmişlerdir. Vehhâbîliğe inananların ölülerinin bunlar yanına gömülmesi câiz değildir.

Burada, akıl, nakil ve amel konularında kendilerinin örnek aldıklarını söyledikleri Selefiye'nin, Ahmed b. Hanbel'in ve İbn Teymiye'nin görüşlerini karşılaştırmak, Vehhâbîlerin asıl prensiplerinin anlaşılması bakımından faydalı olacaktır.

1) *Akıl ve nakil:* Selefiyeciler "yerine göre akıl da nakil de delil olabilir" derler. Ahmed b. Hanbel "akıl zaiftir güvenilemez, asıl delil nakildir" der. İbn-i Teymiye "Akıl ile nakil birbirine karşı kullanılamaz. Nakil akla uygundur ve ondan kuvvetlidir" der. 2) *Müteşâbih âyetler:* Selefiyeciler "müteşâbih âyetler mânalandırılamazlar, tevakkuf edilir" derler. İbn Hanbel "müteşâbih âyetler lafzın zâhirine göre mânalandırılır" der. İbn Teymiye "müteşâbih âyetler mânalandırılır, fakat mânanın delâlet ettiği şeyin tatbikinde tevakkuf edilir" der. 3) *Amel imanda dahil midir?:* Selefiyecilerin bir kısmına göre, amel imânda dahil değildir, bâzılarına göre dahildir. İbn Hanbel'e göre "amel imânda dahildir", İbn Teymiye "amel imânda dahildir, ancak *tevhid*'in mânası mes'elesini gözönüne almak gerekir" der. İbn Teymiye'ye göre, *tevhid*, yalnız Allah'ın birliğine imân değildir; her türlü ibâdeti yalnız Allah'a yapmak ve her işi Allah için görmektir ve gerçek *tevhid* budur; böyle yapmayanlar müşriklikten kurtulamazlar.

Mûtezile, *tevhid*'i, Allah'ın zâtı ile sıfatının aynı olduğu şeklinde kabûl eder. Ahmed b. Hanbel "amel imânda dahildir" der ama, mes'eleyi *tevhid* mes'elesi değil imân mes'elesi olarak ele alır. İmâm Âzam Ebû Hanîfe "Allah birdir, bu birlik sayı bakımından değil, ortağı olmamak bakımındandır" der. *tevhid*'in gerçek mânasının kelime-i şahadet ve vahdaniyyet akidesi olduğunda ittifak vardır. Yâni *tevhid*'i, amelî tevhid diye açıklamaya kalkmak umûmî inanca aykırı düşmektedir. Nitekim mutasavvıflardan bâzılarının *tevhid*'i, *vahdet-i vücud* mânasında almaları da aynı şekilde aykırı bir görüştür.

Muḥammed b. ʿAbd al-Vahhāb, akıl ve nakil mes'eleleri ile meşgul olmaz. O, aklı tamamen bir kenara atar ve her üç yoldan ayrılır. Ona göre, akıl ile naklin birbirine uygunluğu bahis mevzuu olmadığından müteşâbih âyetler, taşıdığı mâna ile kabûl edilir. O, burada Ahmed b. Hanbel ile birleşir, Selefiye'den, İbn Teymiye'den ayrılır.

Yine İbn ʿAbd al-Vahhāb, amel imânda dahildir temelini esas alarak İbn Teymiye'nin *tevhid*'i, ibâdetlerin Allah'a yapılması olarak anlaması üzerinde ısrarla durur ve buna "*tevhid-i amelî*" adını verir. Bunlara bir de bid'atları ve husûsiyle tevessül'ü terk esâsını ekler. Bunlar kendisinin Selefiye ve İbn Hanbel'den nerelerde ayrıldığını gösterir. Ona göre, Peygamber devrinde olmayan her şey bid'attir ve sapıklıktır. İşte bu sebeplerden dolayı ayrı bir mezheb sayılması gereken Vehhâbîliğin başlıca husûsiyetleri şunlardır: 1) Akıl delil olamaz. 2) Müteşâbih âyetler delildir, zâhirleri ile anlamak gerekir ve hükmolunur. Bunları te'vil yoluyla açıklamak küfürdür. 3) Tevhid'den maksat, amelî *tevhid*'dir. Yalnız kelime-i şahadet yeterli değildir. İmân ile ameli birleştirmek ve yalnız Allah'a ibâdet etmek lâzımdır. Herhangi bir şeyi veya kişiyi velî, aracı ve mürşid kabûl etmek küfürdür. 4) Amel imânda dahildir; buna *tevhid-i amelî* veya *tevhid-i mâbûdiyet* denir. 5) *Kur'ân* kesin delildir. Kütüb-i sitte'de olan hadîsler dirâyeten ve rivâyeten sâbit olurlarsa delil olurlar. Şiânın, kelâmcıların, mutasavvıfların, ahlâkçıların ve tarîkatçilerin istinad ettikleri hadîsler mutlak sûrette uydurmadır, delil olamaz. *Kur'ân*'a ve hadîse dayanan icmâ' ve ictihad mûteberdir; bunların dışındakiler mûteber değildir. 6) Allah'ın sıfatları hakiki sıfatlardır. Zât'a ve sıfatlara dâir olan âyetler oldukları gibi kabûl edilirler. Bunlardan teşbih mânaları çıkarmak doğru değildir. Doğru olsaydı Peygamber bunu bildirirdi. 7) *Kur'ân*'ın ve Peygamber'in bildirdiklerinden başka, dine giren her şey bid'attir. Bu bid'atlerden ibâdetlere ve itikada girmiş olanlar küfür, ahlâka ve âdetlere girmiş olanlar sapıklıktır. Mezarlar üzerine kubbeler yapmak, onlara adak adamak küfürdür. Kabir ziyâreti sapıklıktır. 8) Tevessül küfürdür, Allah'tan başkasından, meleklerden Peygamber'den, ruhlardan, velîlerden yardım beklemek küfürdür. Peygamber'den şefaat umulamaz. 9) Ameldeki dört mezhep, ahkâm çıkarmada *Kur'ân*'a ve hadîslere dayanırlar ve bunlar kabûl edilir. Ancak itikadda mezhepler yasaktır. Bilhassa tarîkatlere, girmek bir mürşide bağlanmak küfürdür.

Vehhâbîler, bu temel prensiplerden başka aşağıdaki fer'î mes'elelerde de ehl-i sünnet görüşünden ayrılmışlardır: 1) Namazın cemaatle kılınması farzdır ve her müslüman beş vakit namazda câmie gelmek zorundadır. 2) Müslümanlığı amelî tevhid inancına göre yerine getirmeyenlere harb ilân edilir ve bu gibilerin kestikleri kurbanlar yenmez. 3) Zekât vergidir. Hükûmetin vergi almadığı kazançlardan da zekât alınmalıdır. 4) Sigara veya nargile içenlere, içki içenlere olduğu gibi kırk değnek vurulur.

Bunlar aynı zamanda evlenme ve boşanma, vasiyet ve mîrâs hükümlerinde ve ukubatta (Cezâ hukukunda) Ahmed b. Hanbel'in mezhebinden

ve İbn Teymiye'nin ictihatlarından ayrılmaktadırlar. 5) Vakıf müessesesi bâtıldır.

Dinî mes'elelerde akla hiç yer vermemek Vehhâbîlerin bâriz husûsiyetleridir. Halbuki bu anlayış *Kur'ân*'ın "düşünün, nazar edin" gibi emirlerine aykırıdır.

Eğer din akla değer vermiyorsa fikir ve vicdan hürriyeti yok demektir. Vehhâbîlere göre *Kur'ân* âyetlerinde derinleşmek câiz değildir.

III. *Vehhâbîlerin bid'at anlayışları*: Muḥammed b. ʿAbd al-Vahhāb, süslü mezarlar ve türbeler yapılmasına, bunların kubbelerle örtülmesine şiddetle karşıdır. Bu tür yerleri, hattâ bitişiğinde türbe bulunan mescidleri bile yıktıklarından Vehhâbîlere "mâbed yıkıcılar" bile denmiştir. Mekke'yi ele geçirdiklerinde, Peygamber'in kabri üzerindeki süsleri, maddî ve tarihî değeri olan şeyleri kaldırdılar. Peygamber'in karısı Hadice'nin türbesini, Peygamber'in ve Ebû Bekir'in doğdukları evlerin kubbelerini, Medine'nin meşhur Baḳîʿ mezarlığındaki ashâbın, Peygamber'in yakınlarının mezar kubbelerini yıkıp bunların taşları ile kale yaptılar. Mekke'de Kâ'be'den ve Makam-ı İbrâhim'den başka ne kadar kubbe ve ziyâret yeri varsa hepsini yıktılar. Kendilerine göre, mescide devam işi imâmlar vâsıtası ile murakabe edilir. Özürsüz olarak mescide gelmeyen, birincide imâm tarafından nasihat, ikincide şer'î hâkim tarafından ikaz, üçüncüde şâhitler huzurunda takbih edilir. Tütün, nargile, kahve gibi vücûda zararlı olan ve haram sayılan şeyleri kullananlara ve içki içenlere kırk değnek vurulur. Ancak daha sonra, kahve ve tütün gibi şeylere, hacıların, Bakîʿ mezarlığını ziyâretlerine ve Ca'ferî mezhebinde olanların hac etmelerine izin verilmiştir.

Ağaç ve taş gibi şeyleri mukaddes saymak, Allah'tan başkası için kurban kesmek, adak adamak, muska takmak, tesbih çekmek, tesbih duası okumak bid'attir. Zikir, sünnet ve nafile namazları yasaktır. Yine bunlara göre el öpmek, boyun kırmak bid'attir. Evliya kabri ziyâreti, falcıya inanmak, nazar boncuğu takmak, Allah'tan başkasının insan üzerinde te'sirini kabûl etmek küfürdür. Yağmur duasına çıkıp suya taş atmak günahtır. Peygamber'in hâtıralarını taziz, hırkası ve sakalını ziyâret şirktir. *Dalāʾil al-Ḫayrāt* adlı kitabı okumak yasaktır. Peygamber'e salavat getirilir, ama bunu bir ibâdet hâline sokmak, seyyidena, mevlâna dememek gerekir. Şîîlerin Kerbelâ toprağından yapılma "mühre" üzerine secdeye varmaları, Kâ'be yerine Meşhed'i ve Necef'i ziyâret etmeleri şirktir. Mehdî gelecek, Hızır sağdır, İlyas sağdır denmesi, bir tarîkate girilmesi, tarikatlerin şeyhe râbıta yapmaları şirktir. Üçlere, yedilere, kırklara inanmak, ölülerin diriler üzerinde tasarrufunu kabûl etmek, havaya, dehre, rüzgâra sövmek küfürdür.

Vehhâbîlere göre, tasavvuf, islâmî olmayan bir bid'attir. Tarîkat halkı sömürme yoludur. *Kur'ân*'ın bâtınî mânası olduğunu söylemek, onu inkâr etmek ve dinle oynamaktır. Bu itibarla islâm dinine eski dinlerin âdet ve âyinlerini sokan tarîkatlere, bâtınîlere, şîâya, tasavvufa şiddetle saldırırlar. Bu yüzden, bütün tarîkat şeyhleri ve tasavvuf erbâbını ülkelerinden çıkarmışlardır.

Rufâîlik, ateşe girme, şiş saplama gibi şeyler, tasarruf gücü iddiasını ifâde ettiği için şirktir. Ticânîler, her akşam Peygamber'le buluştuklarını ve Peygamber'den emir aldıklarını iddia ettikleri için küfre sapmışlardır. Kādirîler, Nakşibendîler de şirke sapmışlardır. Aşırı ehl-i beyt ve Ali sevgisi, Ali evlâdını mâsum saymak şirktir. Muḥammed b. ʿAbd al-Vahhāb, kendi şehri halkına *ensâr*, dışardan gelenlere *muhacirîn* derdi. Bu anlayış ve davranışlarından dolayı kardeşi Sulaymān b. ʿAbd al-Vahhāb bir reddiye yazarak onun akidelerini şiddetle tenkid etmiştir.

Muḥammed b. ʿAbd al-Vahhāb'ın kendisine uymayanlarla yaptığı mücâdelenin sebeplerinden biri, iyiliği emir saymak, kötülükten sakınmaktır (amr bi'l-maʿrūf nahy ʿani'l-munkar). Bunu yerine getirmek Vehhâbîlerce bir vazife olup, icrâsı için imâm veya emîr, me'murlar tâyin eder. Bunlar, halkı cemaatle namaz kılmaya zorlar, bilhassa sabah namazlarından sonra, namaz kılmaları farz olanların, listelerdeki adları okunarak yoklama yapılır. Devletten aylık alan bu me'murlar, içki içilmemesini, ipekli elbise giyilmemesini, çalgı çalınıp, dinlenmemesini, tütün içilmemesini te'mine çalışırlar. Bu vazifeler daha sonra, hükûmete devredilmiştir. Hâlen Suûdîler hükûmeti, kahve, nargile, sigara, alkolsüz bira içilmesine müsâade etmektedir.

IV. *Vehhâbîlerin ilk muvaffakıyetleri*: Muḥammed b. ʿAbd al-Vahhāb'ın, Basra, Bağdad, Kum, İsfahan, Hemedan, Şam ve Kahire seyahatlerinden Huraymile'de babasının yanına dönüşünden kısa bir müddet sonra epey taraftar kazandığı anlaşılıyor. Çünkü o daha 1733 senesinde, Mekke emîri Mes'ûd b. Said (ölm. 1752)'den Vehhâbîlerin Mekke'ye hacca gelebilmeleri için izin almak üzere, otuz kişilik bir hey'et yollamıştı. Bundan maksadı, Hicâz halkını kendi mezhebine dâvetti. Mekke emîri bunları Harameyn âlimleri ile dinî münâzaraya dâvet etti. Vehhâbîler müdâfaalarında âciz kaldılar, Mekke kadısı bunların küfrüne hükmetti, bâzısı hapse atıldı, bâzıları kaçtı. Hicâz'da Vehhâbîlere karşı derin bir nefret uyanması sebebiyle bunların para ile dahi hacc ziyâretleri reddedildi.

1790 senesinde Mekke şerîfi Gālib (şerîfliği 1788-1813) ile Vehhâbîler arasında silâhlı mücâdele başladı. Mekke şerîfi, Tâif kalesini tâmir ettirip, Mekke dağlarında burçlar yaptırdı. 1744'ten beri Vehhâbîlerle işbirliği yapan Muhammed b. Suûd (ölm. 1766)'un oğlu Abdülaziz b. Muhammed b. Suûd, oğlu Suûd'u büyük bir kuvvetle Irak'a

yolladı. Bu birlikler, 10 muharrem 1217 (13 mayıs 1802)'de Kerbelâ'da mâtem âyini yapmakta olan şîîleri basıp iki binden fazlasını telef ettiler; Hüseyin'in türbesindeki altın ve gümüş eşyayı iki yüz deveye yükleyip Der'iye'ye getirdiler.

Diğer taraftan Abdülaziz b. Suûd, uzun bir muhâsara, şiddetli çarpışmalar ve entrikalar netîcesinde Tâif şehrini ele geçirip (18 şubat 1803), halkını öldürterek, mallarını yağmalattı. Birçok dinî kitabı yaktırdığı gibi şehir ve etrafındaki mezarları, türbeleri yıktırdı. Peygamber'in amcasının oğlu Abdullah b. Abbas'ın muhteşem türbesi de yerle bir edildi.

Vehhâbî birlikleri 30 nisan 1803 günü Mekke'yi aldılar. Abdülaziz b. Suûd ihrâm giyerek şehre girdi. Ertesi gün halka yaptığı konuşmada: "Sizi islâmın doğru yoluna getirip şirkten kurtardığı için Allah'a şükrederim. Sizi içinde bulunduğunuz şirk ve sapıklık yolundan çıkıp yalnız Allah'a kulluk etmeye dâvet ederim. Sizden Allah'ı sevenlere dost ve Allah düşmanlarına düşman olmak üzere bana biat etmenizi isterim" dedi. Kendisine önce ʿAbd al-Muʾmin b. Masaid, müfti ve ileri gelenler, daha sonra bütün halk biat etti. O, Peygamber, Ebû Bekr, Ömer, Ali ve Fatıma'nın doğdukları evleri yıktırıp, dört gün kaldıktan sonra, burada adamlarından iki yüz kişiyi bırakarak Cidde'ye gitti. Bundan sonra Mekke şerîfi Gālib, Vehhâbî ordusunu bozguna uğrattığından Abdülaziz'in Necid'e kaçması üzerine, 25 günlük bir muhâsaradan sonra Mekke'yi geri aldı.

Vehhâbîlerin Kerbelâ'da iki bin ile beş bin arasındaki bir şîî topluluğunu kılıçtan geçirmeleri üzerine, öç almak isteyen ʿOşmān adında bir şîî, Der'iye'de itimadını kazandığı Abdülaziz'in hizmetine girerek, onu, namaz kıldırmakta iken sırtından bıçaklayıp öldürdü (4 teşrin II. 1803); kendisi de öldürüldü. Bağdad'daki Osmanlı vâlisi Ali Paşa'nın bu işi planlayıp ʿOşmān'ı vazifelendirdiği de söylenir. Eyüb Sabri Paşa (bk. *Tarih-i Vahhâbîyan*, s. 48) ise, Abdülaziz'in Vehhâbîlerce yolları kesilip soyulan bir bedevî tarafından öldürüldüğünü yazmaktadır.

Abdülaziz'den sonra yerine, oğlu Suûd geçti. Babasının meziyetlerine sâhip olmayan ve evhamı dolayısıyla Der'iye'ye yabancıların girmesini yasaklayan Suûd, Medine'yi kuşatarak ele geçirdi (haziran 1805). Halkını şu hususlara uymaya dâvet etti: 1- Allah'a, Vehhâbîlerin inançları ve kaideleri üzere itâat ve ibâdet etmek. 2- Muhammed'e Vehhâbî imâmının tâyin ve tavsiye ettiği şekilde riâyet etmek. 3- Medine içinde ve civârında mevcut türbe ve yapılı mezarları yıkıp, balık sırtı toprak yığılmış hâle getirmek. 4- Muḥammed b. ʿAbd al-Vahhāb'ı, Allah'tan ilhâm alarak mezhep kuran din müceddidi olarak tanımak. 5- Vehhâbî mezhebini kabûl etmek istemeyenleri, öldürmek dâhil, şiddetli takibata uğratmak. 6- Vehhâbîlere kale muhâfızlığının verilmesini kabûl etmek. 7- Dinî ve siyâsî her türlü emir ve yasaklara uymak.

1806 senesi kânun 1.'u başlarında Mekke'nin de yeniden Vehhâbîlerin eline geçtiğini, Şerîf Gālib'in Suûd'a biat etmesi üzerine yerinde bırakıldığını görüyoruz. Suûd kendi adamlarından Abdurrahman al-Yatamî'yi Mekke kadısı yaptı. Şam ahâlisini kılıçtan geçirdi. Vehhâbî emîrliği 1811 senesinde Haleb'den Hind Okyanusu'na, Basra Körfezi'nden Kızıldeniz'e kadar genişledi.

V. *Vehhâbîlere karşı Osmanlı Devleti'nin tutumu*: Vehhâbî hareketleri başlangıcında, durum ilk defa 1749'da Mekke Şerîfi Mes'ûd b. Said tarafından İstanbul'a bildirildiği zaman Osmanlı tahtında bulunan Mahmud I. (saltanatı 1730-1754) yeniçerilerle ve Patrona isyânının huzursuzlukları ile uğraşıyordu. İran şahı Nâdir Şah şark hudutlarını tehdid ederken garpta da Rusya ve Avusturya hücumlarını devam ettiriyorlardı. Osmanlıların garpta Rus harpleri, Suriye'de Cezzâr Ahmed Paşa, Mısır'da Kölemenler isyanları ile uğraştıkları Sultan Abdülhamid I. devrinde ise Vehhâbîlerin zorbalıkları karşısında Mekke ulemasından "Muḥammed b. ʿAbd al-Vahhāb'ın, zorla rafz ve ilhad dâiresinden çıkarılması ve eğer davasında direnirse öldürülmesi vâciptir" yolunda fetvalar alan Mekke şerîfinin bu durumdan İstanbul'u haberdar etmesi üzerine pâdişah Vehhâbîlerin tenkili için Cidde vâlisi Osman Paşa'ya ferman gönderdi (Eyüb Sabri, *Tarih-i Vahhâbîyan*, s. 35 v.d.); diğer taraftan Necid halkından bir kısmı da Bağdad vâlisi Süleyman Paşa'ya şikâyette bulunmuşlardı (*ayn. esr.*, göst. yer. ve 45-47).

Selim III. devrinde ise, Fransızlar da Mısır'a girmişlerdi. Tepedelenli Ali Paşa, Pazvand-oğlu, Belgrad Dayısı isyanları, Sırp ayaklanması ve Nizâm-ı Cedîd hareketleri, Harameyn'i işgal eden Vehhâbîlerle uğraşmaya imkân bırakmıyordu.

Vehhâbîler tahriplerini Harameyn mıntıkasına ve Tâif'e kadar genişletince, Osmanlılar işin vahametini anlamaya başladılar. 23 teşrin II. 1802'de İstanbul'un ileri gelen müderrislerinden Âdem Efendi (*Tarih-i Cevdet*, VII, 201), Edirne pâyesiyle Kudüs kadısı olarak Necid'e yollandı. Halkı kendisine biat ettiren, Mekke'de bütün çubuk, nargile, saz vesaireyi kırdıran ve eshab evlerini, mezarlarını, türbelerini yıktıran Suûd, Âdem Efendi'yi de birkaç adamıyla Mekke'ye getirtti. Kendisiyle orada görüştü. Sadrâzamın Suûd'a yazdığı mektuba ve aralarında geçen sert konuşmalara rağmen (6 mayıs 1803), Suûd'un Âdem Efendi'yi birtakım hediyelerle İstanbul'a geri göndermesi, herhangi bir anlaşmaya varılamadığını göstermektedir (Cevdet, *ayn. esr.*, VII, 210 v.dd.; VIII, 123).

Bunun üzerinedir ki Osmanlı hükûmeti Vehhâbîlerin ortadan kaldırılması işini Kavalalı Mehmed Ali Paşa (1769-1848)'ya havâle etti. Nitekim onun 1805'te tasdik edilen Mısır vâliliği, Bâbıâlî'ye vergi vermek ve Hicâz'ı Vehhâbîlerden temizlemek şartına bağlanmıştı.

Daha sonra Mahmud II., Harem ağalarından İsa Ağa'yı Mehmed Ali Paşa'ya Hicâz'a sefere çıkmasına dâir fermanla Mısır'a yolladı (1810). Mehmed Ali Paşa, oğlu Ahmed Tosun kumandasındaki bir Mısır ordusunu 1 mart 1811'de gemilerle Yenbû limanına doğru yola çıkardı ve bu ordu 2 kânun I. 1812'de Medine'ye girdi. Orada yakalanan Vehhâbî Baddāy b. Mazyān gönderildiği İstanbul'da idam edildi. 23 kânun II. 1813'te Mekke'nin, birkaç gün sonra da Tâif'in alınmasını müteâkip Mehmed Ali Paşa, Ka'be'nin anahtarlarını diğer emânetlerle birlikte öteki oğlu Kâmil İsmail Paşa ile İstanbul'a yolladı (2 mayıs 1813).

Sultan Mahmud, muvaffakıyetlerine mükâfaat olarak M. Ali Paşa'ya ve oğlu Ahmed Tosun Paşa'ya, kılıç, kaftan ve hil'atlar yolladı. Suûd 27 nisan 1814'te Der'iye'de ölünce yerine oğlu Abdullah geçmiş, diğer taraftan Ahmed Tosun Paşa'nın da bu sıralarda vefâtı üzerine Hicâz birlikleri kumandanlığına tâyin edilen kardeşi İbrahim Paşa beş ay kuşattığı Der'iye'yi almayı başarmıştı (eylül 1818). Yakalanan Abdullah b. Suûd Medine'ye getirilerek dört gün halka teşhir edildi ve sonra dört oğlu, hocası, ikinci kâtibi ve divancısı ile birlikte elleri bağlı olarak İskenderiye üzerinden İstanbul'a yollandı (*Tarih-i Vahhâbîyan*, s. 266 v.d.). Şeyhülislâm Mekkî-Zâde Mustafa Âsım Efendi'nin verdiği fetva üzerine Mahmud II.'un emriyle Abdullah'ın boynu, Saray Meydanı'nda vuruldu (17 kânun I. 1819), diğerleri de İstanbul'un çeşitli yerlerinde idam edildiler (*ayn. esr.*, s. 282 v.d.d.). Osmanlılarca "Hâricîler" (Başbakanlık Arşiv Umum Müdürlüğü, Hatt-ı Hümayun Defterleri nr. 3789, 3800, 3801), bâzan da Hâricîlerin bir kolu olan "İbâzîler" adıyla da tavsif olunan (Hatt-ı Hümayun Defterleri nr. 19569) Vehhâbîlere karşı islâm âleminde büyük akisler uyandıran bu başarılardan sonra mes'ele sona ermiş gibi göründüyse de bu defa Hicâz'da Mehmed Ali Paşa mes'elesi ortaya çıktı. Nitekim 1818'den sonra eski Vehhâbî bölgesi fiilen Mehmed Ali Paşa idâresine girmişti.

İdam olunan Abdullah'ın kardeşi Meşşerî' bir ara 1818'de Der'iye'yi ele geçirdi ise de, M.Ali Paşa 1819'da burayı geri aldı. Ancak Mısır ordusunun geri çekilmesi üzerine Abdullah'ın oğlu Terkî, merkez yaptığı (1822) Riyâd'a yerleşerek 1820-1834 arasında 2. Vehhâbî devleti adı ile anılacak ve 1891 senesine kadar sürecek olan bir devletin kurucusu olmuştur. 1830'da Ahsa'yı ele geçiren ve az sonra Bahreyn'i de kontrolü altına alan Terkî'nin 1834'te öldürülmesini müteâkip başa geçen kardeşinin torunu Meşşerî' b. Abdurrahman b. Meşşerî'nin kırk günlük hükümdarlıktan sonra Faysal b. Terkî tarafından öldürülmesini tâkiben Vehhâbîlerin başına aşağıdaki listede gösterilen şahıslar geçti.

1888 senesinden sonra Vehhâbî şeyhleri ve Mekke şerîfleri, Osmanlı idaresinden ayrılmak için İngiliz, Fransız ve İtalyanlarla anlaşmalar yapmaya başladıkları sıralarda Vehhâbîlerin başında bulunan Abdülaziz b. Abdurrahman b. Faysal b. Terkî 1902'den itibâren eski yerlere hâkim olmaya başlayınca, Osmanlı Devleti onun tamamen müstakil hâle gelmesini önlemek için, kendisine "Necid vâlisi ve kumandanı" unvânını vermek mecburiyetinde kaldı.

Mekke şerîfi Hüseyin'in İngiliz tahrikiyle Türkler aleyhine faâliyete geçtiği sıralarda İngilizlerle yaptığı 26. kânun I. 1916 tarihli andlaşma ile Abdülaziz b. Suûd, Necid, Ahsâ, Katîf, Cubeyl ve mülhakatının hükümdârı olarak tanındı (bk. Y. Hikmet Bayur, *Türk inkılâbı tarihi*, III. kısım 3, s. 120 v.d., 236-250).

Mondros mütârekesi (30 teşrin I. 1918) gereğince Osmanlı Devleti'nin Hicâz mıntıkasından çekilmesi üzerine Vehhâbîler, bir müddet sonra Mekke ve Tâif'i aldılar (1924). Hicâz kıralı ilân edilen Abdülaziz b. Abdurrahman b. Faysal b. Terkî, 1 kânun II. 1926'da da vaktiyle 1912'de "ihvan" adıyla kurmuş olduğu teşkilât vasıtasıyla Vehhâbîliğin canlandırılması ve siyâsî bakımdan kuvvetlendirilmesi faâliyetini artırmış bulunuyordu.

20 mayıs 1927 günü Abdülaziz b. Abdurrahman b. Suûd'un İngilizlerle yaptığı Cidde andlaşması kendisine tam bağımsızlık sağladı ve daha önce yapılan andlaşmanın ağır şartlarından kurtulmuş oldu. Kendisini islâm halîfesi ilân etmek istiyen Mekke Şerîfi Hüseyin'i 1930'da uzaklaştıran Abdülaziz 18 eylül 1932'de Hicâz ve Necid meliki unvânını alarak bugünkü Suûdî Arabistan devletinin başına geçti [bk. madd. ARABİSTAN, TARİH].

Bu arada Hicâz kırallığı ataşelerinden Hafız Vahba'nın 5 temmuz 1929 günü Londra'da "The Central Asian Society"de verdiği konferansta Türkler hakkındaki sözleri, kendilerinin, Osmanlılara karşı besledikleri duyguları çok iyi aksettirir. O, konuşmasında Birinci Cihan Harbi'nden önce Necid'in Osmanlı hâkimiyetinde görülmesine rağmen Necid halkının Osmanlı hilâfetini hiçbir zaman tanımadığını, Vehhâbîler için Türklerin gerçek islâm müdâfileri olarak kabûl ve tasavvur edilmediğini, zîrâ Türklerin islâm hukukunu bir tarafa bırakarak islâmiyetin esaslarını terk ettiklerini söylemiştir.

Bu sözler ve Vehhâbîlerin Osmanlılar hakkındaki düşünceleri bir arada mütâlaa edilince bu mezhebin, bir nevi Arap milliyetçiliği hareketi vasfında geliştiği söylenebilir.

VI. *Vehhâbîliğin diğer islâm memleketlerinde yayılması:* Akidelerinde İbn Teymiye [b. bk.] 'yi örnek alan Vehhâbîliğin, Osmanlı Türklerinde ilk

temsilcisi olarak Birgivî [b. bk.] görünmektedir. Birgivî, islâmî vakıf müessesesinin birçok kısımlarını inkâr, hocaların, imamların aylık kabûl etmelerini, red, akılcılara hücum eder, her bid'ati dalâlet sayar, İctihadı uygun görmez. Bundan dolayı Birgivî 'nin fikirleri Kanunî medreselerindeki bâzı tıp ve fen derslerinin bile bid'at sayılmasına sebep olmuş, medreseliler - tekkeliler kavgaları, Kadızâdeliler ile Sivâsî taraftarları arasındaki münakışalara da yol açmıştır.

Hindistan 'da da İbn Teymiye görüşüne uygun bir cereyan ortaya çıkmıştı. Hindli Şah Veli Allah (1703-1762) 'ın Selefiyun devrindeki islâm esaslarını diriltmek maksadı ile kurduğu mezhebe "yeni Vehhâbîlik" denir (L. Gardet, *Les Hommes de l'Islam*, s. 333-341).

Ayrıca Seyyid Ahmed Barelvî (1786-1831) tarafından başlatılan "mücahidîn" hareketiyle, bu mezhebin yayılmasına çalışılmıştır. Diğer taraftan Muḥammed b. Ali al-Sanusî (1791-1859) Şimâlî Afrika 'da, Muḥammed al-Şavkānî ise Yemen 'de (1758-1835) aynı yolda gayret sarf etmişlerdir. Irak 'ta Âlûsî âilesinden Şahāb al-Dîn Maḥmūd al-Ālūsî ile oğlu Nuᶜmān Ḫayr al-Dîn al-Ālūsî (ölm. 1924) Vehhâbîliği medh eden eserler yazdılar. Mısırlı Muḥammed ᶜAbduh (1849-1905) bilhassa aşağıdaki iki mevzuda Muḥammed b. ᶜAbd al-Vahhāb ile aynı fikirde idi: 1-Türbe, mezar ve evliyayı Allah 'a ortak kılanlarla ve islâm inancına girmiş bid'atlarla mücâdele etmek, 2- Zaif akıllıların kapadığı ictihad kapısını açmak. Tasavvufa cephe almakta da Vehhâbîlerle aynı görüşte olan Muḥammed ᶜAbduh 'ün onlardan ayrıldığı başlıca nokta, kendisinin ıslâhatçı hürriyetçi, Selefiyeci düşünce sistemi dışındakilerini kâfir saymamasıdır.

Cemâleddin Efgânî (1838-1897) 'nin bâzı düşüncelerinde ve muhafazakâr bir ıslahatçı oluşunda Vehhâbîlik te'sirleri görülebilirse de o, dinî müsamaha bakımından daha ziyâde M. ᶜAbduh 'e yakındır.

Vehhâbîliğin şeriatçi, mutaassıp ve mutaarrız olma vasıfları, Ḥasan al-Bannā tarafından 1928 'de gizlice kurulan "iḫvān al-muslimîn" teşkilâtında görülür. Buna göre, islâmiyet hem din hem devlettir, insanların yaptığı kanunlar geçersizdir, halîfenin mutlaka Kureyşli olması gerekmez, cihadın gayesi islâmî sistemi hâkim kılmakdır. Daha önce öğretmen okulunda hoca iken de "Men-i mahremat" cemiyetini kurmuş olan bu zat, *Kur'ân* 'ın anayasa olduğunu ilân ederek, bütün siyâsî parti ve cemiyetlere karşı harp ilân ediyor, islâmı desteklemeyen herkesi düşman sayıyor, erkeklerin altın yüzük takmalarını ve ipekli elbise giymelerini haram addediyordu. Mısır 'da mevcut siyâsî nizamı şiddetle tenkit ettiği bir konuşma esnâsında Kahire 'de öldürülen (2 şubat 1948) al-Bannā 'nın fikirleri, içlerinde Camal ᶜAbd al-Nāsir 'ın da bulunduğu genç subaylar arasında yayıldı ve Mısır kiralı Faruk, 1952 'de bunlar tarafından tahtından feragat ettirilerek memleket dışına sürüldü.

Bu cemiyet daha sonra, prensiplerine sadık kalmadığı iddiasıyla 1964 teşrin I. 'de devlet reisi olan ᶜAbd al-Nāsir 'a karşı bile başarısız bir suikast tertiplemiştir. Ayrıca Mısır 'ın tanınmış fikir adamlarından Seyyid Ḳuṭb da *Yoldaki işaretler* adlı kitab dolayısıyla idam edilmiştir (eylûl 1966).

VII. *Vehhâbîliğe karşı çıkanlar:* Bu yeni mezhebe karşı fikrî ve ilmî itirazlar, kelâmcı, felsefeci ve mistiklerden geldi. Bu sâhada ilk tepki, mezhebin kurucusunun kardeşi Sulayman b. ᶜAbd al-Vahhāb 'da görülür. O, kardeşinin düşüncelerinin dine ve Hanbelî mezhebine aykırı olduğunu söyleyerek, *"al-Ṣavāik al-Baḥiyya fi 'l-Raddi ᶜala 'l-Vahhābiya"* adını verdiği bir eser yazmıştır (bu eser 1928 'de Mısır 'da basılmıştır). Kubânî Ahmed Efendi 'nin *Faṣl al-Ḫiṭāb fi Rad Żalālat İbn ᶜAbd al-Vahhāb"* adlı kitabı da Vehhâbîliğe karşıdır (*Tarih-i Cevdet*, VII, 284 v.d.). Mekke 'de Şâfiî müftülüğü yapan Aḥmed b. Zaynī al-Daḥlan (ölm. 1886) da *"Fi durar al-saniyye fi 'l-Rad ᶜala 'l-vahhābiya"* adıyla bir reddiye kaleme almıştır. Bağdadlı Camil Şidḳī al-Zahavî 'nin yazdığı *"al-Facr al-Ṣādiḳ fi 'l-rad munkar al-tavassul va 'l-karamat va 'l-ḫavārik"* adlı, oldukça metodlu bir eser, 1323 (1907/1908) 'te Mısır 'da basılmıştır. Ayrıca Vehhâbîliğe karşı yazılmış şu eserler de zikredilebilir: Ḥasan b. Ḥasan Ḥazbek, *al-Maḳālāt al-vāfiyya fi 'l-rad ᶜala 'l-vahhābiyya* (Mısır, 1928), Ḥasan al-Şāṭibî al-Ḥanbalî 'nin *"al-nuḳūl al-Ṣar'iya fi 'l-red ᶜala 'l-Vahhābiya"* v.b.

Vehhâbî hükümdarlarının listesi:

1744-1766 Muhammed b. Suûd
1766-1803 Abdülaziz b. Muhammed b. Suûd (4 XI 1803 günü öldürüldü.)
1803-1814 Suûd b. Abdülaziz b. Muhammed (27 IV 1814 günü öldü).
1814-1818 Abdullah b. Suûd b. Abdülaziz (17 kânun I. 1819 günü İstanbul 'da öldürüldü).
1818-1819 Meşşeri' b. Suûd b. Abdülaziz (Ali Paşa tarafından yakalanıp Mısır 'a yollandı; yolda öldü.)
1820-1834 Terkî b. Abdullah b. Suûd b. Abdülaziz (1891 'e kadar süren 2. Vehhâbî devletini kurdu, Riyâd 'ı merkez yaptı).
1834-1834 Meşşeri' b. Abdurrahman b. Meşşeri' b. Suûd (40 günlük bir iktidardan sonra Faysal b. Terkî tarafından öldürüldü).
1834-1838 Faysal b. Terkî b. Abdullah b. Suûd.
1838-1841 Halid b. Suûd b. Abdülaziz.
1841-1843 Abdullah b. İbrahim (veya Süneyyan) Suûd b. Abdülaziz.
1843-1865 Faysal b. Terkî b. Abdullah b. Suûd (2. defa).

1865-1871 Abdullah b. Faysal b. Terkî b. Abdullah b. Suûd.
1871-1874 Suûd b. Faysal b. Terkî b. Abdullah.
1874-1884 Muhammed b. Suûd b. Faysal b. Terkî.
1884-1886 Muhammed Gazlan b. Mes'ud (fetret devrinde idareyi ele almıştır, şeceresi belli değil).
1886-1887 Abdurrahman b. Faysal b. Terkî b. Abdullah (fetret devri).
1887-1888 Abdullah b. Faysal b. Terkî b. Abdullah (fetret devri).
1888-1889 Abdurrahman b. Faysal b. Terkî (2. defa, fetret devri).
1891-1902 Muhammed b. Faysal.
1902-1953 Abdülaziz b. Abdurrahman b. Faysal b. Terkî (Suûdî Arabistan kırallığını kuran kimse. Osmanlılar ona Necid vâlisi ve kumandanı unvânını verdiler).
1953-1963 Suûd b. Abdülaziz b. Abdurrahman (idareyi zaman zaman kardeşi Faysal 'a bıraktı. 1969 'da Atina 'da öldü.
1963-1975 Faysal b. Abdülaziz b. Abdurrahman (25 mart 1975 günü, yeğeni Prens Faysal b. Mes'ud b. Abdülaziz b. Suûd tarafından hançerlenerek öldürüldü.).
1975 Halid b. Abdülaziz b. Abdurrahman (Doğumu 1903).

Bibliyografya: H. St. John Philby, *Arabia* (London, 1930); Ameen Rihani, *İbn Saoud of Arabia and his Land* (London, 1928); A. Musil, *Northern Nejd* (New York, 1928); S.B.Mills, *The Countries and Tribes of the Persian Gulf* (London, 1919); S.H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq* (Oxford, 1925); W.W. Hunter; *The Indian Musulmans* (London, 1871); *Calcutta Review*, L, LI (Kalküte, 1871); Ziyaul-Hasan Faruqi, *A note on the Wahhabîyan, Islâm and the Modern Age* (New Delhi, 1973), IV, 38-50; W. C. Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, 1957); R. W. v. Diffelen, *De leer der Wahhabieten* (Leyden, 1927); H.A.R. Gibb, *Modern trends in Islam* (Chicago, 1950); Masud Alam Nedvi, *Muhammed İbn-i Abdul-Wahhab* (Haydarabad, 1947); Louis Gardet, *Les Hommes de l'Islam* (Paris, 1977); Corances, *Historie des Wahabis* (Paris, 1810); G. F. Sadlier, *Account of a Journey from Katif on the Persian Gulf to Jambo on the Red Sea* (London, 1823), III, 471; Henri Massé, *l'Islam* (Paris, 1930), s. 208 v.d.; A. Vehbi Ecer, *Osmanlı Tarihinde Vahhabî hareketi*, İlâhiyat Fakültesi basılmamış Doktora tezi (1966); Neşet Çağatay ve İbrahim A. Çubukçu, *İslâm mezhepleri tarihi* (Ankara, 1976²); Muhammed Ebû Zehra, *İslâmda siyasî ve itikadî mezhepler tarihi* (trc. E. Ruhi Fığlalı ve Osman Keskioğlu), Ankara, 1970; Muhammed Ebû Zehra, *İslâmda Fıkhî mezhepler tarihi* (trc. Abdülkadir Şener), Ankara, 1969, IV; Yusuf Ziya Yürükan, *Vahhâbîlik, İlâhiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara, 1953), I, 51-67; R. Dozy, *Tarih-i İslâmiyet* (trc. A. Cevdet [Karlıdağ]), Kahire, 1908, II, 531-554; Henri Laoust, *Les Schismes dans l'Islâm* (Paris, 1965); Emin Said, *Siret el-imam el-Şeyh Muhammed b. Abdülvahhab* (Beyrut, 1384); Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet* (İstanbul, 1309), II, IV, VII, VIII, XII; Subhi, *Tarih* (İstanbul, 1198), I, II; Vâsıf, *Tarih*, 2. cild; Eyüb Sabri, *Tarih-i Vahhâbiyan* (İstanbul 1296); Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, III/III, 120 v.d., 236-350; Başbakanlık Arşivi, *Hatt-ı Hümâyun Defterleri*, nr. 3789, 3800, 3801, 19569; Mevlâna Muhammed Fadlurresul, *Vahhâbîliğin iç yüzü* (trc. A. Faruk Meyan), İstanbul, 1976; *İA*, mad., ARABİSTAN.

(NEŞET ÇAĞATAY.)

VEKÂLET (*Vikâlet* de denir). Vekâlet, tam selâhiyet mânasında bir akid (Aḳd) 'dir. Buna göre, âkidlerden birisi müvekkil, diğeri vekil olup, bunlardan birincisi, kendi hukûkî işlerini yürütmek için ikincisini vazifelendirir.

I. *Kur'ân* 'da vekâletten türetilen şekillere, Allah 'a teslim olmak, Allah 'a itimat etmek (*tevekkül*) mânasında yahut Allah 'ın Vekil olduğu düşüncesiyle birlikte rastlanmaktadır (Allah 'ın 99 vasfından biri, tefsirlere göre *Ḥafîẓ* mânasında bir isimdir; *Kur'ân*, XII, 66; IX, 51; LXXIII, 9; XXVIII, 28). Bu kelime buna göre daha ilmî bir ıstılâh olarak kullanılmamakta idi. Yine de *Kur'ân*, XXXII, 11 'de ölüm meleğinin Allah 'ın yetkili kıldığı biri olduğu şeklindeki hukûkî telâkkî, temelde bulunmaktadır. Ancak bu âyet *Kur'ân* 'da vekâlet mânasında telâkkî edilmez. Fakihler vekâleti *Kur'ân* 'ın XVIII, 18. âyetine dayandırmaktadırlar: Şimdi siz "içinizden birini, bu gümüş para ile şehre gönderin". Bu bir yetkilendirme idi ve binâenaleyh onlara göre, *Kur'ân* 'daki temellere dayanmıştır.

Onlara göre vekâlet tamamıyle *Kur'ân* 'îdir. Aynı şekilde IV. sûre 35. âyette şöyle zikredilir: "Sonra onun (kadının) âilesinden bir hakem ve onun (erkeğin) âilesinden bir hakem gönderiniz."

II. Tam yetki ve yetkilendirilen kişiler hakkında birçok hadîsler bulunmaktadır. Bunlardan ancak bir kaçı ele alınacaktır. Peygamber, Ḥakîm b. Ḥazām 'ı bir kurbanlık koyun satın almak için vazifelendirmiş (al-Saraḫsî, XIX, 2) ve ᶜAmr b. Umayya al-Damrî 'yi de, kendisinin Umm Ḥabîba ile olan nikâhı dolayısıyla vekil olarak tâyin etmişti. Buḫārî (*Vekâlet*, bâb 3) 'ye göre, çobanın ölmek üzere olan bir hayvanı kesmesi ve vekilin de bozulan işi düzeltmesi gerekir. Cezâ ile ilgili hususlardaki vekâlet hakkında da hadîsler bulunmaktadır. Böylece, Peygamber başkasına bir kadını recm etmek ve bir sarhoşu sopayla dövmek yetkisini de vermiştir (Buḫārî, *Vekâlet*, Bâb 13). Diğer bâzı hadîsler, üçüncü şahıs namına borçları talep eden, yetkilendirilmiş

şahıs (vekil) ile ilgili bilgi vermektedir (Buḫārī, *Vekâlet*, Bâb 4). Buradan, borçlunun, yetkilendirilen kimseye ödemede bulunmak sûretiyle müminler karşısında vazifesini yerine getirmiş olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Burada, temsilcinin faâliyeti dolayısıyle, temsil edilen ile üçüncü şahıs arasında ortaya çıkan hukûkî faâliyetlerin seyri içinde dışa dönük bir temsil bahis konusudur.

III. Nihâyet i c m ā ᶜ, vekâletin meşruiyetini (*Maşruᶜiyat al-Vakāla*) müeyyideye bağlamıştır. Müslümanlar, tasvib ve iyi kabûlle ilk zamanlardan bu güne kadar vekâlete îtina göstermişler ve kendi aralarında işlerini îfâda dâima bundan yararlanmışlardır. Zîrâ Vekâlet, insan için zarûrî bir ihtiyaçtır; çünkü insan, bâzan seyahatte iken veya hacca giderken, şahsen idâre edemediğinden veya kendinin yeter derecede imkânı olmadığından, yahut kuvvetli meşguliyeti, yahut da büyük serveti dolayısıyla kendi malını kullanamaz. Bunun üzerine vekâlet yolu ile yetkili bir şahıs tâyin edilir. Bu mevzuda karşılıklı yardımı *Kur'ân*, (V, 3) bilhassa teşvik edici olmuştur: "iyilik etmek husûsunda biri birinize yardım ediniz... Allah 'dan korkunuz". Bilhassa yüksek mevkilerdeki ve asîl kişiler, işlerini bizzat değil, yetkili kimseler eliyle gördürürler.

IV. Hukukçuların görüşlerine nazaran vekâlet, bir akid ve gerçekte rücuu kabil bir akiddir (*ᶜAḳd cāᵓiz*).

1- Vekâlet akdinin sağlamlığı (Ṣıḥḥa) için, aşağıdaki dört şart (*Arkān*) aranır.

a. Müvekkil.

b. Vekil. Her iki şahıs da, mal varlığında tasarrufa (*İṭlaḳ al-Taṣarruf*) ehil olmalıdırlar. Bunun için reşid olmayan küçükler (*Ṣabi*), akıl hastaları (*Macnūn*), köleler (*ᶜAbd* [b. bk.]) ile *Maḥcūr* [b. bk.] olanlar, ne müvekkil, ne de vekil olabilirler. Yâni akdin mûteber olması için, diğer akidlerde aranan şartlar, burada da cârîdir. Ancak diğer hallerde aranmadığı halde, nikâhta ve boşanmada yalnız kanûnen tarafsızlığı kabûl edilen bir şahsın (*ᶜĀdil*) vekil olabileceği teferruat kabilinden burada zikredilebilir. O halde bir kadın, kendi nikâhı için dürüstlüğünden şüphe edilen bir erkeği vekil tâyin ederse, bu evlilik bâtıldır. Mâlikî mezhebine göre bir müslüman ile bir zımmî karşılıklı olarak vekil olamazlar; Fakat Buḫārī 'deki hadîs (*Vekâlet*, Bâb 2), bu kadar katı değildir.

c. Vekâlet konusu olan şey (*Muvaḳḳal fihi*), müvekkilin, muayyen, kanûnî ve vekâlete elverişli mülkü olmalıdır. İstikbalde ortaya çıkacak şartlara bağlı bir vekâlet bâtıldır. Bu sebeple bir müvekkil, daha sonraki bir tarihte evleneceği bir kadını boşamak, yahut istikbâlde sâhip olacağı bir köleyi satmak için vekil tâyin edemez. Su, odun ve av gibi mübah olan şeyleri elde etmede vekâletin mümkün olup olmadığı mes'elesi ile ilgili görüşler biribirinden farklıdır.

Umûmî olarak, denilebilir ki, bizzat yapılabilir bütün muâmeleler için bir vekil tâyin edilebilir. Bu durumda her türlü mukâvelelerde, evlenmede, boşanmada, dâvada, diyetin ödenmesi v.s. de selâhiyet verilebilir. Fakat Ebû Hanîfe 'nin görüşüne göre, dâva vekili, ancak hasmın rızâsı ile tâyin edilebilir; ancak Ebû Hanîfe 'nin halefleri, bunu zarûrî kabûl etmemişlerdir. Bütün mezheplerin ittifakla kabûl ettiği görüşlere göre, yemin dâva vekiline devredilemez. al-Saraḫsî (XIX, 190), en çok vuku bulan hâdiselerin bir listesini vermektedir.

Allah 'a karşı yapılması gereken vecîbeler ve ibâdetlere âit emirler hilâfına işler hakkında, tabiatıyle yetki verilemez. Zîrâ bunlar tamamıyle şahsî nev'iden vecîbelerdir. Ancak hac ve zekât (*Tafriḳat* [yahut *Adaᵓ*] *al-Zakāt*) 'ın dağıtılması müstesnâdır. Meşruîyetin unsurları sebebiyle cinâyet ve hırsızlık v.s. gibi suçlar için de vekâlet verilemez.

d. Şekil (*Ṣīġa*), icap ve kabûl (*İcab va Ḳabūl*) ile gerçekleşir. Her iki taraf, bu hukûkî muâmeleye müteveccih irâdeye sâhip olmalı ve bunun için razı olduklarını beyan etmelidirler. Bu, îcâb ve kabûl yoluyla olur. Kabûl, susmakla veya müvekkilinin muvâfakatinin anlaşıldığı bir davranışla da olabilir. Vekâlet tamamiyle rızâya bağlı bir akiddir.

2. Vekâlet, ya m u a y y e n veya umûmî olabilir. Vekâlette Vekil, ya sâdece husûsî bir muâmeleyi yahut müvekkilinin bütün işlerini kendi görüşüne göre yapar. Birinci vekil, *Vakīl muᶜayyan*, ikincisi ise *Vakil muṭlaḳ* olarak adlandırılır. Şâfiîler umûmî vekâleti reddederler, zirâ onlar, işlerin nev'ine göre vekâletin muayyen olması îcâb ettiğini ileri sürerler.

3. İşin yürütülmesi aslında ü c r e t s i z d i r: ancak mukâveleye göre, bir tazminat verileceği tesbit edilebilir. Vekil, her halde, her türlü zararını ve vekâlet sebebiyle yaptığı masrafları talep edebilir. Bu durum vekâletin bozulmasına bir sebep teşkil etmez. Hukukçular arasında, vekâletin nerede ve ne zaman hizmet akdine (*İcāra*) intikal edeceği husûsunda fikir ayrılıkları vardır.

4. T a z m i n a t (*Żamān*) 'a gelince, vekilin itimat edilen bir şahıs olduğu noktasından hareket edilmelidir. Bu şahsın, sâdece kayıp, telef ve vekâlete esas olan şeyin îâde edilmesi husûsunda yeminle kuvvetledirilen beyânı, ispâta hâcet olmaksızın geçerlidir. Onun, malı vekil olarak, bir başkasına îâde ettiği yolundaki iddiası sâdece delil ile kabûl edilebilir.

Bunun dışında vekil, kendisine verilen tâlimâta uymaya mecburdur ve muâmelenin seyri sırasında işlenen her hatâdan mes'ûldür. Yâni o, *a. Tafrīṭ* hâlinde *culpa in omittendo* (dikkatli olmamaktan doğan kusur), yâni herhangi bir işi normalden daha az yapması hâlinde mes'uldür; ve *b. Taᶜaddī* hâlinde, yâni mezun olduğundan fazla yaparsa, yâni yetkilerini aşarsa, mes'ûl olur.

5. S o n a e r m e s i: Vekâlet bir *ᶜAḳd cāᵓiz* (dönülmesi kabil olan) olduğu için, her iki taraf da mukâveleyi istediği zaman feshedebilir. Bu akit diğer akitler gibi, ölüm, akıl hastalığı veya iki âkid taraftan birinin hukûken ehliyetsiz olması hâlinde de sona erebilir. Çünkü vekil, vedîa [b. bk.] 'yı alan gibi emin bir kimse olarak kabûl edilir.

V. Vekâletin, daha sonraki gelişmeleri husûsunda burada fazla bilgi verilemeyecektir. *Code Civil Ottoman* (= Osmanlı medenî hukuku), madde 1449-1530, umûmiyetle Hanefîlerin görüşlerini ihtivâ etmektedir. *Ḳavānīn al-Mişrīya* 'de vekâlet 517-531 maddelerde ve *Şarḥ al-Ḳānūn* (s. 292-300) 'da da ele alınmıştır.

B i b l i y o g r a f y a: Wensinck, *Hand book of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1927), s. 13; İbn al-Aṣīr, *Nihāya* (Kahire, 1322), IV, 242; al-Saraḫsî, *Kitāb al-Mabsūṭ*, XIX, 1 v.dd.; Aḥmed Abu'l-Fatḥ, *Muᶜāmalāt* (Kahire, 1330), II, 567; v. Tornauw, *Musl. Recht*, s. 130.—Fıkh eserleri dışında bk. Sachau, *Muh. Recht* (Berlin, 1897), s. 421 v.dd.; van den Berg, *Principes du droit Musulman* (Cezayir, 1896), s. 103 v.dd.; Ḫalîl, *Muḫtaṣar o sommario del diritto malechita* (Trc. Dav. Santillana), Milano, 1919, s. 381 v.dd.; R. Grasshoff, *Die allgemeinen Lehren, des obligationenrechts* (Göttingen, 1895), s. 82 v.dd., 132 v.dd.; Querry, *Droit Musulman* (Paris, 1871), I, 557 v.dd.; J. Köhler, *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* (1886), VI, 254-258; Dimitroff, *Asch-Schaibānī*, *M S O S*, As, 1908, s. 114-121, 188-194; Young, *Corps de droit Ottoman* (Oxford, 1906), VI, 375 v.dd.

(Otto Spies.)

VEKĀYİNÜVİS veya daha sonraki şekliyle VAK'A-NÜVİS, O s m a n l ı m e r k e z t e ş k i l â t ı n d a v a z i f e l i d e v l e t t a r i h ç i s i n e v e r i l e n u n v a n. Vekâyi'nüvîsler, kendilerinden önce yazılanları tedvîne ve hizmette bulundukları zamanın hâdiselerini tahrîre me'mur edilerek Osmanlı târihinin telifine çalışmışlardır. Vekâyi 'nüvîslik müessesesinin XVIII. asrın başlarında teşekkül ettiği anlaşılmaktadır.

İştikak itibâriyle, Arapça *vaḳᶜa* ile aynı kökten gelen ve aynı mânadaki *vāḳiᶜa* veya *vaḳīᶜa* 'nın cem'i olan *vaḳāᵓiᶜ* (Türkçe 'de: *vekāyi'*) ile Farsça *nuvîs* (yazan, yazıcı) partisipinden terekküb eden bu birleşik sıfatın (Mehmed Hafîd Efendi, [ölm. 1226= 1811], Arapça ve Farsça cüzlerden teşekkülü sebebiyle terkîbin Osmanlı sâhasında vücud bulduğunun âşikâr ve "vakᶜa-nüvîs" 'in "vekāyiᶜ-nüvîs" den galat olduğunu belirtir; bk. *al-Durar al-muntaḫabāt al-manṣūra fī işlāḥ al-galaṭāt al-maşhūra*, İstanbul, 1221, s. 508), hangi devrede zuhûr ettiği bilinmiyorsa da, XVII. asrın ilk yarısında kullanıldığına dâir belirtiler vardır: Edebî vasfı ağır basan bir çeşit resmî tarihçilik sayabileceğimiz Ş e h n â m e c i l i k 'in son mümessillerinden İbrahim Mülhimî, Murad IV. nâmına yazdığı *Şehinşâh-nâme* (Topkapı Sarayı-Revan Köşkü Kütüp., nr. 1418, 10ᵃ, 160ᵇ) 'sinde kendisi için "*veḳāyiᶜnüvîs*" sıfatını kullandığı gibi, yine aynı devrin meşhur münşîsi Nergisî Mehmed Efendi [bk. mad. NERGİSÎ] 'nin, 1635 Revan seferine, harekâtı tasvir etmek üzere "veḳāyi'nüvîs" sıfatıyle katıldığı, eserini 1702 'de yazmağa başlayan Uşşâkî-zâde İbrahim Hasib [bk. mad. UŞŞÂKÎ-ZÂDE] tarafından kayd edilmiştir (*Zeyl-i Şaḳā'ik*, faksimile nşr., Wiesbaden, 1965, s. 22 ve ondan naklen Şeyhî Mehmed, *Vaḳāyiᶜ al-fużalāᵓ*, Süleymaniye-Hamidiye Kütüp., nr. 939, 12ᵃ).

Vekâyi 'nüvisliğin menşe 'i hakkında değişik görüşler ortaya atılmıştır. Bunlardan en çok benimseneni, bu müessesenin, Kanunî devrinden îtibâren devamlı bir devlet hizmeti hâlinde gelen Şehnâmeciliğin değişik şekildeki bir devâmı olduğudur (Karslı-zâde Mehmed Cemâleddin, *Âyine-i zürefâ*, nşr. Ahmed Cevdet: *Osmanlı tarih ve müverrihleri*, İstanbul, 1314, s. 40 ve ondan naklen Ahmed Lütfi, *Tarih*, İstanbul, 1290, I, 4; *E I* mad. WAKᶜA NUWĪS). Ancak, resmî vasfıyle birbirine çok benzeyen bu iki müessesenin gaye, vâsıta ve mahsûllerinin ana karakterleri bakımından bâriz farklarla ayrıldığına da dikkat edilmelidir.

Vekâyi 'nüvisliğin, Bayezid II. 'in, Bitlisli İdris ve Kemâl Paşa-zâde'yi Osmanlı tarihi te'lifine me'mur etmesi gibi, pâdişahların tarih yazdırmak an'anesinden doğduğu görüşü de hayli tarafdar bulmuş (P. Wittek, bu kanâatı tevsik edecek delillere sâhip olmadığımızı belirtmiştir: *M O G*, I/4, 243), hattâ *Vekāyi 'nâme* 'sini, Has-oda hizmetinde iken Mehmed IV. 'in şifâhî emrine binâen yazmağa başladığını îfâde eden Nişancı Abdurrahman Paşa (*Vekāyi'-nâme*, Topkapı Sarayı-Koğuşlar Kütüp., nr. 915, var. 2ᵃ; müellif hakkında bk. *K T İ A*, mad. ABDİ PAŞA), ilk vak 'anüvîs îtibâr edilmiştir (J. v. Hammer, *G O R*, VIII, 591; Cemâleddin, *ayn. esr.*, s. 51; Lütfî, *ayn. esr.*, s. 5; M. Süreyya, *S O*, III, 398; *T O E M*, I, 53). Ancak, muayyen bir maksad veya hassa hizmeti için vekâyii zabt etmekle, Dîvân-ı Humâyûn 'a bağlı devamlı bir devlet hizmeti olan vekâyinüvisliği biribirinden ayırmak lâzımdır (Wittek, *M O G*, göst. yer.). Bununla berâber, birincileri "*vak 'anüvîs*", ikincileri "*vekāyinüvîs*" diye adlandırmak sûretiyle tefrik etmek (Hammer, *Subhî Tarihi* [İstanbul, 1198, 90ᵇ] 'nde, 1736 'da sulh müzâkereleri için gelen İran elçisi mektubcusu veya sır-kâtibinin "vak'anüvîs" olarak zikr edilmiş olmasından hareketle bu kanâata varmıştır: *G O R*, VII, 465 ve ondan naklen Fr. Babinger, *G O W*, s. 243, n. 1. Ancak, yukarıda zikr edilen Nergisî misâlinde görüldüğü gibi, birinci gruba dâhil olup, 1747'de Nâdir Şâh 'a elçilikle gönderilen hey'ete mektubcu olarak katılan Rahmî 'nin de sıfatı, vak' anüvîs değil, "vekāyi-

nüvîs" şeklinde tesbit edilmiştir; bk. Rahmî, *Sefâretnâme*, İstanbul Üniv. Kütüp., TY nr. 369, var. 2b) de, beyhûde bir gayretkeşlik eseri olmaktadır (L. V. Thomas, *A Study of Naima*, nşr. N. Itzkowitz, Nev-York, 1972, s. 36). Başlangıçta, gerek vesikalar gerek te'lif eserlerde devlet tarihçileri için kullanılan *"vekāyi'nüvîs"* sıfatının, ancak geçen asrın ilk yarısında yerini *"vak'anüvîs"*e bıraktığı (Bu değişme devresine tekaddüm eden zamana âit olup 1217=1802 tarihini taşıyan bir telhis müsveddesinde, önce *"vak'a"* yazılmışken, sonra üzeri çizilerek *"vekāyi'nüvîs"* şeklinde düzeltilmiştir; bk. Başbakanlık Arşivi, Hatt-ı Humâyun tasnîfi [= *HH*], nr. 5094) ve hizmetin son mümessilleri için münhasıran *"vak'anüvîs"* sıfatının kullanıldığı görülmektedir.

Naîmâ Mustafa Efendi [b. bk.] 'nin ilk vekāyi'nüvis olduğuna dâir yaygın kanâat, tahrir ve tedvînine me'mur edildiği Şârihü 'l-Menâr-zâde Ahmed Efendi müsveddesine ikmâlen birkaç cüz yazıp takdim ettikde, kendisine, sadrâzam Amca-zâde Hüseyin Paşa tarafından, 1 kese akça atıyye ile İstanbul gümrüğü mukataasından gündelik 120 akça maaş tahsis olunup berâtının Edirne 'den İstanbul 'a gönderildiğine dâir, vekāyi' nüvislikte haleflerinden Râşid 'in kaydında (17 rebîulevvel 1114=11 ağustos, 1702; Râşid Mehmed, *Tarih*, İstanbul, 1281, II, 533; V, 451; krş. Şehrî-zâde Saîd, *Nev-peydâ*, Üniv. Kütüp., nr. TY 3291, 21a.) Naîmâ 'dan *"Vekāyi nüvis"* sıfatıyla bahsedilmesi ile de teeyyüd etmektedir. Vekāyi' nüvislik müessesesi, Râşid 'den îtibâren devamlılık vasfı kazanmış; İbrahim Müteferrika matbaasının kuruluşundan sonra da, vekāyinüvislerin, kendilerinden önce yazılanlardan iltikat ve te'lif sûretiyle vücûda getirdikleri ile, kendi hizmet zamanlarına âit zabt ve tedvin ettikleri vekāyi' nâmelerinin sırasıyle basılması düşüncesi doğmuştur.

Vekāyi'nüvislik, ilim telâkkîsi ve tekniği itibârıyle, şüphesiz, daha önce teşekkül ve tekâmül edip, muayyen kalıplara bağlı nümûnelerini vermiş olan islâmî tarih yazıcılığı an'anesine bağlıdır ve tabiatiyle de iki farklı (ilmî ve edebî) tarihçiliğin [bk. mad. TARİH.] te'sirinde kalmıştır. Müessese, Dîvân-ı Hümâyun kalemleri arasında teşekkül ettiğine göre, daha çok inşâ ve şiir san'atında mâhir ve umûmiyetle *"hâcegân"* lık rütbesine ulaşmış olan kâtibler arasından seçilen vekāyi' nüvislerin, edebî vasıflarının ağır bastığı muhakkaktır. Bununla berâber, sayıları daha az, fakat eserleri ve şahsiyetleriyle daha çok itibâr görmüş ilmîye mensûbu vekāyi 'nüvislerin, edebî kudretleri yanında ilmî tarihçilik anlayışına da sâhib bulundukları ileri sürülebilir.

Vekāyinüvislerde hangi vasıfların arandığı, onların tâyini ile ilgili vesîkalardan çıkartılabilmektedir: Anadolu Muhâsebecisi bulunan Ahmed Vâsıf, "hüner ü ma'rifet", "reviyyet (etraflıca düşünme) ü dirâyet (kavrayış)" sermâyesine sâhib olduğu için ikinci defa vekayi'nüvisliğe getirilmiştir (13 zilkada 1207 tarihli buyruldu: Ahmed Vâsıf, *Mehâsinü 'l-âsâr ve hakāikü 'l-ahbâr*, nâşir M. İlgürel 'in girişi, s. XXXI, nr. 57). Âmedî odası halîfesi Mehmed Pertev de aynı sıfatlara sâhib olma yanında, "erbâb-ı maârifden" gece ve gündüz "tahrîrât ve neşr-i ulûmla meşgul" bulunması sebebiyle vekāyinüvis tâyin olunmuştur (1 muharrem 1221 tarihli buyruldu: Başbakanlık Arşivi, Cevdet tas., Maârif [= *CM*], nr. 975). Ömer Âmir 'in hizmete tâyininde de aynı klişe tekrarlanmıştır (19 şâban 1222 tarihli ruûs kaydı: Başbakanlık Arşivi, Kepeci tas., ruûs nr. 75/261, s. 244). Birbiri ardınca üç ilmîye mensûbunun (Âsım, Şânî-zâde ve Esad Efendiler) deruhde ettiği vekāyinüvislik, sonuncusunun vefâtiyle boşalınca, sadrâzam, hizmetin ulemâya bağlı olmayıp çok defa "kalemîye" erbâbına verile-geldiği mütâlaası ile "hüner ü bidâası (ilmî sermâyesi)" cihetiyle liyâkatı bilinen Âmedî halîfesi Mehmed Recâî Efendi 'ye tevcîhini arz etmiştir (5 safer 1264 tarihli Mâbeyn'e gönderilen sadâret tezkiresi ve 6 safer tarihli irâde: Başbakanlık Arşivi, İrâde tas., Dâhiliye [= *İD*], nr. 8569). Şânî-zâde 'nin, bektâşîlik töhmetiyle azli bahis mevzuu olunca, sadrâzamın münâsib bir vak'anüvis tesbiti husûsundaki çalışmaları da dikkat çekicidir: Önce, hâcegândan kimin bu hizmete lâyık olduğu Bâbıâli 'de müzâkere edilmiş; hüneri ve güzel yazmaya istîdâdı olan sâbık Tezkire-i sânî "vesveselice" olduğu, bilgisi ve haysiyetiyle teklife şâyan olan Şıkk-ı sâlis defterdârı ise, iyi yazmaktaki hüneri bilinmediği gibi ihtiyarlığı dolayısıyle de hizmete münâsib görülmemiş; bu sebeble ilmîye mensublarından münâsib birini bildirmesi şeyhülislâmdan istenmiş; onun gönderdiği listedekilerden Haremeyn müftüsünün, akıl, ilim ve insâfı itibâriyle tercîhe şâyan olduğu pâdişâha arz edilmiştir. Bu telhis üzerine Mahmud II., "esrâr-ı devletden bir me'mûriyet" olmakla *"vak'anüvis"* tâyin edilenlerin, hüner ve mârifetten başka dindârlık ve iyilik (*"salâh-ı hâl"*) vasıflarını da hâiz olması gerektiğini belirtip, şeyhülislâmın listesindekiler hakkında tereddüdlerini açıkladıktan sonra, mes'elenin bir iyice tahkîkini emr ve esas olanı şöyle ifâde etmiştir: "Bu me'mûriyet bir tarîka mahsûs olmayıp, kangı tarîkdan olursa olsun, merâm ehil ve erbâb olmasıdır" (=*HH*, nr. 31485). Bu araştırmalar sonunda hizmete lâyık olarak, gerçekten âlim bir tarihçi, Sahhaflar Şeyhi-zâde Mehmed Esad Efendi [bk. mad. ES'AD EFENDİ] bulunmuştur.

Vekāyinüvislerde aranan vasıflar hakkında tâyin mercîlerinin yukarıda zikr edilen görüşlerine mukabil, bir vekāyi 'nüvis, Nûri Halil Bey, 1210 (Kânun I. 1795 sonları) 'da sadârete, müessesenin tanzîmi için sunduğu, takrirde (Nûri, *Tarih*, Topkapı Sarayı - Emânet Hazinesi Kütüp., nr. 1394, 73b v.d.; Süleymaniye-Âşir Ef. Kütüp., nr. 239, 114b v.d., ve *HH*, nr. 48063) daha önceki devrede bu hizmete: müstakim, tecrübeli, ketum ve hakikatli ("sadâkatkâr") olanların seçildiğini kaydeder.

Hizmette bulundukları zamanın vak 'alarını tesbit ve tahrir aslî vazifesi yanında, vekāyinüvislere, seleflerinin eksik bıraktıkları devrin tarihini yazmak vazifesi de yüklenmiştir (aş. bk. "Başlıca vekāyinüvisler ve te'lifleri"). Bu hususdaki ısrar ve îtinâ, vekāyiin kesintisiz bir şekilde kaleme alınmasını te'min etmiştir. Gerçekten azil veya ölüm hâlinde, öncekilerin tuttuğu notlar ve kendilerine verilmiş olan vesîkalar, yeni me'mura devr ve teslim edilerek, vekāyiin bırakıldığı yerden tahriri emir ve tenbih olunmuştur. Meselâ, 1221 başında (mart 1806) hizmete getirilen Pertev 'in, selefinin eksiğini ikmâle hangi tarihten başlaması gerektiğini tâyin için, aynı sene şa'bânında (teşrin II. 1806) vefât eden Vâsıf 'ın evrâkı birçok defa gözden geçirilmiş, en son yazdıklarının 1219 vekāyiinin neresinden kesildiğinin tesbitine çalışılmış ve bulunan evrak, Pertev 'e verilmek üzere, mühürlü olarak pâdişâha sunulmuştur (İlgürel, *ayn. esr.*, s. 401 v.d., ek II). Kezâ, Şânî-zâde, 1235 saferinde (kânun I. 1819) vekāyinüvisliğe getirilince, Mütercim Âsım 'ın 1224 'e kadarki vekāyii yazdığını duyduğunu, geriye kalan on senelik devrenin yazılıp yazılmadığını bilmediğini, Bâbıâli 'den selefine verilmesi gereken havâdis ve vesîka sûretleri hakkında da mâlûmâtı bulunmadığını belirtip, yazacağı eserin eksik veya mükerrer olmaması için Âsım 'ın evrâkının kendisine teslîmini sadrâzamdan ricâ etmiştir (*HH*, nr. 52514). Nitekim selefi devrine âit vekāyii yazmaktan veya temize çekmekten kendi hizmet devresinin vak'alarını tertib ve tedvîne imkân bulamayan Şânî-zâde, 1237-1241 vekāyiine âit notlarını, halefi Es'ad Efendi 'ye devr etmiştir (Cevdet Paşa, *Tarih*, 1309, I, 12; XI, 29—30; ayn. mll., *Tezâkir*, I, 3). Es'ad Efendi 'nin temize çekmeğe muvaffak olamadığı 1242-1246 devresine âit müsveddeleri ise, Cevdet Paşa tarafından toplanmış, seleflerinden intikal eden diğer müsveddeler ve vesîka sûretleriyle birlikte, vak'anüvislikte halefi olup, 1241 'den sonraki devrenin tarihini yazmağa me'mur Ahmed Lütfi Efendi 'ye gönderilmiştir.

Vekāyinüvislerin hizmette bulundukları devrenin vekāyiini zabt ve tahrir ederken gereken malzemeyi nereden aldıklarına dâir Nûrî 'nin 1210 tarihli takriri ve ona binâen sâdır olup ilgili kalemlere gönderilen buyrulduda (yk. bk.) dikkate şâyan bilgiler bulunmaktadır: Tarihe kaydı uygun olan maddeler, muâmelesi tamamlandıktan sonra, Sadâret mektubçusu, Beylikçi ve Âmedci taraflarından, Reîsülküttâb 'ın izni alınarak vekāyinüvîse haber verilir; devlet me'murlarının tâyin ve azillerine âit hususlar Tahvil ve Ruûs kalemlerinden, merâsimlerle ilgili olanlar ise, Teşrifât kaleminden "ilmühaber sûretleri" ile bildirilirdi. Vekāyinüvislik, devletin mûtenâ bir hizmeti olduğundan, bu hizmete me'mur olanlar, hâdiseleri tahkîk ederler, vekāyii sıhhatle yazmaları için kendilerinden hiçbir şey esirgenmez, hattâ "vükelâ" bâzı gizli hususları dahi onlara haber verirlerdi. Ancak daha sonra (muhtemelen XVIII. asrın ikinci yarısında), emniyetsizlik gösterilip kendilerine devlet sırları açıklanmadığı hattâ, hâdiselerin sebep ve netîcelerinin tahkîki, lâyıkıyle değerlendirilmesi istenmediği (meselâ hâdiselerin sebeb ve inceliklerinin zikrinden kaçınıldığı hattâ bu hususda kendisine tenbîhatda bulunulduğuna dâir vekāyinüvis Mehmed Hâkim 'in ifâdeleri için bk. Hâkim, *Tarih*, Topkapı Sarayı, Bağdad Köşkü Kütüp., nr. 231, var. 367a ve B. Kütükoğlu, *Müverrih Vâsıf 'ın kaynaklarından Hâkim Tarihi*, *TD*, 1954, VI/9, 92, not 6) için vekāyinüvisler de, faydasız şeyler yazmağa mecbur olup ya ehemmiyetsiz şeyleri büyütmüş, yahud da ehemmiyetli şeyleri lâyıkıyle tebârüz ettirememişler idi. Nûrî, vekāyiin sıhhatle yazılmasının yukarıda ana hatlarıyle verilen eski duruma ("vaz'-ı kadîm") dönülmesine bağlı olduğunu arz etmiş, sadâretten de arzına uygun emir çıkmıştır.

Zikr edilen buyrulduda da görüldüğü gibi, vekāyinüvislik müessesesinin tanzîmine girişilmesi, bütün devlet teşkilâtının ıslâhı yoluna gidildiği Selim III. devri başlarına rastlamaktadır. Nitekim bu pâdişah, 1205 (1791) 'de Rikâb vekāyinüvisliğinde ibkâ ettiği Edîb 'in, vekāyii sıhhatli, açık, riyâ ve dalkavukluk yapmadan yazmasını, *"esrâr-ı devletdir"* diye vukuâtın kendisinden gizlenmemesini emîr ve tenbîh etmiştir (*HH*, nr. 11187 'den naklen E. Z. Karal, *Selim III 'ün hatt-ı humayunları*, Ankara, 1942, s. 167; Cevdet, *Tarih*, V, 116; krş. Edib, *Tarih: Tarih Vesikaları*, 1944, III, 71 ve Mehmed Gālib, *Vak'anüvis Teşrîfâtî Edîb Efendi - Selîm-i Sâlis 'in bâzı evâmir-i mühimmesi*, *TOEM*, 1329, nr. 8, s. 500).

Vekāyinüvislerin, devlet merkezine intikāl eden İmparatorluk vekāyiini, işâret edilen imkânlar dâiresinde ve beğenilecek tarzda yazması yanında, dış dünyaya ve husûsiyle devletin münâsebetlerde bulunduğu Avrupa devletlerine dâir haberlere de yer vermesinin faydalı olacağı düşüncesiyle, her ay Avrupa haberlerinin devletçe vekāyinüvislere verilmesi arz olunmuştur (Vâsıf 'ın bu husûsdaki müracaatı üzerine yazılan *HH*, nr. 5094 'deki 24 rebîülâhır 1217=24 ağustos 1802 tarihli telhis müsveddesi, kısmen, İlgürel, *ayn. esr.*, s. XLVI-XLVII'de iktibâs edilmiştir). Vekāyinüvisler, umûmiyetle her sene başında, zapt ve tahrir ettikleri vekāyi cüzlerini, pâdişâha sunulmak üzere sadrâzama verirler; beğenildiğine veya düzeltilmesi gerektiğine dâir emri aldıktan sonra, bu cüzleri ikmâl ederek daha önce yazdıklarına eklerlerdi. Meselâ Vâsıf, *Enverî* ve *Edîb Tarihi* 'ni yeni baştan yazıp

sunduğunda, Selim III., "dahi aşağısını bu siyâk üzre yazsun" (*HH*, nr. 13135); aynı işi *Nûrî Tarihi* için yaptığında da, "güzeldir... Mustafa Paşa ve Ebûhur vak'asını tayy eyleyüp hakîkati üzre bir vak'a olarak yazsun ve hem şimdi tesvîd eylediğini üç-beş mâh sonra beyaza çekmelidir" (*HH*, nr. 14883) şeklinde irâdesini izhâr etmiş; Mahmud II. ise, 1218-1221 vekāyini takdim eden Mütercim Âsım için; "Cezzâr Ahmed Paşa (hakkındaki) istitrâdından hazz eyledim. İşte böyle mâ-hüve'l-vâkı'i insâfâne yazmalıdır" (*HH*, nr. 35239); 1241 vekāyiini sunan Es'ad Efendi için: "Güzelce kayd u imlâ eylemiş "(*HH*, nr. 35244) diye takdîrini belirtmiştir. Bu misâller, vekāyinüvislik hizmetinin oldukça dikkatle murâkebe olunduğunu göstermektedir.

Menşe'lerine göre Dîvân-ı hümâyûn kalemlerinde veya ilmîye tarîkinde aslî bir hizmette bulunurken vekāyinüvisliğe getirilenler, bu munzam me'muriyet dolayısıyla ek gelir kaynakları tahsis olunarak taltif edilmişlerdir. Meselâ, Şehzâde medresesi müderrisi ve vekāyinüvis Küçük Çelebi-zâde Âsım İsmâil Efendi 'ye - vekāyinüvislikte bulunanların mükâfatlandırılması "âdet-i mülûkâneden" olduğu tasrih edilerek-Taşköprü kadılığı arpalığı tekrar ilâveten tevcîh olunmuştur (Evâsıt-ı şevvâl 1143 tarihli buyruldu: *CM*, nr. 393). Sefer vekāyinüvisliği yapanlara ise, ayrıca tayın verilmiştir. Meselâ, Birgi'de zeâmeti olduğunu bildiğimiz Enverî-'ye (*HH*, nr. 16792), 15 receb 1183 (14 teşrin II. 1769) 'teki mürâcaatı üzerine: 2 kile arpa, 4 okka et ve 6 çift ekmekten ibâret günlük tayın tahsis olunduğu (*CM*, nr. 6693) gibi, Mütercim Âsım'a da, 26 receb 1225 (25 ağustos 1810) 'de çadır ve cebehâne mühimmâtı verilmiştir (Cevdet tas., Dâhiliye [= *CD*], nr. 3138). Paraya karşı hırsı olduğu bilinen Vâsıf'ın muhtelif atıyyeler alarak senelik vekāyinüvislik tahsîsâtını 20.000 kuruşun üstüne çıkardığı rivâyeti (Ahmed Âsım, *Tarih*, I, 257) yanında, ulemâdan olan üç vekāyinüvis Âsım, Şânî-zâde ve Es'ad Efendilerin "medâr-ı maîşet" için Bursa mukataasından ikiyüz ellişer kuruş aylık aldıklarını biliyoruz (*CM*, nr. 2368). Ancak, Es'ad Efendi 'nin "maaşı"ı, 1254 şa'bânında (teşrin II. 1838) 1.000 kuruşa çıkarılmış (*CM*, göst. yer. ve nr. 578, 12 zilka'de 1255), müteâkıp sene, bu meblağa, 1.500 kuruşluk zam yapıldığı (*CM*, nr. 2174, 25 recep 1256) gibi, Meclis-i Ahkâm-ı Adliye 'den ayrıldığında 1.500 kuruş "inâyet" olunarak aylığı 4.000 kuruşa iblâğ edilmiş (*CM*, nr. 4094, 25 receb 1257), buna nakîbü'l-eşraflık tahsîsâtı olan 1.500 kuruş da eklenmiştir (*CM*, nr. 1934, 27 rebîulevvel 1258). Ancak daha sonra, bu sonuncu tahsîsatla birlikte kendisine, cem'an 4.000 kuruş maaş ödenmiş (*CM*, nr. 11365, teşrin II. 1260; *CM*, nr. 8102, haziran 1260), aynı maaş haleflerine de verilmiştir: Âmedci hulefâsından Recâî Efendi, 1.000 kuruş aylık ve birkaç bin kuruşluk tâyînat ile vekāyinüvis nasb edildiği (*İD*, nr. 8569, 8 safer 1264) gibi, müderris pâyeli ve Meclis-i maârif âzâsı A. Cevdet Efendi (Paşa) de, 1.000 kuruş maaş ve senelik 4.000 kuruş atıyye ile bu hizmete getirilmiştir (BA, *Sicill-i ahvâl defteri*, I, 2).

Vekāyinüvisler, muayyen olan tahsîsatları veya daha sonra maaşları yanında, umûmiyetle sene başlarında takdim ettikleri vekāyinâme cüzleri vesîlesiyle, pâdişâhın ihsân ettiği atıyyelerle tatmin ve teşvik olunmuşlardır (Meselâ Enverî, *Tarih*'inin, tahminimize göre 1187-1194 vekāyiini ihtivâ eden cildini sunduğunda, eseri Abdülhamid I. tarafından beğenilmiş ve bu hizmeti karşılığında kendisine 2.500 kuruş ihsân edilmiştir: Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih*, İstanbul, 1309, II, 141). Bunlar arasında Vâsıf, cüz takdimini, lütuf celbine "bahâne" telâkkî ettiğini, "me'lûfiyeti" hasebiyle bunun karşılığında atıyye beklediğini açıkça belirtmiştir (Vâsıf'ın müsveddeleri arasındaki takrir sûreti BA, Yıldız tas., nr. 33-554-73-90 ve *HH*, nr. 5150). "Zabt ve telfik" ettikleri vekāyi cüzü karşılığında vekāyinüvislere bir devrede "mûtâd" olarak 1.000 kuruş atıyye verildiği anlaşılmaktadır (Vâsıf'a, 29 şa'bân 1200'de 1.000 kuruş; Nûrî'ye, 1 şa'bân 1211 'de takdim ettiği 3 cild için 3x1.000 = 3.000 kuruş atıyye ihsân olunmuştur: *CM*, nr. 2478 ve 939). Her sene muharreminde vekāyinâme takdim edip atıyye alarak geçim yükünü kısmen hafifleten Mütercim Âsım, bir defasında cüz sunamadığı gibi, muayyen aylığını da alamadığından büyük sıkıntıya düşmüş ve keyfiyet sadâret kaymakamlığından arz edilince, kendisine mûtâd atıyye verildiği gibi, şeyhülislâmlıkça "nemâluca" bir ilmîye cihetinin tahsîsi de emr olunmuştur (*HH*, nr. 49493). Fevkalâde hâllerde atıyye miktârının arttırıldığı da görülmektedir: 15 zilka'de 1215 (30 mart 1801) 'te çıkan yangında harâb olan evini (Vâsıf, *Tarih*, Üniv. Kütüp., nr. TY 6013, var. 57b) tâmir için 1215-1216 vekāyiini ihtivâ eden cüzü takdim vesîlesiyle atıyyesine zam yapılmasını ricâ eden Vâsıf'a 7.500 kuruş ihsân olunduğu (*CM*, nr. 3693, 14-16 rebîülevvel 1216) gibi, Kanlıca'da sâhilhâne alabilmesi için Es'ad Efendi'ye de 20.000 kuruş atıyye verilmiştir (*İD*, nr. 128, 5 receb 1255). Vekāyinüvisliğin son devresinde, vekāyinâme karşılığında muntazaman atıyye verilmediği, *Tarih*'inin VI. cildinin matbûunu takdim vesîlesiyle Ahmed Lûtfi Efendi 'nin sadârete gönderdiği bir takrirden anlaşılmaktadır: O, bu takririnde, seleflerinin sundukları cüzlere mukabil ev, sâhilhâne ve rütbelere mazhar olduklarını, kendisinin ise, bu lütûflardan mahrum olduğu gibi, bir yıl evvel IV. ve V. cildleri takdîminde, atıyye verilmesine dâir yazılmış tezkirenin Âmedci Odası'nda takılıp kalmasından şikâyet etmiş; bunun üzerine Lûtfi'nin 200 liralık atıyye ile taltîfi münâsib görülmüştür (*İD* nr, 76614, 17-29 safer 1303).

Başlıca vekāyinüvisler ve te'lifleri. Vekāyinüvislik müessesesine âid kaynak ve tetkiklerin kifâyetsizliği, hizmette bulunan vekāyinüvislerin ve bunlar tarafından zabt ve tedvin edilen eserlerin tam olarak tesbitine imkân vermemektedir. *Âyîne-i zürefâ* (s. 43-69 ve nâşirin zeyli: s. 79-125) ve *Lütfî Tarihi* (I, 5-7) 'ndeki mâlûmat, eksik ve yer yer tashihe muhtac gözükmektedir. Burada, belli-başlı vekāyinüvislerin menşe'leri, hizmet müddetleri ile bıraktıkları eser ve notlara kısaca işâret olunacaktır.

İlk devlet tarihçisi (yk. bk.) sayabileceğimiz Naîmâ Mustafa Efendi (ölm. 1128=1716; bk. mad. NAİMÂ), vekāyinüvisliğe 1114 (1702) 'ten önce Amca-zâde Hüseyin Paşa tarafından getirilmiş olmalıdır (Ahmed Refik, *Âlimler ve san'atkârlar*, İstanbul, 1924, s. 259 'da verilen 1111 tarihinin hangi esâsa dayandığı anlaşılamıyor). Daha sonra, Divan-ı hümayûn hâcegânı zümresine giren tarihçinin, hangi tarihe kadar bu hizmette bulunduğu mâlûm değildir. Tedvînine me'mur edildiği Şârihü 'l-Menâr-zâde müsveddesini, diğer kaynak malzemesiyle ikmâl ederek vücûda getirdiği ilk te'lîfi 982-1065 vekāyiini ihtivâ etmekte olup, Amca-zâde'nin yararlılıkları ve husûsiyle hazırlanmasına âmil olduğu Karlofça Muâhedesi'ne v.s. 'ye dâir bir mukaddime ilâvesiyle, 1114 'te, *Ravżat al-Ḥusayn fî ḫulāṣat aḫbār al-ḫāfiḳayn* adıyla Hüseyin Paşa'ya sunmuş ve tasrih ettiği bâzı kaynaklara dayanarak eserini 1114 'e kadar getirmek isteğinde bulunmuştur (Revan Köşkü Kütüp., nr. 1169 'daki *Naîmâ Tarihi*'nde bulunan arzuhâli için bk. M. M. Aktepe, *Naîmâ Tarihi'nin yazma nüshaları hakkında*, *TD*, 1949, I/1, 51 v.d.). Ancak bu cildin te'lifine âmil olan Amca-zâde'nin vefâtı ve çok geçmeden Edirne Vak'ası'nın zuhûru, bu tasavvurun tahakkukunu geçiktirmiş ve sükûnetin avdeti üzerine sadârete gelen Dâmâd Hasan Paşa (1703-1704), eserin devâmının yazılmasını emretmekle, Naîmâ ilk te'lifdeki 1000 tarihine kadar olan kısmı ayırıp, sonuna, yazmakta olduğu II. cildden 5 senelik vekāyi ilâvesiyle 1000-1070 hâdiselerini ihtivâ eden bir vekāyinâme tertib ve başına konmak üzere, Dâmâd Hasan Paşa'nın eşkiyâ te'dîbindeki başarısını medh için Edirne Vak'ası'nı tasvir eden bir *risâle* te'lif etmişse de, muhtemelen eser tamamlanmadan Hasan Paşa sadâretden azledilmiştir (krş. L. V. Thomas, *ayn. esr.*, s. 48; *İA*, mad, NAİMÂ). Bu ikinci tertib metin, tarihçinin vefâtı üzerinden uzun zaman geçmeden, 1147 (1734) 'de İbrahim Müteferrika tarafından iki cild hâlinde bastırılmıştır. 1280 (1863) ve 1281-1283 (1864-1866) 'te yapılan tam baskıları ise altışar cild olarak tertip edilmiştir. Şehrî-zâde (ölm. 1178), 1070 -1118 (?) vak'alarını ihtivâ eden II. cild müsveddelerini Naîmâ'nın temize çekmek imkânını bulamadığını, vefâtında da bunların dağıldığını (ölümünden bir sene sonra yazılan bir tezkirede Naîmâ'nın evindeki kitabların yanmış olduğu tesbit edilmiştir: F. Ç. Derin, *Müverrih Naîmâ hakkında bir arşiv belgesi*, *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 1974, II-III, 117), günlük vekāyi notlarının (*ruz-merre mecmuâsı*) ise, kendisine intikâl ettiğini, bunları temize çekip tamamlamağa niyetli olduğunu kayd eder (*Nev-paydâ* var. 22b). Bu ifâdeden, -Râşid'in de 8 rebîulevvel 1109 hâdisesi için kaynak olarak kullandığı-Naîmâ'nın *yevmîye cerîdesi* (Râşid, *ayn. esr.*, II, 417) 'nin, II. cildden ayrı bir eser olduğu anlaşılabilirse de, bu sonuncu te'lifin Naîmâ'nın vekāyinüvis sıfatıyle zabt etmesi gereken vekāyii ihtivâ edip etmediği hakkında bir hükme varmak güçtür.

Masraf (kâtibi-) zâde Şefik Mehmed Efendi (ölm. 1127=1715; bk. mad. ŞEFİK MEHMED) 'nin vekāyinüvisliği hakkında açık bilgi sâhibi değiliz: Divan-ı hümâyûn kâtibi sıfatıyle Karlofça sulh müzâkereleri sırasında yararlığı, reîsülküttâb ve murahhas Ramî Mehmed Efendi (Paşa) 'nin dikkatini çeken edîbin vekāyinüvisliğe tâyinî, M. Cemâleddin 'e (*Âyîne-i zürefâ*, s. 50) göre, Râmî Paşa [b. bk.] 'nın sadâretinde (1114/1115=1703) vuku bulmuş ve tarihçi, 1115 Edirne Vak'ası'nı muğlak ve san'atlı bir dille tasvir eden *Şefîk-nâme*'sini bu sıfatla kaleme almağa başlamıştır (Muâsırı olup, onu harâretle öven Mirzâ-zâde Sâlim, kaynatası olan Râmî Paşa'nın şâir Mehmed Şefik'e iltifâtını kayd etmekle berâber, onun vekāyinüvisliğini belirtmiyor: *Tezkire*, İstanbul, 1315, s. 385 v.d.). Buna mukabil, muâsır ve muahhar müellifler (Safâyî, *Tezkire*, Üniv. Kütüp., nr. TY 9583, var. 110b; Belîğ, *Nuhbetü 'l-âsâr*, Üniv. Kütüp., nr. TY 1182 var. 40a; Şeyhî, *Vaḳāyiᶜ al-fużalāᵓ*, Veliyüddin Efendi Kütüp., nr. 2362, var. 232b; Mahmud Celâleddin (Paşa), *Ravzatü'l-Kâmilîn-Şerh-i Şefîk-nâme*, İstanbul, 1290; Tayyar-zâde Ahmed Atâ, *Tarih*, II, 96), Şefik'in bu hizmete, Şehid Ali Paşa'nın (sadâreti: 1713-1716) takdir ve himâyesi netîcesinde getirilmiş olduğunu kayd ederler. Filhakîka, *Şefîk-nâme muvazzah* veya *zeyli* gibi isimler verilen *Tarihçe*'sinin mukaddimesinde, Şefik, Ali Paşa'nın Ahmed III.'in cülûsundan kendi sadâretine kadar olan vekāyii yazmayı uhdesine havâle ettiğini belirtir (Bu Tarihçe'nin yazmaları için bk. *İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Cografya Yazmaları Katalogları*, s. 189 v.d.; F. E. Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, 1961, I, 275, nr. 852; Üniv. Kütüp., nr. TY 3459, 9728 ilh.; British Museum, Or. 7288).

Fındıklılı İsmet Efendi'ye göre (*Takmîlat al-Şaḳā'iḳ fî ahl al-ḥaḳā'iḳ*, Üniv. Kütüp., nr. TY 9290, var. 45b) Şefik'in yerine Hadım Hasan Paşa Medresesi'nde müderris bulunan Râşid Mehmed Efendi (ölm. 1148=1735; bk. mad. RÂŞİD), vekāyinüvis tâyin ve arpalık tevcîh olunarak refâha kavuşturulmuştur. Kendisi, bu hizmete 1126 başlarında

getirildiğini belirtir (Râşid, *Tarih*, V, 451) ise de, Sadreddin-zâde, 13 safer 1217 (18 şubat 1715) tarihinde Şehid Ali Paşa tarafından vakānüvisliğe me'mur olup, bu sıfatla onunla birlikte Mora seferine katıldığını tasrih eder (F. Işıközlü, *Başbakanlık Arşivinde yeni bulunmuş olan ve Sadreddin Zâde telhisi Mustafa Efendi tarafından tutulduğu anlaşılan H. 1123 (1711)-1148 (1735) yıllarına âit bir Ceride* (*Jurnal*) *ve Eklentisi, VII. Türk Tarih Kongresi-Ankara: 25-29 eylûl 1970-Kongreye sunulan bildiriler*, Ankara, 1973, II, 514). 1135 ramazanında (haziran 1723) Haleb kadılığına tâyinine kadar bu hizmette kalan Râşid, önce, Şehid Ali Paşa'nın emriyle, Ahmed III.'in cülûsundan (1115) îtibâren vekâyii tahrire başlamış (Râşid, *ayn. esr.*, III, 7) iken, 1129 (1717)'da ikinci vezir ve rikâb kaymakamı bulunan Nevşehirli İbrahim Paşa tarafından Naîmâ'nın bıraktığı yerden 1115'e kadar olan devreyi de yazmağa memur edilmiştir (Râşid, I, 9 v.d.). Böylece Râşid, 1071-rebîülâhır 1115 vekâyiini, bilhassa 1082'den îtibâren geniş ölçüde *Zübde-i vekāyi'ât*'dan faydalanarak (mukayese için bk. A. Özcan, *Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i vekayiât; tahlil ve metin*, 1979, basılmamış doktora tezi, Tarih Semineri Kütüp., Tezler nr. 3276, s. 72-108) yazıp, eserinin I. cildini meydana getirmiş, 1115- cemâziyelevvel 1130 vekâyiini II. ciltte, Nevşehirli İbrahim Paşa'nın sadârete geçişinden (8 cemâziyelâhır 1130) 1134 şevvâli sonlarına (ağustos 1722) kadar olan hâdiseleri de III. ciltte toplamıştır. Eser bu tertîbiyle, 1153 (1741)'te Müteferrika tarafından tab'olunmuştur (Müteferrika basmasının tâyin edilen fiyatı hakkında İstanbul kadısına yazılan rebîulevvel 1154 tarihli hüküm için bk. Ahmed Refik, *Hicrî onikinci asırda İstanbul hayatı*, İstanbul, 1930, s. 152 v.d.). *Râşid Tarihi*, 1281-1282'de, Müteferrika baskısının ilk iki cildi ikişer cilt, sonuncusu müstakil olmak üzere 5 cild hâlinde 2. defa basılmıştır (Bu tertîbin II. cildi hediyeliklerinin pâdişâha takdîmi için bk. BA, *İD*, nr. 36710, 1 cemâziyelâhır 1281; IV. ve V. cildlerin takdîmi için de kezâ, nr. 37596, 4 cemâziyelevvel 1282).

Müderris iken 28 ramazan 1135 (2 temmuz 1723)'te Râşid'in yerine vekāyinüvis tâyin edilen Küçük Çelebi-zâde Âsım İsmâil Efendi (ölm. 1173 = 1760; bk. *İA*. mad. ÇELEBİ-ZÂDE), 1 zilka'de 1143'te tasarruf etmek üzere Taşköprü kadılığı arpalığının tekrar kendisine tevcîhi evâsıt-ı şevvâl 1143'te vuku bulduğuna (yk. bk.) ve *Râmiz Tezkiresi*'nde halefi Sâmî'nin vekāyinüvisliğe getirilmesi 1143 "hudûdunda" gösterildiğine göre, muhtemelen 1143 sonlarına kadar bu hizmette kalmış ve selefinin bıraktığı yerden başlayarak 8 zilka'de 1134 (3 temmuz 1722)-3 muharrem 1142 (29 temmuz 1729) arası vekāyiini kaleme almıştır. Küçük Çelebi-zâde'nin *Tarih*'i, Râşid'in zeyli gibi itibâr edilerek, onunla berâber iki defa (1153 ve 1282) basılmıştır. Daha sonra ilmîye tarîkında ilerleyerek 7,5 ay şeyhülislâmlık mevkiinde bulunan Âsım, vekāyinüvislikten azli tarihine kadar takrîben iki senelik vekāyii zapt etmemiş olmasına karşılık, halefi Sâmî, ancak Mahmud I.'un cülus tarihi olan 1143 rebîülevvelinden sonraki hâdiseleri kaleme aldığından, ele alınmamış olan 1142 senesi vak'aları, bâzı te'lif eserler ve Dîvân-ı Hümâyûn Mühimme defterlerine dayanılarak Mehmed Ârif Bey tarafından yazılmağa çalışılmıştır: *Silsile-i vuku'ât-ı Devlet-i Aliyye'de zabt edilmemiş 1142 senesi hâdisâtı*, *TOEM*, nr. 4 (1328), s. 258-264; nr. 5 (1328), s. 309-316; nr. 16 (1130), s. 1024-1034 (Ancak bu tefrika yarıda kalmış ve dolayısıyla 1142 senesi vekāyii tamamlanamamıştır).

Küçük Çelebi-zâde'yi tâkip eden birkaç vekāyinüvis'in tâyin tarihleri ile yazdıkları vekāyinâmelerin muhtevâsı açıklıkla tesbit edilemiyor: 1143 sonlarında hizmete getirildiği anlaşılan hâcegândan Sâmî Mustafa Efendi (ölm. Râmiz, *Tezkire*, Esad Efendi Kütüp., nr. 3873, var. 53b ve Şehri-zâde, *Nev-peydâ*, var. 14a: 1145; Müstakim-zâde, *Tuhfe-i hattâtîn*, İstanbul, 1928, s. 534; Cemâleddin, *Âyine-i Zürefâ*, s. 46; M. Süreyya, *SO*, III, 7; Bursalı Mehmed Tâhir, *OM*, III, 232: 1146) 1143-1144 vekāyiini yazmış olmalıdır (Üniv. Kütüp., nr. TY 9768'deki *Sâmî Tarihi* nüshası bu iki senenin hâdiselerini tasvir eder). Müderris iken, muhtemelen Sâmî'nin vefâtı üzerine vekāyinüvis tâyin edilen Hüseyin Paşa-zâde Şâkir Hüseyin Bey-Efendi (ölm. 1155), Haleb kadılığına tâyinine (1148=1735) kadar bu hizmette bulunmuş ve vazîfe devresinin vekāyiini zabt etmiştir (Şehri-zâde, *Nev-peydâ*, var. 14a'da, Şâkir'in, 1145 ortalarından 1148 [1736] harbine kadar olan vak'aları, tahkîk ve tedkîk ederek yazdığını belirttiği gibi, *Tarihçe*'sinin Kahire, Hidîviye Kütüp., nr. 66/8862'deki nüshası da 1145-1148 vekāyiini ihtivâ eder. Bu yazmanın Lâtin harfli metni için bk. Edebiyat Fakültesi Tarih Semineri Kütüp., Tezler, nr. 3382, 3383, 3384). 1 rebîülevvel 1148 (22 temmuz 1735)'de vekāyinüvisliğe getirilen hâcegândan Râmî Mehmed Paşa-zâde Abdullah Re'fet Bey (ölm. 1157)'in hangi tarihe kadar bu hizmette kaldığını bilmiyorsak da, kadılık tarîkına mensub olan halefi Hıfzı Mehmed Efendi'nin (ölm. 1165; bk. *SO*, II, 234), 1152'ye kadar vekāyii zabt ettiği anlaşılmaktadır. Revan Köşkü Kütüp., nr. 1255'teki mecmûanın, Sâmî'den Hıfzı'ya kadar olan vekāyinüvislerin yazdıklarını topladığını tahmin ediyoruz [bk. *İA*. mad. SUBHÎ].

Evkaf muhâsebecisi iken, 1152'de, Hıfzı Efendi yerine vekāyinüvis tâyin edilen Subhî Mehmed Efendi (ölm. 8 zilhicce 1182; bk. Râmiz, *Zübdetü'l-vâkı'ât*, Üniv. Kütüp., nr. TY 2395, var. 8a), önce ihmâl edilmiş olan 1148-1152 vekāyiini tamamlamağa me'mur olmuş; 1155 saferinde (nisan 1742) ikinci def'a sadrâzam olan Hekim-oğlu Ali Paşa'nın emri üzerine de, Sâmî'den itibâren seleflerinin yazdıklarını ele alıp, Mahmud I.'un cülûsundan Hekim-oğlu'nun sadâretine kadar olan 1143-1155 vekāyiini tahrir ve yine kendisine takdîm etmiştir. Daha sonra, 1155-1156 vak'aları da ilâve edilen bu eser, başında, bâzı bahisleri hariç, geniş ölçüde Sâmî ve Şâkir'in yazdıkları aynen aktarıldığı için *Târîh-i Sâmî ve Şâkir ve Subhî* adıyla 1198'de Râşid ve Vâsıf 'ın nezâretiyle basılmıştır [bk. *İA*. mad. SUBHÎ].

Subhî'nin 1156 (1743)'da getirildiği beylikçilik hizmetinin ağırlığı vekāyi zabtına mâni olduğundan, 1 receb 1158 (30 temmuz 1745)'de vekāyinüvislik, hâcegândan İzzî Süleyman Efendi (ölm. 18 cemâziyelâhır 1168=1 nisan 1755)'ye verilmiştir. Selefinin yazamadığı vekāyii, 1157 başından itibâren tahrir eden İzzî, 1157-1160 hâdiselerini I., 1161-1165 vak'alarını II. cild olarak zabt ve tedvîn etmiş, III. cilde 1166 başlarından itibâren devâm etmek istemişse de, bu sonuncu tasavvuru gerçekleşememiştir. *İzzî Târihi* [bk. *İA*. mad. İZZÎ], iki cild hâlinde, 1199 (1784)'da, yine beylikçi Râşid ve müverrih Vâsıf'ın nezâretiyle basılmıştır.

İzzî'nin 1166 cemâziyelâhırı sonlarında hacca gitmesi üzerine, yerine, aynı sene recebinin ilk günü (4 mayıs 1753) vekāyinüvis tâyin edilen hâcegândan Seyyid Hâkim Mehmed Efendi (ölm. 1184=1770), vekāyii, selefinin bıraktığı 1166 başından 1180 cemâziyelevveline kadar yazmıştır (*Hâkim Tarihi*'nin tam takımı, Bağdad Köşkü Kütüp., nr. 231 ve 233/1'dedir). Şem'dâni-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi (ölm. 1193), Hâkim'in müsveddelerini ele geçirmiş ve eserini yazarken bunlardan faydalanmıştır (bk. *Mür'i't-tevârih*, nşr. M. M. Aktepe, İstanbul, 1976, I, 171 v.d.). Hâkim'in istifâsı üzerine, 1 receb 1180 (3 kânun I. 1766)'de vekāyinüvisliğe, müderrislerden Çeşmî-zâde Reşîd Mustafa Efendi (ölm. 1 şa'bân 1184=20 teşrin II. 1770) tâyin olunmuştur (bk. B. Kütükoğlu, *Müverrih Vâsıf'ın kaynaklarından Hâkim Tarihi*, *TD*, 1953, V/8, 71, not. 6). 1182 rebîülevveline kadar bu hizmette kalan Çeşmî-zâde, nasbı tarihinden 1182 muharremi sonlarına (haziran 1768) kadar vekāyii kaleme almış olup, *Tarihçe*'si, *Vâsıf Tarihi*'nin kaynağı olması bakımından ehemmiyetini belirten bir giriş ile birlikte, neşr olunmuştur: Bekir Kütükoğlu, *Çeşmî-zâde Tarihi*, İstanbul, 1959.

Bir müddet kadılık yapıp 1186 zilka'desinde 2. müneccim tâyin edilen ve 1194-1196 arasında da müneccim-başılıkta bulunan Mûsâ-zâde Mehmed Ubeydullah Efendi (ölm. 18 zilka'da 1196; Ahmed Cevdet, *Tarih*, İstanbul, 1309, II, 175; BA, Cevdet-Maarif [= *CM*] nr. 3567)'nin, Çeşmî-zâde'den sonra, rikâb vekāyinüvisi olarak İstanbul vekāyiini yazmağa me'mur edildiği anlaşılmaktadır (Şemdânî-zâde, 1183-1184'de İstanbul'da cereyan eden hâdiseleri, Mûsâ-zâde müsveddelerinden alarak eserine derc ettiğini belirtir: *Mür'i't-tevârih*, İstanbul, 1980, II B, 27). Müverrih Ahmed Vâsıf basılmış olan *Tarih*'inin I. cildinin (1166-1182) kaynakları arasında, Hâkim, Çeşmî-zâde ve Mûsâ-zâde'den başka vekāyinüvislikte bulunan Behcetî Hasan Efendi'nin eserini dahi zikr eder. Lâkin bu kayıdla, Enverî-'nin, 1188 sonlarında ilk vekāyinüvisliğinden azlinden sonra Behcetî Hasan Efendi'nin birkaç ay hizmette bulunduğuna dâir ifâdesi te'lif edilememektedir. Belki de, Behçetî'nin müsveddeleri, Vâsıf'ın I. cildine değil, II. cildine (1183 - 1188) kaynak olmuştur.

Mûsâ-zâde'nin rikâb vekāyinüvisliği sırasında, zuhur eden 1182 (1768) Rus harbi dolayısıyla asıl vekāyinüvisin orduda bulunup sefer vekāyiini yazması gerektiğinden, harbe sadrâzam Yağlıkçı-zâde Mehmed Emin Paşa'nın selâm ağası olarak katılmış olan Enverî Sâdullah Efendi (ölm. 13 rebîülâhır 1209=6 teşrin II. 1794), Resmî Ahmed Efendi-'nin tavsiyesiyle, ordu Tuna'yı aşıp Prut üzerindeki Han-tepesi'ne varınca, vekāyinüvis tâyin edilmiş ve İstanbul'dan hareketten (zilka'de 1182), Küçük Kaynarca Muâhedesi akdedilip avdet olunmasına (receb 1188) kadar sefer vekāyiini zabt ve tedvîn ederek *Tarih*'inin I. cildi îtibâr etmiştir (Bağdad Köşkü Kütüp., nr. 234'teki yazma, muhtemelen pâdişâha sunulan nüshadır). Enverî bu harb devresinin İstanbul vekāyiini de ayrı bir cildde toplamayı düşünürken, devlet merkezine dönüşünü müteâkıp azl edilerek yerine, "çend mâh" kadılardan Antebli Behcetî Hasan Efendi, onu tâkiben de, "bir seneden ziyâde" müderrislerden "Şişman Molla" lekabıyla meşhur Ömer-zâde Süleyman Efendi (ölm. 1222=1807) vekāyinüvis olmuştur. Süleyman Molla'nın vekāyii zabtındaki kusûru sadrâzam Derviş Mehmed Paşa (1189-1190) ile şeyhülislâm Vassaf-zâde Mehmed Esad Efendi (1190-1192)'nin dikkatini çekip bunların sevkiyle Enverî 1190 şevvâlinde (kânun I. 1776) ikinci defa vekāyinüvis tâyin edilmiştir. Onun, 1197 zilhiccesine kadar devam eden bu ikinci vekāyinüvisliği sırasında zabt ve tedvîn ettiği II. cild *Tarih*'ini değişik tertiblere soktuğu görülmektedir: 1193 şa'bânında sadârete gelen Kara Vezir Seyyid Mehmed Paşa'nın emriyle, selefleri Behcetî ve Süleyman Efendilerin "birkaç makāleden ibâret" eserlerini tashih ve ikmâl ederek, Abdülhamid I.'in cülûsundan itibâren vuku bulan hâdiseleri ayrı bir cilde topladığı gibi, Seyyid Mehmed Paşa'nın sadâreti bahsine de ayrı bir mukaddime ile girmiştir. Muhtelif cüzlerin bir araya getirilmesiyle vücud bulduğu anlaşılan II. cilde âit bâzı nüshalar (msl. 1197 tarihli temellük kaydı taşıyan Üniv. Kütüp., nr. TY 5995), 6 şevvâl 1188-1 zilka'de 1195 arası vekāyiini ihtivâ ederse de, en geniş muhtevâlı olanları (msl. Fâtih Millet Kütüp., Ali Emîrî, tarih, nr. 67; Âtıf Efendi Kütüp., nr. 1829 v.s.) 1197 zilka'desi sonlarına kadar gelmektedir.

1197 şevvâlinde uhdesine büyük tezkirecilik tevcih olunan Enverî'nin iki işi bir arada yürütemiyeceği düşünülerek vekâyinüvislikten azli ve yerine 6 zilhicce 1197 (2 teşrin II. 1783) tarihinde, âmedî Vâsıf Ahmed Efendi (ölm. 7 şa'bân 1221=21 teşrin II. 1806)'nin tâyini takarrür etmiştir. Vâsıf'ın bu birinci vekâyinüvisliği fiilen İspanya elçiliğiyle İstanbul'dan ayrılma tarihi olan 15 ramazan 1201 (1 temmuz 1787)'e kadar devam etmiştir. Tarihçinin bu devrede zabt ettiği, 1197-20 şa'bân 1201 vekâyiini ihtivâ eden eserinin metni, müellifinin biyografisi ve tarihçilik husûsiyetlerine dâir bir inceleme ile neşr olunmuştur: Mücteba İlgürel, *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâikü'l-ahbâr*, İstanbul, 1978.

Vâsıf'ın İspanya'ya hareketinde, vekâyinüvisliğin uhdesinde ibkâsı, vekâyi zabtının da vekâleten, hâcegândan Teşrîfâtî Hasan Efendi (ölm. 1 safer 1212=26 temmuz 1797; bk. *SO*, II, 161)'ye havâlesi kararlaştırılmıştır. Hasan Efendi, Vâsıf'ın ayrılmasından ordunun İstanbul'dan hareketine kadar olan vekâyii kaleme almıştır (Teşrîfâtî Hasan Efendi, *Tarihçe*, Viyana, Nationalbibliothek, H.O. 230; bk. G. Flügel, *Kat.*, II, 308, nr. 1130. Câvid Ahmed Bey, *Târih-i müntehâb* [Üniv. Kütüp., nr. TY 93, var. 338a-342a; nr. 92, var. 310a-314a, 327b; Türk Tarih Kurumu Kütüp., nr. 570, var. 69b-73b] da, şa'bân 1200 (!)-receb 1201 vekâyiini Hasan Efendi'den aldığını kayd ediyor). Ancak, Rusya'ya karşı harb ilân edilince, sefer vekâyiini zabt etmek üzere asâleten bir devlet tarihçisinin orduda bulunması an'ane îcâbı olduğundan, Enverî, üçüncü defa vekâyinüvis tâyin edilerek (24 ramazan 1201=10 temmuz 1787) sadrâzam ve serdâr Koca Yusuf Paşa ile çıkmış; teşrîfâtî vekîli Esseyyid Edîb Mehmed Emîn Efendi (ölm. 1216=1802), rikâb vekâyinüvisi veya vak'ânüvis vekîli olarak İstanbul vekâyiini yazmağa me'mur edilmiştir (Edîb, *ayn. esr.*, göst. yer.; Cevdet, *Tarih*, IV, 39, 52: 1202 cemâziyelâhırı vak'aları arasında; Mehmed Gālib, *ayn. mak.*, göst. yer.). Enverî'nin bu hizmeti, Vâsıf'ın ikinci defa vekâyinüvis tâyin edilerek orduya gönderilmesine kadar devâm etmiştir (şa'bân 1204-nisan 1791): Selim III., cülûsundan itibâren yazılmış olan vekâyiname cüzlerinin ayıklanıp düzeltilmesini ve yeni vak'aların da doğru olarak yazılmasını emr edince, Kaymakam Paşa, bu hizmeti eski vekâyinüvis olduğu için, iki senedir İstanbul'da Anadolu muhasebecisi vekîli bulunan Vâsıf'a vermiş; o da vazîfeye başlamışken, orduya gidecekler listesine ilâve olunmuş; her ne kadar erbâb olan Vâsıf'ın gönderilmesiyle vekâyi zabtının geri kalacağı arzedilmişse de, pâdişah, asıl vekâyinüvisin orduda lâzım olduğunu ve Vâsıf'ın Enverî'nin yazmaya muvaffak olamadıklarının zabtı için vazifelendirilmesini, vekâyinüvislik etmiş başka birinin de İstanbul vekâyiini tahrire me'mur edilmesi istenmiştir (*HH*, nr. 57475; krş. Cevdet, *Tarih*, V, 115). Vâsıf'ın orduya gitmesinden sonra Kaymakam Paşa, Edîb'i çağırtmış ve onun Selim III.'in cülûsuna kadar İstanbul vekâyiini yazmış olduğunu, daha sonra asker sürmek üzere Kütahya'ya gönderilince bu hizmetin geri kaldığını öğrenmiş, pâdişâhın irâdesini alarak, cülusdan itibâren vekâyi tahrîrini Edîb'e havâle etmiştir (8 zilhicce 1205; bk. Kesbî, *İbret-nümây-ı devlet*, Üniv. Kütüp., nr. TY 5953; Cevdet, V, 116). 3 şevval 1206'da teşrifatçılık hizmetine de getirilen Edîb (bk. Hazine Kütüp., nr. 1647, var. 44a; Cevdet, V, 271), rikâb vekâyinüvisi olarak Abdülhamid I. devrine âit 9 cemâziyelâhır 1202-10 receb 1203 arası vekâyiini zabt ettiği (msl. bk. Edîb, *Tarih*, Üniv. Kütüp., nr. TY 3220, var. 1b-52b) gibi bu son memuriyeti dolayısı ile de, 11 receb 1203-26 muharrem 1207 arası vak'alarını kaleme almıştır (*ayn. esr.*, var. 54b-160a; kezâ, nr. TY 217, 9679 ilh.; British Museum, or. 6689; Pertev Paşa Kütüp., nr. 464'teki *Edib Tarihi*, başlığı içinde bulunan "*Teşrîfâtî Naîm Efendi merhûmundur*" şeklindeki yanlış kayıd dolayısıyla, Naîm Efendi'ye izâfeten tavsif ve kısmen neşrolunmuştur: *İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları*, s. 200, nr. 193; *Teşrifatî Naîm Efendi Tarihi*, nşr, Aziz Berker, *TV*, 1944, III, 70-80, 150-160, 230-240; Tefrika, 6 zilhicce 1203 tarihli vak'a ile kasilmektedir). *Edîb Tarihi*, 1208'de Vâsıf tarafından yeniden kaleme alındığı (aş. bk.) ve Câvid Ahmed Bey tarafından iktibâs edildiği gibi, Cevdet Paşa tarafından da geniş ölçüde kaynak olarak kullanılmıştır (Cevdet Paşa, Edîb'i bâzan tenkid ederek onu insafsız, garazkâr ve dalkavuk bulur; Buzau bozgunu dolayısıyla da, ordu mevcûdu ve askeri muâhazedeki ifrâtına işâret eder: Cevdet, *Tarih*, IV, 134, 271, 320 v.d. ilh).

Vâsıf'ın ikinci vekâyinüvisliği, Ziştovi Muâhedesi'nin tatbikine me'mur edilmesiyle sona ermiş ve yerine, dördüncü defa Enverî getirilmiş (6 safer 1206=5 teşrin I. 1791; bk. Enverî, *Tarih*, Emîrî, tarih, nr. 67/1, var. 404b; Vâsıf, *Tarih*, Emîrî, tarih nr. 608, var. 91b) ise de, 13 zilka'de 1207 (22 haziran 1793)'de vekâyinüvislik üçüncü defa Vâsıf'a verilmiştir. Tarihçi bu hizmeti sırasında, Selim II.'in cülûsundan itibâren yazılmış vekâyi cerîdelerini bir cildde toplamak ve kendi zabt ettiklerini de buna eklemekle vazifelendirilmiştir. Sadârete sunduğu bir takrirde Vâsıf (sûreti için bk. Yıldız tas. nr. 33-554-73-90) kendisine tevdî edilen Enverî ve Edîb vekâyi'nâmelerine bâzı havâdis ve faydalı bilgiler ekleyerek, 1205 saferi vekâyiine kadar 7 cüz yazıp mukaddimesini nümûne olarak sunduğunu, 1206 muharreminden, memuriyete başladığı 1207 zilka'desine kadar kaleme alınmamış vekâyii yazdıktan sonra kendi zabt ettiklerini de bu cüzlere ekleyeceğini belirtmiştir. Selim III., mukaddimesini pek beğenmiş, aynı tarzda yazmağa devam etmesini emr ile kendisine 5.000 kuruş atiyye ihsân etmiştir (muharrem 1208, bk. Cevdet, *Tarih*, VI, 90). Kezâ,

Enverî ve Edîb'i bir cild hâline getirip takdîminde de, "aşağısını bu siyâk üzre" yazması emr olunmuştur (*HH*, nr. 13135 A ve 13135). Vâsıf, Enverî ve Edîb vekâyinâmelerini yeniden yazıp buna üçüncü vekâyinüvisliğinde zabt ettiklerini de ilâve ederek vücûda getirdiği 1203-1209 vekâyiini ihtivâ eden eserini, Selim III. devrine âit *Vasıf Tarihi*'nin I. cildi îtibâr etmiştir (Bu cildin, muhtemelen pâdişâha sunulan nüshası, Üniv. Kütüp., nr. TY 59805'tedir).

Mahmud II. devri sonlarında 1203-1209 vekâyinâmesinin basılması istenmişse de, bu emrin gerçekleşmediği anlaşılmaktadır: Zikredilen cild, tab' olunmak üzere *Takvîm-i Vekâyi* matbaasına gönderilince, Matbaa nâzırı, matbû *Vâsıf Tarihi*'nin (aş. bk.) 1188'e kadar geldiğini, gönderilen cild basılırsa, 1188-1203 *vekâyinâmesi*'nin de tab'ının tarih usûlüne uygun düşeceğini arz etmiş, bunun üzerine de, Hazine kethudâsınca Saray kütüphânesinde bulunan bir cild matbaaya gönderilmiştir (BA, *HH*, nr. 31287, sene 1251?). Ancak, bu sonuncu cildin, 1188-1203 boşluğunu dolduramamış olması dolayısıyla basım işinin akamete uğradığını tahmin ediyoruz.

Vâsıf'ın 1209 muharremi başlarında (1794 ağustosu ortaları) Midilli'ye nefyi üzerine vekâyinüvislik beşinci defa Enverî'ye verilmiş ve bu hizmet, vefâtına (13 rebîülâhır 1209=6 teşrin II. 1794) kadar uhdesinde kalmıştır. Enverî, üçüncü vekâyinüvisliğinden îtibâren zabt ettiği vekâyi cerîdelerini cüz cüz takdîm etmiş, sonra bunlar eserinin III. cildi olarak bir araya getirilmiştir: İlk takdim ettiği cüz, 22 receb 1201-9 cemâziyelâhır 1202 vekâyiini ihtivâ etmektedir (msl. bk. Esad Efendi Kütüp., nr. 2089). Müteâkiben, 1202 bakıyyesinden başlayarak Abdülhamid I.'in ölümüne kadar gelen cüz'ü (bk. Emîrî, tarih, nr. 67/1, var. 99b, 188b; Âtıf Efendi Kütüp., nr. 1830, var. 1b, 61b) Selim III. devrine âit olmak üzere de, cülusdan 1206 şa'bânına kadar olan vekâyii kaleme almıştır (msl. bk. Emîrî, Tarih, nr. 67/1, var. 189b-421a; Âtıf Efendi Kütüp., nr. 1830, var. 62b-235b). *Enverî Tarihi*'ni Vâsıf yeniden yazdığı gibi, Cevdet Paşa da geniş ölçüde onu kaynak olarak kullanmış ve bâzı defa tenkîd etmiştir (Enverî'yi, Buzau bozgunu hakkında ordu ricâlinin görüşünü aks ettirmekle vasıflandıran Cevdet Paşa, bir yerde de, onu, Edib gibi, her işittiğini tahkik etmeden derc etmek, tenâkuza düşmekle muâhaze eder, bk. Cevdet, IV, 144, 320 v.d.).

Enverî'nin vefâtı üzerine, 13 rebîülâhır 1209 (6 teşrin II. 1794) perşembe günü, vekâyinüvislik, Nâilî Abdullah Paşa-zâde Feyzullah Şakir Bey'in oğlu hâcegândan Halil Nûrî Bey-Efendi (ölm. 1213=1799)'ye verilmiştir (Nûrî, *Tarih*, Üniv. Kütüp., nr. TY 5996, var. 7a; Cevdet, VI, 141). Vefâtına kadar bu hizmette kalan Nûrî, 1209 muharreminden başlayarak ölümüne yakın bir tarihe (halefi Vâsıf, kendisine intikal eden *Nûrî Tarihi*'nin 1213 ramazanı sonuna kadar geldiğini belirttiği gibi, bâzı yazmaları 1 şevval tarihli hâdise ile bitmektedir, msl. bk. Üniv. Kütüp., nr. TY 5996; Hazine Kütüp., 1579. Ancak, müellifin kayın pederi olan şeyhülislâm Mustafa Âşır Efendi Kütüp., nr. 239'daki nüsha, 19 zilka'de 1213 tarihli bir vak'a ile sona ermektedir) kadar zuhur eden hâdiseleri 6 cild hâlinde te'lif etmiştir: Nûrî'nin, *Tarih*'inin birkaç cüz'ünü sadâret vâsıtasiyle huzûra takdîmi için bk. BA, *HH*, nr. 12081. 1209'un iki ayına âid Enverî'den müdevver notları eserinin ilk cildinin başına koyduğunu; Fransa mes'elesine dâir tafsîlâtı pâdişâhın emri gereğince II. cilde aldığını, bu defa, III. cild olarak ise birkaç cüz takdîm ettiğini belirten takriri üzerine Nûrî'ye 3.000 kuruş atıyye ihsân olunduğu hakkındaki buyruldu için bk. BA, *CM*, nr. 939, 1-6 şa'bân 1211. Selim III. devrinde tanzim olunan îrâd-ı cedid, topçu, arabacı, humbaracı, lâğımcı, Levend çiftliği, şerâitini v.b. nizamlarını hâvî IV. cildi pâdişâha takdim etmesi üzerine, Nûrî münâsib atıyye ile taltif edilmiştir (bu hususta bk. BA, *HH*, nr. 8931). *Nûrî Tarihi*'nin muhtemelen pâdişâha sunulan IV. ve V. cildi, Üniv. Kütüp., nr. TY 6000 ve 6001'de; 1211-1212 vekâyiini ihtivâ eden VI. cildi ise, Hazine Kütüp., nr. 1579'dadır. *Nûrî Tarihi*, Vâsıf tarafından yeniden yazıldığı gibi, Cevdet Paşa tarafından da geniş ölçüde kaynak olarak kullanılırken, yer yer diğer kaynaklarla mukayese ve tenkîd edilmiştir (msl. bk. Cevdet, *Tarih*, VI, 243, 245, 309).

Nûrî'nin vefâtı üzerine, dördüncü ve sonuncu defa vekâyinüvisliğe getirilen Vâsıf (15 zilhicce 1213=20 mayıs 1799; bk. Vâsıf, *Tarih*, Üniv. Kütüp., nr. TY 5979, var. 227b), büyük ruznâmecilik ve nişancılık gibi hizmetlerle berâber bu vazifeyi îfâya büyük gayret sarf etmiş, ancak 1220 cemâziyelevvelinde (ağustos 1805) getirildiği reîsülküttâblık hizmetinin dağdağası, vekâyii zabtına imkân vermediğinden, vekâyinüvislik, 1 muharrem 1221 (21 mart 1806; yk. bk.)'de hâcegândan Seyyid Mehmed Pertev Efendi (ölm. 27 receb 1222=29/30 eylûl 1807 gecesi bk. Ahmed Âsım, *Tarih*, Üniv. Kütüp., nr. TY 6014 var. 14b)'ye verilmiştir.

Vâsıf, Bu sonuncu vekâyinüvisliğinde bir taraftan hizmet devresine âit vekâyii zapt ederken, diğer taraftan önce selefi Nûrî'nin, sonra da 1166'dan îtibâren basılmamış olan vekâyinüvis tarihlerini yeniden yazmağa me'mur edilmiştir: O, 2. vekâyinüvisliğinde vücûda getirdiği 1203-1209 vekâyinâmesi tarzında ve onun II. cildi olmak üzere, *Nûrî Tarihi*'ni yeniden kaleme alıp tamamlayarak, bunu ve selefinin bıraktığı yerden başlamak üzere zabt ettiği vekâyii de ayrı bir cüz hâlinde takdim edince, pâdişah, hepsini bir cildde toplamasını ve kendisine münâsib atıyye verilmesini emr etmiştir (BA, *HH*, nr. 5243 ve 14883). Vâsıf, bu ferman üzerine, *Nûrî Tarihi*'ni yeniden yazıp buna, 1214 sonlarına kadar zabt et-

tiği vekâyii de ekleyerek vücûda getirdiği ve Selim III. devrine âit tarihinin II. cildini teşkil eden eserini, nişancılık vazifesinde bulunduğu (3 şevval 1216-5 şevval 1217) bir sırada, bir takrir (sûreti için bk. BA, *Yıldız* tas. nr. 33-545-73-90 'daki Vâsıf 'ın müsveddesinden naklen Cevdet, I, 345) ile sununca (takdîm edilen nüsha, muhtemelen Üniv. Kütüp., nr. TY 5979 'dadır), sadâretten, kendisine atıyye ihsânı arz edilmiştir (BA, *HH*, nr. 13652). Muharrem 1215-safer 1216 vekâyiini ihtivâ eden cüz 'ü sunarken her sene cüz takdimlerinde verilen mûtâd atıyyeye, yanan evini tâmir için zam yapılmasını istemiş ve bu sebeble kendisine 7.500 kuruş ihsan edilmiştir (BA, *CM*, nr. 3963, 14-16 rebîülevvel 1216. Aynı yıl saferinden 1217 saferine kadarki vekâyii ihtivâ eden cüz ile berâber sunduğu takrir sûreti için de bk. Cevdet, I, 346). Onun sene başlarında sunduğu bu cüzlerin birleştirilmiş şekli, Üniv. Kütüp., nr. TY 6013 'te olup, 1215 'ten şevval 1219 'a kadar geçen vak'aları içine alır.

Vâsıf, yine nişancı bulunduğu sırada, İzzî 'den sonraki vekâyinüvislerin yazdıklarını "telfîk ve te'lîf" e memur edilince, önce, 1166-1182 yılları arasındaki hâdiseleri zapt etmiş olan Hâkim, Çeşmî-zâde, Mûsâ-zâde v.s. *Tarih* 'lerini "tenkîh ve ikmâl" ederek bir cild hâlinde takdim etmiş (Vâsıf 'ın Hâkim ve Çeşmî-zâde için kullandığı tezyif edici hükümlere karşılık kendi eserine atf ettiği meziyetlerin pek yerinde olmadığı hakkında bk. Bekir Kütükoğlu, *Müverrih Vâsıf 'ın kaynaklarından Hâkim Tarihi, TD*, 1954, sayı 9, s. 91-122; sayı 10, s. 79-102; ayn. mll., *Çeşmi-zâde Tarihi*, s. X-XXII), eseri beğenilip vekâyinüvislikte selefi olan Enverî 'yi de yeniden yazması emr edilince, tarihçi, ilk cildde tâkib ettiği usûl ile *Enverî Tarihi* 'nin I. cildini de telfik edip sunmuştur (Mütercim Âsım, 1183-1188 vekâyiini ihtivâ edip basılan II. cild *Vâsıf Tarihi* ile Enverî 'nin mukayesesinden, Vâsıf 'ın kaynağını aynen nakl ettiğini, aralarında Vâsıf 'ın dîbâcesinden başka fark bulunmadığı netîcesini çıkardığını; böylece bunun, Vâsıf 'ın kaynağı ve kendi eseri hakkındaki iddiasına zıd düştüğünü belirtir: *Âsım Tarihi*, ts., I, 257 v.d.). Vâsıf 'ın, 1166-1188 vak'alarını ihtivâ eden bu iki cildlik *Tarih* (*Mehâsinü'l-âsâr ve hakâyıku'l-ahbâr*) 'i, Matbaa-i Âmire 'de 1219 ş.a'bânında; sonra da buna dayanılarak Bulak 'da 1243 ve 1246 'da basılmıştır. Matbû metin alâka görünce, Vâsıf, Selim III. 'in cülûsu (1203=1789) 'na kadar yazılan vekâyinüvis cerîdelerinin yeniden tahrîrine me'mur edilmiştir. Bu sonuncu tahrîre âid olup Hazine Kütüp., nr. 1406 'da bulunan nüsha, 1188 bakıyyesinden 23 cemâziyelâhır 1193 'e kadar olan vekâyii ihtivâ etmekte ve birdenbire kesilmektedir. Vâsıf 'ın eserini tahrîre bir müddet daha devam etmiş olmasına ihtimâl verilebilirse de, yazdıklarının meselâ ilk vekâyinüvis tâyini tarihine kadar gelmiş olması pek şüpheli gözükmektedir (yk. bk.: 1203-1209 vak'alarını içine alan cildin basılması teşebbüsü). Her ne kadar kendisi, 1166-1217 arası vekâyiini muayyen bir üslûba göre yazdığını ifâde eder (Vâsıf, *Tarih*, II, 315) ise de, ne işâret edilen 1193-1197, ne de ilk vekâyinüvisliğinden ayrılışından Selim III. 'in cülûsuna kadarki vekâyii ihtivâ eden *Vâsıf Tarihi* cüz 'ü bulunmuştur (bk. M. İlgürel, *ayn. esr.*, s. XLII).

Mehâsinü'l-âsâr ve hakâyıku'l-ahbâr adını taşıyan *Vâsıf Tarihi*, geniş ölçüde *Cevdet Tarihi* 'nin kaynaklarından birini teşkil eder. Sâdece 1209-1217 vak'alarını Vâsıf 'ın perâkende notlarından, diğer kısımları da temize çekilmiş yazmalarından tâkib eden Cevdet Paşa, Vâsıf 'daki bâzı makaleleri aynen (msl. bk. III, 215 v.d.; IV, 135 v.d., 271 v.dd.; V, 115, 123-126, 128 v.d., 263; VII, 265 v.d.), bâzı ifâdeleri hulâsaten (msl. bk. I, 30-33, 43-48, 247-257; III, 10 v.d., 72 v.d., 86 v.dd., 158 v.d., 252 v.d.) eserine derc etmiş; onun bâzı mülâhaza ve hükümlerini, mûasır kaynak malzemesiyle karşılaştırarak ciddî sûrette tenkid, muâheze, hattâ red ve cerh etmiştir: Meselâ, Vâsıf 'ın *Tarih* 'inin bir yerinde kerâmet isnâd edecek kadar övdüğü Cezayirli Gazi Hasan Paşa 'yı Halil Hamîd Paşa 'ya yaltaklanmak için zemm etmesini anlaşılmaz, mütenâkız, insafsız ve ikiyüzlü bulur; Vak'anüvislerin bâzı hususları gizlemeye mecbur kalmalarının gerçek olduğunu, fakat bu kabil iftirâda bulunup böyle çürük sözler söylemenin mâzur görülemeyeceğini belirtir (Cevdet, II, 278 v.d.; III, 258-261; IV, 275; V, 8, 18). Cevdet Paşa, Vâsıf 'ın bâzı tenkid ve târîzlerini de red ve cerh eder: msl. Cevdet, III, 47 v.d. 'da hulâsa edilen Vâsıf 'ın makalesinin tenkîdi için bk. s. 49 v.d.; Vâsıf 'ın III, 105 'te meâli verilen ifâdesinin, Arapça kaynaklarla kontrolü netîcesinde, tahkiksiz olduğunu tesbit eden hüküm için bk. III, 106 v.d. Yine, III, 86-88 'de kısaca verilen Vâsıf 'ın Avrupa askerine dâir mütâlaası, Cevdet Paşa tarafından, s. 88-96 'da muhtelif bakımlardan cerh ve ibtâl olunmuştur. Kezâ Cevdet Paşa, V, 7 'de iktibâs ettiği Vâsıf 'ın ifâdesini tenkid ederken, "her maddeyi bulunduğu devrin siyâsetine tevfîkan tahrir ede-geldiğinden" onun sözüne emniyet olunamayacağını beyan (s. 8); başka bir yerde ise, "İktizây-ı vakt ü hâl gözederek ifrât u tefrit" ede-geldiğine işâret (IV, 271) ve "müdâheneden ârî olmadığı"nı ifâde (IV, 69, 271) eder.

Vekâyinüvislikte Vâsıf 'a halef olan âmedî hulefâsından Pertev (yk. bk.), safer-receb 1222 (nisan-eylûl 1807) arasında orduda bulunmuş, fakat Silistre 'de hastalanıp Edirne 'ye dönüşte vefât etmiş olduğundan, hizmet, orduda âmedci olarak bulunan Esseyid Ömer Âmir Bey (ölm. 1230=1815) 'e verilmiş (19 ş.a'bân 1222=22 teşrin I. 1807; yk. bk.) ise de kendisi, gece gündüz işret yüzünden dünyayı görecek halde olmadığından üçbuçuk ay sonra istifâ etmiştir (*AZ*, s. 64 v.d. ve ondan naklen Cevdet, VIII, 215). Gerek Pertev, gerek Âmir 'in orduda bulunduğu sırada İstanbul 'a bir vekil tâyini an'anesi ihmâl edildiği gibi, bu istîfâ ile rikâb vekâyinüvisliği yanında ordu hizmeti de boşaldığından vekâyinüvislik asâleten, İstanbul 'da müderrislerden Antebli Ahmed Âsım Efendi (ölm. 9 safer 1235=27 teşrin II. 1819) 'ye teklif olunmuştur. Her ne kadar Âsım, *Okyanus* adını verdiği *Kâmus* tercümesinin bütün zamânını aldığını ileri sürerek îtizâr etmişse de, tercümenin bitmek üzere olduğu, iki işi berâberce yürütebileceği cevâbıyle iknâ edilerek kendisine vak 'anüvislik hil'ati giydirilmiştir (9 zilka'de 1222 = 8 kânun II. 1808; bk. Âsım, *ayn. esr.*, var. 15b). Âlim tarihçi, vekâyii yazmaya nereden başlayacağını tâyin için seleflerinin muhallefâtını istemiş, kendisine verilen evrak arasında Pertev 'in müsveddelerinin (Edirne 'den gönderilen Pertev ve Âmir 'e âit vekâyi cerîdeleri arasında, ş.a'bân sonlarında sadâret kaymakamlığına getirilen Canikli Tayyar Paşa 'yı muâheze eden fıkralar bulunmakla, beylikci, bu fıkraları yeniden yazıp cerîdeleri düzelmiş şekliyle Âsım 'a devr etmiştir: *AZ* ve Cevdet, göst. yer.) ancak fihrist şeklinde perişan defterler hâlinde olduğunu görmüş; ayrıca Vâsıf 'ın vekâyinüvislik devresine âit 1218 senesinden bir mikdâr, 1219 'dan müverrihin vefâtı tarihine kadarki vak'aların ise hiç yazılmamış olduğunu tesbit ederek, vekâyii kaleme almak için gerekli malzemeyi Dîvân-ı humâyun kalemlerinden çıkartıp, müsveddelerdeki maddeleri vukuf erbâbından öğrendikleriyle ikmâl ederek yazmaya başlamıştır.

Âsım 'ın İstanbul 'da vekâyinüvis tâyini sırasında, orduda vekâyi zabtına me'mur kimse bulunmadığından, sadâret mektubçuluğu halîfelerinden olup, Pertev 'in vefâtında yerine Bölükât-ı erbaa kâtibi tâyin edilen Ali Râif Efendi, kendiliğinden ordu vekâyiini yazmaya devam etmiş ve notları Köse Mustafa Necib Efendi 'nin eserinde yer almıştır (Mustafa Necib, *Tarihçe*, İstanbul, 1280, s. 5; Cevdet, göst. yer.).

Mahmud II. 'un cülûsunda vekâyinüvislikte ibkâ edilen Âsım, selefleri devrine âit te'lîf edilmemiş olan 1218 bakıyyesinden 1221 saferi sonlarına kadar olan vekâyii tahrir edip sadârete sunmuş iken, Alemdar Mustafa Paşa vak'asında Bâbıâlî ile birlikte, takdim ettiği nüsha da yanmış: pâdişah, kendisini, Selim III. 'in hal'inden itibâren vekâyii tahrire me'mur etmekle berâber, zikr olunan vekâyinâmenin yok olmaması için onu müsveddelerinden yeniden temize çekerek takdîm etmiştir (Bu eserin muhtemelen pâdişâha sunulan nüshası, Üniv. Kütüp., nr. TY 6014 'tedir. Mahmud II., bu nüshayı gözden geçirince, memnûniyetini ifâde ve müellifine atıyye vermiştir: *HH*, nr. 35239, yk. bk.). Daha sonra, sadâret kaymakamı tarafından sunulan bir telhisde (*HH*, nr. 49493, sene 1226., yk. bk.), devrinin biricik âlimi olarak vasıflandırılan Âsım 'ın geçim sıkıntısından bunaldığı belirtilerek, kendisine atıyye ihsânı sûretiyle yardım arz olunmuştur. Devri ulemâsının ve husûsiyle şeyhülislâm Şerîf-zâde Atâullah ve Dürrî-zâde Abdullah Efendilerin gadr ve istiskâline uğrayan Âsım, Mahmud II. devrinde, tarîkında ilerleyerek Süleymâniye müderrisliği ve müteâkıben Selânik kadılığına kadar yükseldiği gibi, vekâyinüvisliği de vefâtına kadar devâm etmiştir. Kıymet ve san'atkârlık itibâriyle Osmanlı tarihçiliğinin nâdir simâlarından biri olan Mütercim Âsım [bk. mad. ÂSIM EFENDİ] ancak Mahmud II. 'un cülûsundan dört ay sonrasına kadar olan vekâyii tedvîn ve takdim edebilmiş, geri kalan oniki senelik zabıt müsveddeleri halefi Şânî-zâde 'ye devr olunmuştur (Cevdet, I, 10 v.d.). Âsım 'ın, 1218-1221 vekâyinâmesinden sonra, yirmi beşer cüzden ibâret iki cild daha sunduğu, bunlardan ilkinin 1221 bakıyyesiyle 1222 vekâyiinden bir kısmını ihtivâ ettiği, ikincisinin ise, 1222 bakıyyesinden Mahmud II. 'un cülûsuna kadar vekâyii ele aldığı anlaşılmaktadır (bk. Âsım, *Tarih*, Üniv. Kütüb., nr. TY 6018, var. 1a). Mısırlı Mustafa Fâzıl Paşa 'nın delâletiyle, iki cild hâlinde Cerîde-i Havâdis matbaasında basılan *Âsım Tarihi* (bk. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son asır Türk şâirleri*, İstanbul, 1930, I, 69, not 3), esere sonradan verilen tertîbi aks ettirmektedir: Tarihçi, takdîmden sonra eserinin kendi nüshasına, vefat eden bâzı kimseler hakkında ağır tenkidler eklediği gibi, bâzı kimseler de eserin bâzı fıkralarını çıkarıp bir takım ilâvelerde bulunmuşlar ve daha garibi, metinle yakın alâkası olmamakla berâber eserin başına, Kethudâ Saîd Efendi *Tarihçe* (msl. bk. Esad Efendi Kütüp., nr. 2143; Bayezid Devlet Kütüp., Veliyüddin Efendi ilâvesi, Cevdet Paşa kitabları, nr. 70) 'sinden naklen, 1787-1792 harbi, asker ocaklarına verilen nizamlar, Fransızların Mısır 'ı istîlâsı ve buna karşı devletin Rusya ve İngiltere ile ittifâkı gibi bahisler (bk. *Âsım Tarihi*, İstanbul ts., I, 2-75) ilâve edilmiştir. Bu tertib *Âsım Tarihi* 'nin ilk cildi, zikr edilen ilâve istisnâ edilirse, Muhib Efendi 'nin Fransa 'ya elçi tâyininden (Bu bahis, Üniv. Kütüb., nr. TY 6018 nüshasında, 1 rebîülevvel 1221 'de vuku bulan Anadolu kazaskeri nasbı paragrafından sonra gelmektedir), Selim III. devri sonlarına kadar olan vekâyii: II. cild ise, Kabakçı Mustafa isyânı, Selim III. 'in hal'i, Mustafa IV. 'nın saltanatı ve Mahmud II. 'un cülûsu vak'alarını ihtivâ etmektedir.

Âsım Tarihi de Cevdet Paşa tarafından geniş ölçüde kaynak olarak kullanılmış, yer yer iktibâslarda bulunulduğu (msl. bk. Cevdet, IV, 36 v.d., 239 v.dd.; VIII, 65 v.d., 117 v.dd.) gibi, bâzan da tenkîd olunmuştur: Msl. bk. Cevdet, IV, 276, 304: (lâyıkıyla tahkik edemediği): VI, 135 (şahısların ahvâline dâir bâzı fıkralarının itimâda şâyan olmadığı), 351 (fıkha dâir hükmünün isâbetsizliği): VIII, 49 (devletler ahvâlinden mâlûmatsız olduğu hakkında), 120, 147 v.s.

Mütercim Âsım'ın tâundan vefâtı üzerine vekâyinüvislik, Cevdet Paşa tarafından asrımın yegâne tabib ve feylesofu olarak tavsif edilen Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi (ölm. 1242=1826; hal tercümesi için bk. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son hattatlar*, İstanbul, 1955, s. 62-67)'ye şuyû bulan ilmî şöhreti dolayısıyla verilmiştir (15 safer 1235-3 kânun II. 1819: bk. Cevdet, I, 12; XI, 29 v.d.).

Tarih usûlüne dâir bir mukaddime (bk. Hazine Kütüp., nr. 1568; *Şânî-zâde Tarihi*, İstanbul ts., I, 6-16; Cevdet, XI, 222-229) yazıp takdim eden tarihçi, sadârete sunduğu bir takrir (*HH*, nr. 52514, yk. bk.) ile de, selefinin yazdığı son cüz ile temize çekilmemiş müsveddelerinin kendisine teslimini istemiş; istidasına uygun olarak Mahmud II.'un cülûsundan itibâren tahrîre me'mur edilmekle, bu tarihten başlayarak selefinin notlarını ikmâl ve tedvîn: kendi vekâyinüvislik devresine âit olmak üzere ancak 1236 sonuna kadar cereyân eden vukuâtı tahrir ve takdim etmiştir. Böylece, 1223-1236 vekâyiini ihtivâ eden *Şânî-zâde Tarihi* (yazmaları için msl. bk. *İstanbul Kütüphâneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Katalogları*, s. 269 v.d.; Üniv. Kütüp., nr. TY 1484, 2491; Babinger, *GOW*, s. 346) dört cild hâlinde basılmıştır (II. cild 1290, III. cild 1291). Şânî-zâde, temize çekip takdime muvaffak olamadığı müsveddelerini ise, halefi Es'ad Efendi'ye teslim etmiştir.

Cevdet Paşa, *Şânî-zâde Tarihi*'ni de geniş ölçüde kaynak olarak kullanmış (Paşa'nın Şânî-zâde'den iktibâsları için msl. bk. Cevdet, VIII, 313, 326 v.d.; IX, 106; X, 100 v.d.; XI, 6 v.d., 50, 67, 73, 87 ve 135-140, 141 v.d. ve 165 v.d., 166, 171 v.d., 199 v.d. 202 v.d., 230 v.d.), bâzan da Şânî-zâde'nin ifâdesini tahkik ve tenkîd etmiştir: Msl. bk. Cevdet, VIII, 314 v.dd., 327; X, 28 (itirâzının haksızlığı), 95 (taassubu), 146 (hatâsının tashihi), 183 (ilm-i nücûma merâkının tenkîdi); XI, 58 v.d. (rivâyetinin sıhhatsizliğine dâir).

Zamanı ulemâsının ve husûsuyle hekimbaşı Behcet Efendi'nin hased ve istirkâbına mâruz kalan Şânî-zâde (bk. Cevdet, X, 213; XII, 183 v.d.) Bektaşîlik iftirâsıyle önce vekâyinüvislikten azl (15 safer 1241), müteâkiben (safer 1242) arpalığı olan Tire'ye nefyedilmiş, iki ay sonra da affına dâir müjdeyi îdâm haberi zannederek ansızın vefât etmiştir (Lütfi, *Tarih*, I, 249: İbnülemin, *ayn. esr.*, s. 63).

Şânî-zâde'nin vekâyinüvislikten azli kararlaştırılınca yerine tâyin edilmek üzere kalemîye ve ilmîye ricâlinden muhtelif kimselerin isimleri, Bâbıâlî ve Şeyhülislâmlıktan birkaç defa huzûra arz edilmiş (yk. bk.) ve netîcede, İstanbul Kadılığı vekâyi kâtibi bulunan Sahhaflar Şeyhi-zâde Mehmed Es'ad Efendi (1201=1786/1787-3 safer 1264/11 kânun II. 1848; [b. bk.])'nin nasbı uygun görülmüştür (15 safer 1241 = 28 eylûl 1825, bk. Mehmed Es'ad, *Tarih*, I, Üniv. Kütüp., nr. TY 2467, var. 3a-b; II, nr. TY. 6005, var. 26b. Millet Kütüp., Emîrî, müteferrika nr. 55, var. 52b 'de bulunan "12 zilka'de" tarihi her halde yanlış olmalıdır). Es'ad Efendi, önce, selefinin zabt etmişken tedvîn ve takdîme muvaffak olamadığı 1237-1240 vekâyiini ele almış; kendisine devr olunan notları, kalemlerden aldığı kayıdlar ve mutemed kimselerden duyduklarıyle tamalayarak üç cüz (*kıt'a*) hâlinde te'lif ve takdim ile bunu eserinin ilk cildi itibâr etmiştir (1237 vekâyiini ihtivâ eden cüz'ün müsveddesini nümûne olarak sunduğuna ve alacağı emre göre eserini temize çekeceği veya düzeltmeler yapacağına dâir takrîri için bk. BA, *HH*, nr. 22762. Bu cüz'ü 9 zilka'de 1241'de zuhûr eden Vak'a-i Hayrîye'den kısa zaman önce, takdîminde Es'ad Efendi'ye 10.000 kuruş atıyye verildiği gibi, Sahn derecesinde olan ilmîye rütbesi de Hareket-i altmışlı'ya yükseltilmiştir: 12 zilhicce 1241; bk. Es'ad, *ayn. esr.*, nr. TY 6005, var. 173a-b; ayn. mll., *Üss-i zafer*, İstanbul, 1293, s. 257). 1236-1241 vekâyiine âit Es'ad Efendi'nin perâkende notları BA, *Yıldız* tas., nr. 33-555-73-90'da; 1237 vekâyiini muhtevî müdevven müellif müsveddesi, Üniv. Kütüp., nr., TY 2467'de; bu I. kıt'anın muhtemelen huzûra takdim edilen nüshası, Üniv. Kütüp., nr. TY 6002; 1238 vekâyiini ihtivâ eden II. kıt'anın nr. TY 6003; 1239-1240 vekâyiini muhtevî III. kıt'anın sunulan nüshası ise, nr. TY 6004'tedir. I.-II. kıt'aları içine alan müellif nüshası için, Süleymâniye-Esad Ef. Kütüp., nr. 2083'e; müellifin yer yer ilâvelerini muhtevî I. cild için, ayn. kütüp., nr. 2084'e; I. cildin Dâhiliye kâtibi Bâhir Efendi'nin zeyil ve ilâvelerini ihtivâ eden nüshası için, Millet Kütüp., Emîrî, tarih nr, 51'e; Üsküdarlı Seyyid Ali Rızâ tarafından tamamlanan nüshaları için bk. Üniv. Kütüp., nr. TY 1203 ve 58; Bayezid Devlet Kütüp., Veliyüddin Ef. Kütüp. ilâvesi, Cevdet Paşa kitabları, nr. 135.

Vekâyinüvis tâyin edildiği sene içinde yeniçerilik ilga ve imhâ edilmekle Es'ad Efendi, bu mühim hâdise (Vak'a-i Hayrîye) hakkında müstakil bir eser yazıp, bunu *Üss-i zafer* adı ile takdim etmiş; eserin bâzı yerleri tâdil olunarak basılması (Ali Rızâ'ya göre *Üss-i zafer*'i, tashih ve tenkîh ederek nihâî şekline sokan -o sırada muhtemelen reîsülküttâb bulunan- Pertev Said Mehmed Paşa'dır: bk. Üniv. Kütüp., nr. TY 1203, ekli yaprak) ve tashihlerine müellifinin bakması emr olunmuştur. Tab'ı 1243 şevvâli sonlarında tamamlanan bu eser (1293=1876 'da ikinci def'a basılmıştır) dolayısıyla da, Es'ad Efendi'ye muvakkaten Üsküdar kadılığı verilmiştir (*Üss-i zafer*, s. 258; Lütfi, *Tarih*, I, 207).

Es'ad Efendi'nin kendi vekâyinüvislik devresine âit olarak zabt, tedvîn ve takdim ettiği cüz, 1241 vekâyiini ihtivâ eder. Muhtemelen huzûra takdim edilen nüshası, Üniv. Kütüp., nr. TY 6005'te; Bâhir Efendi'nin ilâvelerini içine alanı ise Emîrî, tarih, nr. 50'de bulunan bu cüz'ü, kendisi, *Tarih*-'inin II. cildinin I. kıt'ası îtibâr etmiştir. Nüsha sunuldukda, Kaymakam Paşa'ya, kitabın "güzelce kaydu imlâ edilmiş" olduğu, aynı tarzda tahrîre devâmının müellifine tenbîh edilmesi fermân olunmuştur (BA, *HH*, nr. 35244).

1828 Rus harbine Ordu Kadısı olarak iştirâk eden Es'ad Efendi, kısa bir zaman vak'anüvislik hizmetini görmek üzere İstanbul'a çağrılmıştır (BA, Cevdet, *Askerî*, nr. 33335, 21 cemâziyelevvel 1244). Nakîbüleşraflık, Rumeli Kazaskerliği ve Maârif Nâzırlığı gibi mühim ilmî ve mülkî mevki'lere de getirilen Es'ad Efendi, vekâyinüvislik hizmetini vefâtına kadar uhdesinde bulundurmuş, ancak 1241'den sonraki devreye âit tuttuğu notları te'lif ve tedvîne muvaffak olamamıştır. Cevdet Paşa, *Es'ad Efendi Tarihi*'nin II. cildi "zeyil ve tekmilesi" olmak üzere eline geçen zabıt cerîdelerini tertib ve tanzim ederek, halefi Lütfî Efendi'ye gönderdiğini belirtir (*Tezâkir*, I, 3).

Es'ad Efendi'nin, Şânî-zâde'ye yaptığı hâşiyeler (bk. Cevdet, XI, 105, 164) ile, 1237-1241 vekâyiini ihtivâ eden *Tarih*'i, Cevdet Paşa tarafından kaynak olarak kullanılmış, bâzı ifâdeleri iktibâs edildiği (msl. bk. Cevdet, XII, 19 v.d. 22, 43, 71, 145 v.d.) gibi, Es'ad Efendi'nin beyan ve hükümleri muâsır kaynaklar ve ezcümle Bâhir Efendi'nin sözleriyle mukayese (msl. bk. Cevdet, XII, 177 v.d.) ve bâzan da tashih olunmuştur (Cevdet, XII, 179 v.d.). Cevdet Paşa'nın yazmağa me'mur edildiği devrenin devâmını tahrirle vazifelendirilen Ahmed Lütfî Efendi ise, *Tarih*'inin ilk dört cildinde, Es'ad Efendi'nin *Üss-i zafer*'inden başka, müteferrik ve perâkende evrâkını da kaynak olarak kullandığını belirtir (Lütfî, *Tarih*, I, 266; II, 2; III. 2; IV, 2. Daha sonraki devreye âit Es'ad Efendi'nin notlarının da Lütfî Efendi'ye intikâl etmiş olabileceği, Es'ad Efendi'ye âit 1258 tarihli kayıdları da ihtivâ eden bir mecmuanın Lütfî tarafından 7 safer 1314'te muhâfaza edilmek üzere Es'ad Efendi Kütüphânesi'ne gönderilmiş olmasından anlaşılmaktadır; bk. Es'ad Ef. Kütüp., Dr. Es'ad Bey kısmı, nr. 4268'in başındaki kayıt).

Es'ad Efendi'nin vefâtı üzerine uhdesinde bulunan muhtelif vazifeler başka başka kimselere tevcîh edilirken, devlet tarihçiliğinin de, biri diğerine halef olan üç ilim mensûbundan sonra, "ekseriyâ verile-geldiği üzre" kâtib zümresinden bir ehliyetli kimseye tevcîhi uygun görülerek, Âmedî odası halifelerinden ve *Takvîm-i Vekâyi*' muharrirlerinden olup, edebî kudreti bilinen Recâî Mehmed Şâkir Efendi (1218-13 şevvâl 1291=1804-22 teşrin II. 1874; hâl tercümesi için bk. *AZ zeyli*, s. 90-105 ve ondan naklen İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son asır Türk şâirleri*, İstanbul, 1939, s. 1388-1395) vak'anüvis tâyin olundu (BA, *İD*, nr. 8569, 5-8 safer 1264=13-16 kânun II. 1848, yk. bk.). Recâî Efendi, Âmedcî odasındaki vazifesine ilâveten uhdesine tevcîh edilen vak'anüvisliği lâyıkıyle yapabilmesinin hangi şart ve imkânlarla mümkün olduğunu sadârete sunduğu bir lâyihada (metni için bk. *AZ zeyli*, s. 105-111) belirtmiştir: Selefinin 1241'den îtibâren zabt etmemiş olduğu 22 senelik vekâyiin yazılması yanında, vatandaş tâlim ve terbiyesi için faydalı olan tarih metinlerinin, husûsiyle matbû *Vâsıf Tarihi*'nden sonraki devreye âit vak'anüvis vekâyinâmelerinin gerekli ıslâh ve îzâhlarla neşri lüzûmuna işâret eden Recâî Efendi, Es'ad Efendi'nin ihmâl ettiği devrenin yazılmasının, ya kendisiyle irtibatlı tecrübe sâhibi birisine havâlesi veya maiyetine tâyin edilecek birkaç "münşî ve mübeyyiz"e Arşiv'de bir oda tahsis olunup, kaleme aldıkları cüzlerin kendisi tarafından gözden geçirilmesi ve ikmâli takdîrinde mümkün olacağını; kendisinin herhâlde cülusdan (1255=1839) sonraki vekâyii zabta me'mur edilmesini dilediğini; devletin dış münâsebetlerini lâyıkıyla tebârüz ettirebilmesi için de, yabancı dillerdeki malzemeyi tercümeye kudretli bir mütercim ile, tecrübeli bir mübeyyizin maiyyetine tâyini gereğini ifâde etmiştir. Vekâyinüvislik müessesesi için gerçekten dikkate şâyan olan bu düşüncelerin anlayış görmediği, hattâ temennîlerinin yerine getirilmemiş olmasından dolayı Recâî Efendi'nin "îtizâr ve isti'fâ" etmiş olduğu ileri sürülmüşse de (*AZ zeyli*, s. 92 v.d. ve İnal, *ayn. esr.*, s. 1389), vekâyinüvisliğinin Takvîm-i Vekayi nâzırlığından azline (1269=1853) kadar devâm ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu tarihte, nâzırlık ve vak'anüvislik, Âmedî halifeliği ve Takvimhâne nâzırlığında bulunmuş olan, Meclis-i Vâlâ âzâsı Âkif Paşa-zâde Nâil Mehmed Bey (ölm. 23 cemâziyelevvel 1271=11 şubat 1855, bk. *AZ zeyli*, s. 111 v.d.)'e verilmiştir (BA, *CD*, nr. 14228, 19 cemâziyelevvel 1269=28 şubat 1853). Recâî Efendi ve Nâil Bey'den vekâyinüvis olarak herhangi bir eser kalmamıştır (bk. *AZ zeyli*, s. 98-112).

Nâil Bey'in vefâtı üzerine vak'anüvisliğe, müderris pâyelilerinden, Meclis-i Maârif ve Encümen-i Dâniş âzâsı Ahmed Cevdet Efendi (1238-1 zilhicce 1312 = 1823-25/26 mayıs 1895; bk. mad. CEVDET PAŞA) getirilmiştir (1 cemâziyelâhır 1271-18 şubat 1855, bk. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, I, 5; *AZ zeyli*, s. 111 v.d.'de, vakti olmadığı beyânıyle Nâil Bey'in vak'anüvisliği, *"fenn-i inşa ve beyân"* da o vakit şöhret yapmış olan Cevdet Efendi'ye "terk" ettiği kayd ediliyorsa da, Paşa'nın ifâdesi açıktır. Nâil Bey'in vefât tarihiyle Cevdet'in nasb tarihlerinin birbirini tâkib etmesi de Cevdet Paşa'nın ifâdesini te'yid ediyor).

Cevdet Efendi, bu tevcihden bir sene kadar önce, ilk Türk Akademisi sayılabilecek olan Encümen-i Dâniş'in karârıyle, matbû *Vâsıf Tarihi* ile *Üss-i*

zafer arasındaki (1188-1241) devrenin vekâyiini yeniden ve sâde bir dille yazmağa memur edilmişmişti: Maârif-i Umûmîye Meclisi, vatandaşın tâlim ve terbiyesinde tarihin ehemmiyeti ve dolayısıyla tarih te'liflerinin neşri lüzûmunu takdir ile 1188 'den sonraki devre âit mevcud bâzı evrak ve müsveddelerin ayıklanma ve düzeltilmeğe muhtac, bâzı seneler vekâyiinin ise, mükerreren yazıldığına dikkat ederek, bu te'lifleri birleştirip muhtasar bir eser vücûda getirme işinin Cevdet Efendi 'ye havâlesini kararlaştırmış, sadrâzamlıkça da gerekli irâde istihsâl olunmuştu (BA, *İD*, nr. 17685, 9-20 muharrem 1270. Ayrıca bk. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, IV, 58). Bu sipâriş üzerine hummâlı bir çalışmaya giren Cevdet, tarihçi olarak kendisine büyük şöhret te'min edecek olan eserinin ilk cildlerini birbiri ardınca sunmuş ve *Tarih* 'inin devletçe basılması te'min edilmiştir. Öyle ki vak'anüvisliğe tâyini üzerinden bir ay geçmişken, eserinin ilk cildinin tab'ı tamamlanmış (Matbaa-i Âmire 'de basılması sona eren I. cild *Cevdet Tarihi*'nin bir nüshasının huzûra takdîmi için bk. BA, *İD*, nr. 20476, 3-6 receb 1271), II. cildinin basılması için de emir verilmişti (BA, *İD*, nr. 20391, 26 cemâziyelâhır-4 receb 1271. II. cildin tab'ı aynı sene sonlarında tamamlanmıştır: BA, *İD*, nr. 21277, 19-24 zilhicce 1271). III. cildini takdim edince (Bu cildin basılması hakkında sadâretin telhîsi ve sâdır olan irâde için bk. BA, *İD*, nr. 21953, 21-22 rebîülâhır 1272) de ilmiye rütbesi Süleymâniye müderrisliğine yükseltilmek sûretiyle mükâfatlandırılmıştır (*Tezâkir*, IV, 72). IV. cildin tab'ı 1274/1275 'te (Bu cildin basılması hakkında Maârif-i Umûmîye Nezâreti'nin istizânı, 12 rebîülâhır; sadâretin inhâ ve irâde istihsâli ise, 2-3 cemâziyelâhır 1274 'tedir, bk. BA, *İD*, nr. 26109. IV. cildin tab'ının tamamlanması ve hediyeliklerinin huzûra takdîmi için bk. BA, *İD*, nr. 27484, 2-11 rebîülevvel 1275); V. cildin basılması ise, 1277/1278 'de gerçekleşmiştir (Bu cildin tab'ı hakkında sadâretin istizânı 28 cemâziyelâhır, irâde sudûru ise 2 receb 1277'dedir; BA, *İD*, nr. 31170. Baskısı tamamlanıp hediyeliklerinin takdîmi için bk. BA, *İD*, nr. 32267, 21-23 rebîülâhır 1278). Daha sonra tarik değiştirip "Efendi" unvânı "Paşa"lığa inkılâb eden Cevdet Paşa, çeşitli idârî hizmetlerde bulunmakla, eserini ikmâle ancak mâzûliyet devrelerinde - msl. 1287 başlarında Bursa vâliliğinden, 1299 recebinde Adliye Nâzırlığı 'ndan ayrıldığı sırada - imkân bulabilmiştir. Nitekim, *Tarih* 'inin 1286 'da takdim ve tab' olunan VI. cildini müteâkıp, VII. cildini 1287 zilhiccesi başlarında (Cevdet, *Tarih*, Emîrî, tarih, nr. 217, var. 213a), VIII. cildini 1288 rebîülevveli sonlarında (*ayn. esr.*, Emîrî, tarih, nr. 218 var. 231b); X.-XI. cildlerinin te'lifini ise 1300 başlarında tamamladığı anlaşılmaktır (İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphânesi'nde bulunan müellif müsveddelerinden X. cilde âit nr. 1429, 1448, 1417, 1438, 1415, 1428, 1442 'de 29 zilhicce 1299 - 3 safer 1300; XI. cilde âit 1439, 1426 ve 1445 nr. 'lı defterlerde ise, bitirme tarihi olarak 16-21 cemâziyelevvel 1300 tarihine rastlanmaktadır). *Cevdet Tarihi* 'nin son 3 cildi eserin tab'ı imtiyâzını alan ser-kurenâ Osman Bey 'in matbaasında basıldığı (X. cild 1300, XI.-XII. cildler 1301 'de) gibi, aynı yerde müellifin verdiği yeni şekle (tertîb-i cedîd) göre, eser iki defa daha tab' olunmuştur (I-VIII, 1302-1303; I-XII, 1309. *Cevdet Tarihi* basmalarının oldukça tam bir listesi için bk. Âli Ölmezoğlu, *Ahmed Cevdet Paşa: hayatı ve eserleri*, Türkiyat Ens. Kütüp., Tez nr. 101, s. 76 v.d.) ki bu son baskılar daha çok rağbet görmüştür.

Cevdet Paşa, 1188-1241 (1774-1826) vekâyiini tasvîr eden *Tarih* 'inde selefi olan vekâyinüvislerin eserlerine geniş ölçüde dayanmak ve vekâyinüvislik an'anesini kısmen tâkib etmekle berâber, muâsır diğer te'lifleri ve kaynak malzemesi ile yetişebildiği devrin ricâlinden dinledikleri haberleri de kullanarak, yalnız hâdiselerin cereyân şeklini tasvirle iktifâ etmeyip, vak'alar arasındaki sebeb ve netîce bağlarını kurmağa çalışmış ve her hâlde, zikr edilen devreye âit vekâyinüvis te'liflerinin pek kıymetli bir tahlîl ve tenkîdini ortaya koymuştur. Bu vasfıyla gösterdiği kudret, araştırıcıları, çok defa onun eseriyle iktifâ edip kaynaklarına mürâcaattan müstagnî kılmıştır.

Cevdet Paşa, vak'anüvislik devresinde (1 cemâziyelâhır 1271-25 şa'bân 1282) tuttuğu notları sonradan gözden geçirip bir tertîbe sokarak 1288 recebi ile 1299 zilkâ'desi arasında, cüzler hâlinde peyderpey, bu meslekteki halefi Ahmed Lütfî Efendi 'ye göndermiştir: Meşhur devlet adamlarının mahremi olmanın, teşkil edilen muhtelif komisyonların âzası veya reisi ve bilâhire müfettişlik, vâlilik ve nâzırlık gibi mühim devlet hizmetlerinde bulunmanın verdiği imkânlarla bu gerçekten üstün vasıflı tarihçi, Tanzîmat Devri vekâyiini kudretle tasvir, husûsıyle bu devrenin içtimâî ve ahlâkî vechesini sâde ve samîmî bir dille tebârüz ettirmiştir. Kaleme aldığı cüzlere, "hâtıra" mânasına "tezkire" (eserin bütününe onun cem'i olan *Tezâkir*) adını veren Cevdet Paşa, eserine Tanzîmat ile başlamış ve 30. *tezkire*'de vak'anüvislik devresi sona ermiş olduğu hâlde, vazifesini tamamlamak düşüncesiyle 1289'a kadarki vekâyii de tasvir etmiş (31-39. *tezkire* 'ler); 40. *tezkire* 'de ise, kendi hayat hikâyesini vermiştir. Ancak, biyografisinin 1298-1312 devresini ve husûsıyle muhtelif kitaplar hakkında düşünce ve münâkaşalarını tesbit eden 40. *tezkire tetimmesi*'ni halefine göndermemiş olmalıdır. Ahmed Lütfî Efendi tarafından yer yer kaynak olarak kullanılan *Tezâkir*, mâhiyeti ve kıymeti hakkında bir tedkikle birlikte, M. Cavid Baysun tarafından neşr edilmiştir: Cevdet Paşa, *Tezâkir* [I-IV], Ankara, 1953, 1960, 1963, 1967.

Cevdet Paşa, Abdülhamid II. 'in şifâhî emrine binâen, 1309 (1892) 'da, bu pâdişâhın tahta geçmesine yol açan hâdiseleri tafsilâtıyle îzâh için Tanzîmat Devri vekâyiini *Tezâkir* 'den hulâsaten nakl ve yer yer onu ikmâl eden *Ma'rûzât* 'ı te'lif ve takdim etmiştir. *Tezâkir* 'in vesika mecmuası olması vasfına karşılık, *Ma'rûzât*, pâdişâhı sıkmadan, bir ölçüde onun hoşlanacağı bir üslûbla yazılmış; devrinin ricâlini gayet ağır bir lisanla tenkid, mevzuu ile alâkalı dedi-kodu sayılabilecek rivâyetleri dahi nakl eden bir hâtıra kitâbı mâhiyetindedir. Beş cüzdan hâlinde sunulmuşken ilk cüzdanı zamanımıza intikâl etmeyen *Ma'rûzât* 'ın 1924-1926'da *TTEM* 'da 2-4. cüzdanları neşr edilmiş olup, daha tam ve yeni bir neşri Yusuf Halaçoğlu tarafından vücûda getirilmiştir: Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, İstanbul, 1980; bu neşir için ayrıca bk. B. Kütükoğlu, *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 1982, sayı 10.

Ahmed Cevdet Efendi'nin kazaskerlik rütbesindeki ilmîye pâyesi "vezîr" liğe değiştirilip "paşa" unvânını alarak Haleb vâlisi tâyini (25 şa'bân 1282—13 kânun II. 1866, bk. *Tezâkir*, III, 199; IV, 83) üzerine boşalan vak'anüvisliğe, Meclis-i Maârif âzâsı bulunan Ahmed Lütfî Efendi (1231-3 safer 1325-5 mart 1323=1816-18 mart 1907; tercüme-i hâli için. bk M. Münir Aktepe, *Vak'a-nüvîs Ahmed Lütfî Efendi ve Târihi hakkında bâzı bilgiler*, *TED*, 1981, sayı 10-11, s. 121 v.d.; krş. BA, *Sicill-i ahvâl def.*, III, 282) tâlib olmuş; ilmîye menşe 'li olmakla berâber Sadâret mektubculuğu kaleminde kâtiblik ve otuz sene kadar *Takvîm-i Vekâyi* 'de musahhih ve muharrirlik yapmış olan bu zâtın "fenn-i inşâ ve zabt-ı vekayi 'e âşinâ" ve *Takvîm-i Vekâyi*' muharriri sıfatıyle de vak'anüvisliğe lâyık bulunduğu sadâretten inhâ edilmişse de, pâdişah, başka bir münâsibinin seçilip arzını irâde buyurmuştur (BA, *İD*, nr. 37910, 21-27 şa'bân 1282). Buna rağmen, çok geçmeden Lütfî Efendi 'nin vak'anüvis nasbı gerçekleşmiştir (şevval 1282-şubat/mart 1866; bk. Ahmed Lütfî, *Tarih*, I, 4; *Sicill-i ahval def.* kaydında ve ondan naklen *AZ zeyli*, s. 122; Abdurrahman Şeref, *Lütfî Efendi merhûmun tercüme-i hâli, Târîh-i Lütfî*, VIII, 5; İbnülemin, *Son asır Türk şâirleri*, s. 891 'de, Lütfî 'nin 1281 sonlarında vak'anüvis tâyininden bahs ediliyorsa da, bu ifâdenin, *Lütfî Tarihi*, I, 7'deki "1282 evâhırı" ibâresinden bozularak vücud bulduğu tahmin olunabilir). Pek çeşitli devlet hizmetleri ve nihâyet Rumeli kazaskerliği ve Devlet Şûrâsı âzâlığını da deruhde eden Lütfî Efendi, tâyininden vefâtına kadar 41 sene müddetle vak'anüvislikte bulunmuş ve *Cevdet Tarihi*'ni tâkîben 1241 başından 1296 ramazanına kadar cereyân eden vekâyii zabt ve tahrir etmiştir.

Selefden halefe vekâyinüvislerin vekâyi cerîdesi devri kaidesini Cevdet Paşa başlangıçta yerine getirememiş idi; zîrâ, kendisine selefleri Recâî ve Nâil 'den bir şey intikal etmediği gibi, Es'ad Efendi 'nin müsveddelerini de bulamamıştı. Ancak daha sonra, Es'ad Efendi 'ye âit 1242-1246 vekâyiini muhtevî müsveddelerle muhtelif devrelere âit evrak sûretlerini ele geçirerek Lütfî Efendi'ye göndermiş ve ona yazacağı hâdiselerin tafsilâtını *Takvîm-i Vekâyi* ' ve *Cerîde-i Havâdis* 'de bulabileceğini hatırlatmıştır (1288-1295; *Tezâkir*, I, 3, 4, 5). Cevdet Paşa 'nın pek çeşitli ve bâzan vekâyi îtibârîyle muvâzî kaynak eserleri kullanmış olmasına karşılık Lütfî Efendi, - Es'ad Efendi 'nin *Üss-i zafer*'i ve *Tarih* 'ine âit parçalarla *Tezâkir* istisnâ edilirse- yazdığı devre ile alâkalı te'lif eser bulamamış ve ancak gazete haberleri ve devlet arşivinden çıkarabildiği vesîkalarla iktifâ mecbûriyetinde kalmıştır. Gerçekten Lütfî, *Tarih* 'inin I. cildini yazarken, *Üss-i zafer* 'den başka te'lifât bulamadığını; kalemlerdeki eski kayıdlardan ve sözüne güvenilir kimselerden bilgi edinmede güçlük çektiğini; hâdise ve mes'elelere sathîce temâs edip iç yüzlerini açıklamayan vesîkalarda da çok defa tarih bulunmadığından onları değerlendirmede de müşkilât çektiğini belirtir (Lütfî, I, 1). Diğer ciltlerin kaynakları, baş taraflarında zikr edilmiş olup bunlar umûmiyetle, - Es'ad Efendi evrâkı istisnâ edilirse- arşiv vesîkaları ile gördükleri, duydukları, düşündükleri ve *Takvîm-i vekâyi* 'deki bilgilerden ibârettir (bk. Lütfî, *ayn. esr.*, II, 2; III, 2; IV, 2; V, 2; VI, 2; VIII, 8; IX, TTK. Kütüp., nr. 531/2 'den naklen M. Aktepe, *ayn. mak.*, s. 137; X, Âtıf Efendi Kütüp., M. Z. Pakalın yazm., nr. 3, s. 2; XI, ayn. kütüp., nr. 4).

Cevdet Paşa 'nın büyük kudret ve şöhreti göz önünde bulundurularak Lütfî Efendi ile selefinin mukayese edildiği, onu taklidde muvaffakıyetsizliğe uğradığı ileri sürüldüğü (A. Şeref, *Târîh-i Lütfî*, VIII, 2; Bursalı M. Tâhir, *OM*, III, 137) gibi, gazetelerden istifâde etmiş olması da, onun ağır tenkidlere uğramasına yol açmıştır (A. Şeref, *ayn. esr.*, s. 3; Mükrimin Halil Yınanç, *Tanzimattan Meşrutiyete kadar bizde tarihçilik*, *Tanzimat I*, İstanbul, 1940, s. 575).

Uzun süren vak'anüvislik devresinde Lütfî Efendi, tahrir ve tedvîn ettiği *Tarih* 'inin 15 cildini takdîme, bunlardan yedisini de bastırmağa muvaffak olmuştur: I. cildi, "*Âyine-i Zafer*" adının ebced değerinin gösterdiği "1288" senesinde tamamlanmış (1288 recebi başlarında bitirilen müellif nüshası, Kahire'de Hidîvîye Kütüphânesi'ndedir, bk. al-Dagistânî, *Fihrist al-kutub al-turkîya...*, Kahire 1306, s. 174) ve Matbaa-i Âmire 'de yapılan tab'ı, 23 cemâziyelâhır 1290 'da nihâyete ermiştir. Baskısı kezâ aynı yerde 16 muharrem 1291'de biten II. cildin hediyeliklerinin pâdişâha takdîmi için bk. BA, *İD*, nr. 47472, 10-11 safer 1291. III. (şevval 1292) ve IV. cildler kezâ aynı yerde; V. (1302), VI. (1302) ve VII. (1306) cildler Mahmud Bey Matbaası 'nda basılmış (IV. ve V. cildlerin hediyeliklerinin huzûra sunulması: BA, *İD*, nr. 74459, 17-23 rebîülâhır 1302; VI. cildi takdim ve alâka beklediğini arzeden

Lütfî'ye 200 lira atıyye verilmesi hakkında bk. BA, *İD*, nr. 76614, 17-29 safer 1303); VIII. cild ise, vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi'nin ilâveleriyle 1328'de Sabah Matbaası'nda basılmıştır. TTK. Kütüp., nr. 531/1-7 ile Üniv. Kütüp., nr. TY 4812 (XIII.)'deki yazmalar, IX-XV. cildlerin pâdişâha takdîm edilen nüshalarının takımını teşkil etmektedir (Gerek bunların, gerek İstanbul Arkeoloji Müzesi ile Âtıf Efendi Kütüp. M. Z. Pakalın yazmaları arasında bulunan *Lütfî Tarihi* müsveddeleri için bk. M. Aktepe, *ayn. mak.*, s. 131-145). IX. cildin yazılması, 1 rebîulevvel 1310'da tamamlanmış; X. cild 9 ramazan 1311'de pâdişâha sunulmuş (Pakalın yazm. nr. 3, s. 1); XI. cild 1 şevval 1312'de bitirilip (bk. M. Aktepe, *ayn. mak.*, s. 140) 21 şevvalde sunulmuş (Pakalın yazm. nr. 4); XII. cild, 1314'te yazılmış (Pakalın yazm. nr. 5, s. 103); XIV. cild, 1318 şevvalinde (Pakalın yazm. nr. 7, s. 116); 1291-6 cemâziyelevvel 1293 vekâyiini ihtivâ eden XV. cild ise, 1321'de tamamlanmıştır (M. Aktepe, *ayn. mak.*, s. 145). XVI. cilde âit olup 12 şa'bân 1293-ramazan 1296 vekâyiini ihtivâ eden *Lütfî Tarihi* müsveddesi, Arkeoloji Müzesi Kütüp., nr. 1346'dadır (bk. M. Aktepe, göst. yer.).

Lütfî Tarihi'nin son cildlerinde görülen îtinâsızlık ve tashih bolluğunun vak'anüvisliğe gösterilen alâkasızlık nisbetince arttığı anlaşılmaktadır. Nitekim, XV. cildde yer alan bir şikâyet ifâdesi (metni için bk. İbnülemin, *Son asır Türk şairleri*, s. 893; M. Aktepe, *ayn. mak.*, s. 143 v.d.), bu husûsu te'yid eder: Lütfî Efendi, vak'anüvisin lâyıkıyle vazife yapması için, sâdece arşivlerin kullanılmasının yetmediğini, devlet adamlarının da ona itimâd edip esrârı kendisinden gizlememeleri gerektiğini; o, vezîrliğe muâdil olan kazaskerlik rütbesine erişmiş bulunduğu hâlde, ayda yılda bir defa, havâdis dilenmek için resmî makamlara baş vurduğunda hüsn-i kabûl görmeyip savuşturulduğunu belirtmekte, "hiç aranıp sorulmayan vak'anüvîsin işte elinden bu kadar gelebilir" diye müessesenin düştüğü hazin hâli açıklamaktadır.

Ahmed Lütfî Efendi'nin vefâtını tâkib eden iki sene içinde vak'anüvisliğe kimse getirilmemiş ve ancak 1909 nisanında Mehmed (V.) Reşâd'ın cülûsunu müteâkıp, 28 rebîülâhır 1327 (5 mayıs 1325-18 mayıs 1909)'de Defter-i Hâkânî ve Maârif nâzırlıklarında bulunmuş olup, Darülfünûn Osmanlı ve devletler tarihi muallimi olan Abdurrahman Şeref Efendi (doğ. 15 zilka'de 1269=1853; ölm. 24 receb 1343=18 şubat 1341=2 mart 1925; tercüme-i hâli için bk. BA, *Sicill-i ahvâl def.*, LXXII, 87 v.d.; Efdaleddin [Tekiner], *Abdurrahman Şeref Efendi - tercüme-i hâli, hayât-ı resmiye ve husûsiyyesi*, İstanbul, 1927; Mükrimin Halil [Yınanç], *Abdurrahman Şeref Efendi*, *TTEM*, 1341 XV/9 [86], 211-214) bu hizmete tâyin olunmuştur (bk. *Sicill-i ahvâl def.*, LXXII, 88). 27 teşrin II. 1909'da kurulan Târîh-i Osmânî Encümeni reisliğine getirilip vefâtına kadar bu sıfatını da muhâfaza eden Abdurrahman Şeref Efendi'nin vak'anüvisliği, Osmanlı saltanatının ilgasına kadar devâm etmiştir. Türkiye tarihine olan derin vukufu yanında Mekteb-i Sultânî (Galatasaray Lisesi)'de öğrendiği Fransızcasıyle de Garb tarihçilerini tâkib etmek imkânını bulan, mektebler için yazdığı kitaplarda, modern tarih yazma usûllerini bildiğini gösteren bu son Osmanlı vak'anüvisinin, uzun süren idârî hayatında şâhidi olduğu pek çok vekâyi ve esrârı kayd ve zabt etmesi beklenmişse de, onun, seleflerinin ihtiyâtkâr tavrına uyarak, yakın tarihe dâir bilgi ve düşüncelerini açıkça ortaya koymaktan kaçındığı görülmüştür. Vak'anüvis sıfatıyle, cülûsundan vefâtına kadar Sultan Mehmed Reşâd devri vekâyiini zabt ve tahrir ettiği ileri sürülmüştür (Efdaleddin, *ayn. esr.*, s. 21; M. H. Yınanç, *ayn. mak.*, s. 211). Türk Tarih Encümeni'nden Tarih Kurumu'na intikâl eden yazmalar arasında bulunan nüsha (nr. 542), II. Meşrutiyet'in ilânını gerektiren sebebler, 31 Mart Vak'ası ve Abdülhamid II.'in hal'ine dâir bir mukaddime (s. 1-18) ile Sultan Reşâd devrinin ancak bir aylık vekâyiini tasvir (s. 19-119), zeylinde (s. 1-90) ise, metinde zikr edilen hâdiselerle alâkalı vesîkaları ihtivâ etmektedir (Msl., 31 Mart Hâdisesi'ne dâir, müşâhedelerini tesbit eden ve vak'anın ertesi günü kaleme aldığı makaleyi aynen derc etmekte [s. 1-5], sonradan edindiği bilgi ve intibâlarını da ayrıca [s. 5-18] vermektedir). Belki de bu nüsha, "*zabıt-nâme*" sinin bir kısmıdır (Encümen âzâsından olup, senelerce Şeref Efendi'nin yakınında bulunmuş olan Efdaleddin Bey, onun, Sultan Reşâd'ın 1911 haziranında Rumeli ve Anadolu'ya yaptığı seyahatlerinde maiyetinde bulunup bu vesîle ile küçük bir risâle hâlinde yazdığı *Seyahat-nâme*'yi de *zabıt-name*'sine derc ettiğini belirtmektedir, bk. *ayn. esr.*, göst. yer.).

XVIII. asır başlarında, - Beylikci, Teşrifâtcı, Âmedci, Ruûs ve Tahvil gibi - Dîvân-ı Humâyûn kalemleri arasında teşekkül eden, daha sonra Paşa-kapısı (Bâbıâlî)'nda Sadâret mektubculuğu ve Âmedî kalemleriyle irtibatlı bulunan vekâyinüvislik, şeklen Osmanlı saltanatı sonlarına kadar devâm etmiş gibi görünüyorsa da, zaman zaman gerekli riâyet ve alâkadan mahrum kaldığı için, vekâyinüvislerce bâzı devrelerin vekâyii lâyıkıyle zabt ve tahrir edilememiştir. Husûsiyle, merkezî devlet teşkilâtının yeni bir şekil iktisâb ettiği, kitâbet ve tefekkürde farklı temâyüllerin ortaya çıktığı Tanzîmat ve sonrasında, resmî devlet tarihçiliğinin ihmâle uğradığı görülmektedir. Buna, - Es'ad Recâî, Nâil, Lütfî gibi - bâzı vakâyinüvislerin neşrine bizzat hizmet ettikleri ve bâzılarının haber kaynağı olarak kullandıkları resmî (*Takvîm-i Vekâyi'*) ve husûsî gazetelerin çıkmasının te'siri olabileceği düşünülebilir. Zîrâ gazeteler, vekâyinüvis'lerin hayli sonra tahrir edip sarayın istifâdesine sunduğu, - saray merâsimleri, tâyinler ve aziller, beklenmedik hâdiseler v.s. gibi - alâka çekici bâzı havâdisi, günü gününe yetiştirmekle, bir bakıma, devlet tarihçisinin mesâisini lüzûmsuz hâle getirmekte idi. Hakîkati olduğu gibi ve sâde bir dille yazma meylinin gittikçe rağbet kazandığı bir devirde, bâzı defa beğenilmek veya göze batmamak için gerçeği örtmeğe çalışan, belki de yazdıklarını okutabilmek için sözü ve söz san'atını, çıplak hakîkat tasvirine tercih eden an'aneye bağlı tarihçiliğin itibâr kaybetmesi mukadderdi.

Bütün zaafları ve kusurlarına rağmen vekâyinüvislik, iki asra yakın bir zaman İmparatorluk merkezini alâkalandıran vekâyii tesbit ve tasvir etmiş olmakla, günümüz tarih araştırıcısı için pek kıymetli bir malzeme külliyâtı hazırlamıştır. Daha ziyâde devletin icrâ ekibinin görüş ve temâyüllerini aksettiren bu literatürün lâyıkıyle değerlendirilmesi ve metinlerinin daha fazla geçikmeden neşri, bugünkü tarihçi nesle düşen vecîbelerin başında gelmektedir.

Bibliyografya: Başlıca kaynak ve tedkikler metinde gösterilmiştir.

(BEKİR KÜTÜKOĞLU.)

VEKİL, VAKİL. Mandater, dâvâ vekili, mümessil [Bk. mad. VEKÂLET.]; kezâ Allah'ın isimlerinden birisi [Bk. mad. ALLAH.].

(T. H.)

VELÂYE. [Bk. VİLÂYET.]

VELÎ. İslâm tasavvufunda Allah'ın ilgi, himâye, yardım ve sevgisine mazhar olmuş, ermiş kimseye verilen isimdir. Tasavvufî muhitlerde ifâde ettiği mâna, vezni dikkate alınarak izâh edilmektedir. Velî'nin alîm ve kadîr gibi *fa'îl* vezninde mübaleğalı isim fâil olduğu kabûl edilirse, Allah'a karşı kulluğunda herhangi bir eksiklik ve halel düşünülemiyen kimse demektir. *Fa'îl* vezninin mef'ûl mânasında olduğu düşünülürse, maktûl mânasına gelen katîl, mecrûh mânasına gelen cerîh gibi, himâye ve muhâfazasını Allah'ın deruhte ettiği kişi demek olduğu kabûl edilir (bk. *al-Risâlat al-Ḳuşayriyya*, s. 519, 664 v.d.; *Natâ'ic al-afkâr*, İstanbul, 1290, IV, 154 v.d.; *Kaşf al-maḥcûb*, s. 266; trc. Nicholson, s. 210). Esâsen her iki mâna da velînin, ayrılmaz vasıflarıdır: O, Allah'ın emirlerine en ince teferruatına kadar uymalıdır. Allah'ın onu, iyi ve kötü her durumda himâyesi altında bulunduracağı da şüphesizdir.

Velînin kelime olarak yardımcı, hâmî, dost, yakın ve aşağıda görülecek benzeri mânaları ile tasavvufî muhitlerde yaygın olan mezkûr telâkkileri arasında irtibat kurmak mümkündür. Zîrâ esâsında kelimenin kökü olan *vely*, yakınlık mânasınadır. Bu bakımdan dost, yakın ve hâmi karşılığı olarak kullanılışı rahatlıkla izâh edilebilir. *Kur'ân*'da da görülen (bk. II, 282) bu son "hâmi" mânası, islâm hukûkunda, velâyet altındakinin hukûkunu müdâfaa eden, onun kanun önündeki mümessili şeklinde gelişmiştir. Diğer taraftan velî, bir yağmur adı olarak da görülmektedir. Lügatçılar, mezkûr yağmurun, bu adla tesmiyesini *al-vasmî* denilen ilkbahar yağmurundan sonra yağışıyla îzâh ederler ki, bu tesmiyede de birşeyin hemen arkasından gelme ve yakınında bulunma fikrinin hâkim olduğu görülmektedir (bk. *al-Ṣiḥâḥ*, VI, 2528-2530; *Mu'cam maḳâyis al-luġa*, VI, 141; *Asâs al-balâġa*, s. 1042).

al-Vali'nin masdarı olan *al-Valâya*'nin yardım etmek ve birinin işini deruhte etmek mânaları da, tasavvufî muhitlerde kabûl edilen mezkûr mânalarıyla uyuşma hâlindedir. Ancak bu masdarın bâzan, ilk hecesinin kesre ile okunmasıyla (bu hususta rivâyetler için bk. *LA*, XX, 287 v.d.) ortaya çıkan *al-vilâya* şeklindeki ismin, idâre ve sultan gibi mânaları dikkate alınırsa, masdarın *al-valâya* olduğuna dâir ağır basan rivâyetlerin haklılığı anlaşılır (Ayrıca bk. al-Mubarrad, *al-Kâmil*, nşr. W. Wright, Leipzig, 1864 s. 535).

Masdar olduğu ekseriyetle kabûl edilen *al-valâya*'ye yardım etmek mânasında *Kur'ân* (XVIII, 44)'da da rastlanır. Bu kelimeden türemiş olan *fa'îl* veznindeki *al-vali*'nin yardımcı mânası burada da görülür (*Kur'ân*, III, 68, 122; L, 12), bu mânasıyla al-Vali, Allah'ın güzel isimleri (: al-Asmâ al-Ḥusnâ)'nden biridir (bk. İbn al-Aşîr, *al-Nihâya*, IV, 231). Aynı zamanda onun dost mânasına da *Kur'ân*'da birçok yerde (bk. msl. IV, 45; XLII, 8, 28; XLV, 19) tesadüf edilmektedir. Bütün bu hallerde, görüldüğü yerlere göre, Allah mü'minlerin yardımcısı, dostu ve mütevellisidir. Velî'nin cem'i evliyâ olup, *Kur'ân*'da görüldüğü birçok yer arasında (bk. msl. VIII, 34; XL, 9; LX, 6), bilhassa *Yûnus* sûresindeki mânası (X, 2) mevzuumuzu yakından ilgilendirmektedir. Burada Allah'ın velî kullarının korkuları bulunmıyacağı ve mahzun da olmıyacakları ifâde edilmektedir. İbn 'Abbâs (ölm. 69=688; bk. *GAS*, I, 25-28), Allah'ın velî kullarından (: evliyâullâh), mü'minlerin kasdedildiğini düşünmekte ve onların karşılaşacakları azaptan korku duymıyacaklarını ve geride bıraktıklarından da mahzun olmıyacaklarını söylemektedir. Ayrıca bunların, Muhammed'e ve *Kur'ân*'a îmân edip, küfür, şirk ve fevâhişten kaçınanlar olduğunu, daha sonraki âyetin açıkladığını da ilâve etmektedir (bk. *Tanvîr al-miḳyâs*, s. 134). Bu görüş, daha sonraki mutasavvıf müelliflerde görülen umûmî velâyetin temelini teşkil edecektir.

Muḥammed b. Carîr al-Ṭabarî (ölm. 310=922)'de mezkûr âyette, Allah'ın kendilerine yardım ettiği kimselerin âhiret hayatında azaptan korkmıyacaklarını; zîrâ Allah'ın onlardan memnun kaldığını ve onların dünya hayatında elde edemedikleri şeyler yüzünden mahzun da olmıyacaklarının ifâde edilmek istendiğini kaydeder. O, evliyâ adıyla kimlerin kasdedildiği husûsunda ihtilâfa düşüldüğünü söyleyerek,

bâzılarının bu ad altında görüldüklerinde Allah'ın hatırlandığı kimselerin toplandığını iddia ettiklerini ileri sürer ve bu hususta İbn ʿAbbās, Saʿîd b. Cubayr, Abū al-Duḥā v.b. diğer sahâbilerden rivâyet edilmiş hadîsler nakleder. Bunlar arasında Ebû Hureyre'nin naklettiği bir hadîs, velî mefhûmunun gelişmesinde herhalde pek müessir olmuştur. Buna göre, Peygamber "Allah'ın kulları arasında öyleleri vardır ki, nebî ve şehitler onlara gıpta ederler" buyurmuş; kendisine "Bunlar kim? belki biz de onları severiz" denildiğinde, "onlar birbirlerini mal ve nesep bağları dışında Allah aşkına sevenlerdir" diyerek mezkûr âyeti okumuştur (bk. *Tafsîr al-Ṭabarî*, XI, 131, v.d.; *Kaşf al-maḥcūb*, 268; al-Kurtubî, *al-Cāmiʿ li aḥkām al-Kurʾān*, VIII, 357; *al-Baḥr al-muḥîṭ* V, 175. Bu ve benzeri hadîsler için bk. *Navādir al-uṣūl*, s. 140, 157; *Musnad İbn Ḥanbal*, V, 229, 239; *Sunan al-Tirmiẕî*).

Daha sonraki müfessirlerin büyük bir kısmı, al-Ṭabarî'nin bu rivâyetlerini, bâzı küçük farklar dışında kısmen veya bütünüyle tekrarlamaktan ileriye gitmemişlerdir. İstisnalar arasında yer alan Faḫr al-Dîn al-Rāzî (ölm. 606=1209), mezkûr rivâyetlerden başka, Velî'yi iştikak bakımından da lugatlarda rastlanılandan farklı bir şekilde îzah eder. Ona göre, bir şeyin *vely*'i kendisine yakın olanıdır. Allah'a yakınlık mekân ve cihetle olamaz. O'na yakınlık, kalb ve mârifet nûru içinde istiğrakla tahakkuk eder. Bu durumda kul, gördüğünde, Allah'ın kudretinin delillerini görür; işittiğinde, Allah'ın âyetlerini duyar; konuştuğunda, Allah'ı medheder; hareket ederse, Allah uğrunda hareket eder; çalışırsa Allah için çalışır. Böylece Allah'a yakın olur, O'nun velîsi durumuna geçer. *Mütekellim*'ler de Allah'ı velîsini, sâlim bir itikada sâhip olup, şeriatın emirlerine uygun iyi ameller işleyen kimse olarak düşünmüşlerdir (*Mafātiḥ al-ġayb*, V, 14).

Velî'nin tasavvufî mânası ile doğrudan doğruya ilgili görüşlerin, zamanla, tefsirlerin dışında, mevzûa yakın veya müstakil eserlerde işlendiği de görülmektedir. Hattâ denilebilirki bu mevzu, tefsirlerde temas edilen bir-iki husûsiyeti dışında daha ziyâde tasavvufî eserlerde apayrı bir mes'ele olarak ele alınıp işlenme imkânı bulmuştur. Sûfîlere dâir tabakat kitaplarında velî ile ilgili târiflerde hâkim unsur, onun nefsin her nev'i arzûsuna sırt çevirmiş, her yönüyle Allah'a teveccüh etmiş olmasıdır. İbrâhim b. Edhem (ölm. 166=782): Velî olmak ister misin? diye sorduğu birinin "evet" demesi üzerine şunları söylemişti: Dünya ve âhirete âit hiçbir şey isteme, nefsini Allah'a nezr et, O'na yönel ki sana dönsün ve ef'âlini deruhte etsin! (*al-Risāla al-Ḳuşayriyya*, s. 521 v.d.). Bağdadlı büyük sûfî Maʿruf al-Karḫî (ölm. 201=816; bk. *GAS*, I, 637), Velîlerin alâmeti nedir? şeklindeki bir suali: "üçtür: düşünceleri Allah için, meşguliyetleri O'nun uğrunda, ilticaları O'nadır" şeklinde cevaplandırmıştı (*Ṭabaḳāt al-Sulamî*, s. 90; ayrıca bk. *Ḥilyat al-avliyā*, VIII, 367; *Taẕkirat al-avliyā*, I, 243; *Ṭarāʾiḳ al-ḥaḳāʾiḳ*, II, 293). Horasanlı Aḥmed b. Ḫarżavayh (ölm. 240=854); Allah'ın velîsi, kendisine isim koymaz, derken (*al-Sulamî*, s. 103; *Lavāḳiḥ al-anvār*, I, 82), onun ortadan kalkmış nefsâniyetine işâret eder. Horasan tasavvufunun bir diğer mümessili Yaḥyā b. Muʿāz (ölm. 258=871; bk. *GAS*, I, 644), velîlerin hasletlerini: "Herşeyde Allah'a güven, O'nun sâyesinde herşeyden istiğna ve herşeyde O'na rücû" diye sıralıyarak Maʿrûf al-Karḫî'yi hatırlatır (*al-Sulamî*, s. 110). Aynı mektebin meşhur sûfîsi Abū Yazîd al-Bistāmî (ölm. 261=875; bk. *GAS*, I, 645 v.d.), veliyi, Allah'ın emir ve nehyi altında sabreden diye târif etmekte (*Kaşf al-maḥcūb*, s. 275)'dir. Abū ʿAlî al-Cuzcānî, velî'yi, kendi hâli içinde fânî, Hakk'ın müşâhedesinde bâki kimse olarak görmekte ve onun, Allah'ın dostluk ve himâyesini kazanmış bir kimse olduğunu söylemektedir (*al-Risāla al-Ḳuşayriyya*, s. 523).

Tabakat kitaplarında rastlanılan ve bâzılarını kaydettiğimiz bu münferit görüşlerin yanısıra bugün elimizde bu mevzua tahsis edilmiş eserler de bulunmaktadır ki, en eski nümûneleri arasında *Ḥatm al-avliyā* ve *ʿİlm al-avliyā* yer alır. Eserlerinde tasavvufî tecrübeye büyük bir yer veren ve islâm tasavvuf tarihinde velâyete dâir görüşleriyle tanınan al-Ḥakîm al-Tirmiẕî (ölm. 320=932), mezkûr iki eserinde de bu mefhûmu, tasavvufî görüşlerinin temeli yapmıştır.

Ona göre, ilâhi kaynakla temas eden, bilgisini buradan alan üç çeşit insan vardır: Resûl, Nebî ve Muhaddes. Bunlar arasında Resûl'ün mîsâkı risâlet; Nebî'ninki nübüvvet; Muhaddes'inki de velâyetle gerçekleşir. Risâletin tabiî neticesi şerîat, nübüvvetin gereği haber olup, bunları reddeden kâfirdir. Muhaddes'in, Nebî'yi te'yid mâhiyetindeki sözünü reddedense onun bereket ve nûrundan mahrum kalır, kayba uğrar, vebal yüklenir ve kalbi şaşırır.

Görüldüğü gibi velâyeti, bilgi nazariyesi içinde ele alan al-Ḥakîm al-Tirmiẕî'nin ([b.bk.] *GAS*, I, 653-659) muhaddes adı altında gözden geçirdiği velî, bağlı bulunduğu resûlün getirdiği şerîat yolunda Allah'a dâvette bulunur. Sözleri hadîs adını alıp, büşra, te'yid ve mev'ize şeklinde de görülür. Bunların şerîatle herhangi bir tenâkuz hali düşünülemez; zîrâ bunlar da ilâhîdirler. Nübüvvetin parçalarından en büyüğünü alan velîler, yânî muhaddesler mahallen nebîlere yaklaşmışlardır. Nübüvvet nasıl vahiy ve ruhla korunmuşsa, muhaddes (: velî)'in hadîsi de Hak ve sekînetle korunur. Hadîs, berâberinde sekînet olduğu halde geldiği muhaddeste, kalbteki sekînetle karşılaşır ve kabûl görür. Muhaddesin hadîsi, firâseti, ilhâmı ve sıddîkıyesi vardır. Nebîde bunlardan başka tenebbu, resûlde ise risâlet de bulunur.

Velî'nin kaynağı ilâhi olan sözü (: hadîs) Allah'ın ilminden çıkmış bir sırdır. Bu sırrın zuhûru ve velîye ulaşışı, Allah'ın ona sevgisinden neş'et etmektedir. Velâyet, sevgiden doğmakta, fakat Allah'ın inâyet ve rahmetiyle gerçekleşmektedir. Bu sevgiye kim mazhar olmaktadır? Velâyet, Allah'ın rahmetinin eseridir; fakat bu rahmet, daha umûmî bir ifâdeyle ilâhi ilgi, kulun emirlere sadâkatle bağlanışının neticesidir. Farzları sabır ve ihtimamla yerine getiren ve vefâlı olmağa azmeden bu kul (: velî Hakkillāh) bütün dikkatini yedi uzvunun (dil, kulak, göz, el, ayak, karın ve cinsiyet uzvu) muhâfazasına dikmiştir. Bu uzuvlar bâzan yatışmış gibi görünür; fakat dikkatli bir içe dönüş nefsin, mezkûr uzuvların arzularıyla dolu olduğunu gösterecektir. Sâdece dalları kesilen bir ağacı andıran nefis, köküyle çıkarılmadıkça tehlikeli olmağa devam edecektir. Bu safhada "Bâzı arzular mahzurludur ama, içlerinde mübah olanlar da vardır" şeklindeki bir düşünce bile, sonu felâket olan bir gaflettir. Bütün bu duygularla herşeyden kaçan, nefsinin şehevî duyguları dolayısıyla uzuvlarından korkan biri hâline gelen kul, bu duyguları yok etmeden kurtuluşun tahakkuk etmiyeceğini anlar. Bu düşüncelerle nefsine karşı mücâdelesini samimiyetle sürdüren kullar arasında, Allah'ın tasdikine mazhar olanlar, kendilerine va'd edilenlere nâil olurlar. Aralarında şehevî arzularını, hâlis ubûdiyetle yok etmek isteyenler, âhirette Allah'ın likâsıyla sevineceklerdir. Kendilerine yol açılmış olan bunlar, artık şehvetleri söküp atmak gücüne sâhiptirler. Mücâdeleleri belli bir netice vermiş, ancak zarûrî şeylerle iktifâ eder hâle gelmişler, kalplerini ihsan nurları kaplamağa başlamıştır. İlham eseri elde ettikleri bilgiler, halkın ikram ve tebciline mazhar olmuştur.

al-Ḥakîm'e göre, bu hâle güvenilmemelidir. Zîrâ nefis, kulu bu durumda tuzağa düşürebilir. O anda ölü gibi görünen arslan sıçrayabilir. Davranışı bu noktada bozulmuş nice sâlik vardır. Şurada burada câhilleri aldatabilen bunlar, zühdü istismar etmektedirler. Halbuki kalb ve bedenleriyle Allah'a ibâdetle meşgul değillerdir; şehevî arzuları hâlâ yerindedir. Zîrâ dünya arzularının bahçesinde gayeye varılmış, fakat tâat (ibâdet) hazzı ve nefis, canlılığını muhâfaza etmiştir. Nefis ne zaman tâat hazzını duyarsa ona meftun olur; burada şeytanın bir tuzağı yatmaktadır. Kalb, nefsin şehveti olduğu müddetçe, Allah'a varamaz. Allah'a doğru yolculukta dünyevî şeylere takılıp zevk almaktan daha büyük bir zarar var mı? Akıllı olan bu yolculukta sağa sola sapmaz. Kötü şehvetlerden uzak kaldığı gibi helâl arzulardan da uzak durur. O, dâima "Benimle Rabbim arasında mânia nefsimdir; o isteği olduğu müddetçe gözümün önündedir (mücâdele hedefimdir)" demelidir.

İşte bu kul, mücâdele dalgalarıyla yükselmiş ve muvaffak olmuştur. Amelin birinden haz almışsa onu bırakıp diğerine geçmiştir; o, Allah'a seyrinde devam alışkanlığı da elde etmiştir. Nefsini esas velâyet için lüzumlu şu on ameliyeden geçirmiştir; onu önce doğru yola sokmuş (: taḳvîm), tehzib ederek pis sıfatlardan arındırmış (: tanḳiya), te'dip, tathir etmiş, iyi sıfatlarla bezeyerek (: taṭyîb), ufkunu genişletmiş (tavsîʿ), tezkiye, teşcî ederek ona Allah katında bir melc'e ve selâmet aramıştır. (: ta'vîz).

Görüldüğü gibi al-Ḥakîm al-Tirmiẕî, bu yolda sonuna kadar amansız bir nefis mücâdelesini şart koşmaktadır. Ona göre, mürit, gayeye varmadan önce nefsin her türlü desîselerine karşı son derece uyanık olmalıdır. Kul, gayretlerinin son bulduğu bir anda bile nefsini yine ilk durumundaki gibi bulabilir. Bu seferki arzuları, halleriyle halkın gözünde ferah duymak ve O'ndan yüksek dereceler istemektir. Bu durumda o, Allah'a seyrinde gayretini tükettiği halde, nefsinin hâlâ, arzularıyla canlı olduğunu görünce hayrette kalır. Bunların hazzını nefsinden nasıl atacağını düşünmeğe başlar. Gücü yetmiyeceğini anlayıp, çâresiz kalır. İki eli boş, kalbi her türlü cehitten hâli, muztar bir halde, Allah'a samimiyetle yalvarır "Adımımı nereye atacağımı, bu denî şehvetleri kalbimden nasıl sileceğimi bilmiyorum, bana yardım et." İşte Allah o anda rahmet elini ona uzatır, kalbini alarak yakınında bir yere koyar. Burada Allah'a yakınlığın rahatı içinde, tevhid sâhalarına girer. Böyle biri, rahmet ve yardıma lâyık ve muhtaçtır. Yer yüzünde muztar kalana yardım eden Allah, nasıl olur da kendine doğru yola çıkana ve çâresiz kalana el uzatmaz! Allah onları samimî mücâdeleleri dolayısıyla hidâyete sevketmiştir. Gözlerinden biri Allah'a, diğeri amele dikilmiş olan kul, muztar olmadığı gibi yalvarışında da muhlis değildir. Muztar kulun yalvarışı kabûl edilince, sâdıklar mahallinden (: Bayt al-ʿizza) alınıp bir anda al-aḥrār al-kirām mahalline nakledilir; orada nefsin esâretinden kurtulması planlanmıştır. Ayrıca nefsinden atmaya muktedir olmadığı şeyleri, Allah'ın izâle etmesi için kul, burada bir mertebeye yerleştirilmiştir. Nefsin esâretinden kurtulmuş halde yaşayan bu velîler, mertebelere yükseltilmişlerdir. Sâdece kendilerine müsâade edilen şeyleri yaparlar. Bulunduğu mertebeden alınıp bir işe tevcih edilen velî, Allah'ın muhâfaza ve emniyeti içinde olup, muhâfızlarla ismet nurlarından korunur. Bunlar nefsin, amelden haz duymadan, bulunduğu yere, işe başladığı andaki safvetiyle dönmesini sağlarlar. İçlerinden herhangi biri, artık yardıma muhtaç olmadığına inanarak, boş kalmamak gerektiği, düşüncesiyle iyi bir amele koyulursa terkedilir; zîrâ o, bu davranışıyla yine nefsinin arzusuna uymuştur (*Ḥatm al-avliyā*; bk. *al-Maşrıḳ*, Beyrut, 1961, I, 25-32; II, 245-276; III, 460-499).

İslâm tasavvuf tarihinde velâyete has görüşleriyle tanınan al-Ḥakîm al-Tirmiẕî, velînin görünmez olduğunu söyleyenlere karşı olup, bu iddiada bu-

lunanları, bu yolun rûhundan bir şey koklamamışlardır, diyerek tenkit etmekte ve velînin halktan kaçmak, çöllere sığınmak, tanınmamak ve az ile iktifâ etmek sûretiyle başarılı olabileceği görüşüne katılmamaktadır. Zîrâ ona göre, aynı zamanda velîlerin reîsi bulunan Peygamber ve Ebû Bekr ile Ömer de böyle hareket etmemişlerdir. Veliler, "âkıbetleri iyi olacaktır" diye müjdelenebilirler mi? al-Ḥakîm al-Tirmizî'ye göre, henüz Allah'a vâsıl olmamış olan Hakk'ın velileri için bu doğru olmayabilir. Ama vâsıl olmuş olanlar için düşünülemez. Sırası gelmişken bu büyük mutasavvıfın, velileri: Hakkullâh'ın velîsi (: Valiyyu Ḥaḳḳ Allâh) ile Allah'ın velîsi (: Valiyyullâh) diye ikiye ayırdığı hatırlatılmalıdır. Ona göre, Hakkullâh'ın velîsi O'nun emirlerini titizlikle ifâ edendir ki, ilerde de temas edileceği üzere bu, al-Kalābāẕī (ölm. 380=990)'den itibâren görülen ve mü'minlerin bütününü ilgilendiren umûmî velâyet (bk. *al-Taᶜarruf*, s. 74) içinde mütâlaa edilebilir.

Velî mefhûmu asırlarca süren inkişâfında, berâberinde bâzı mes'eleleri de geliştirmiştir ki bunları mutasavvıfların hayat ve görüşlerinden bahseden eserlerde bulmak mümkündür. Velînin mümtâz şahsiyeti ve kerâmetleri, cemiyetin ilâhî lideri olan nebînin şahsiyeti ve mûcizeleriyle mukayesesine ve böylece her ikisinin de mevkilerinin tesbitine lüzum hissettirmiş görülmektedir. Bunların umûmî bilgi veren ansiklopedik eserlerde de yer alması, hemen hemen her devir münevverinin alâkasını çeken câzip mevzular oluşuyla da îzâh edilebilir. Abbâsî halîfesi al-Mutavakkil (243-247=857-861)'in sünnî islâm dünyasını ihyâ tasavvuru için vazifelendirdiği İbn Ḳutayba (ölm. 276=889)'nin, *ᶜUyūn al-aḫbār*'ında (II, 266 v.d., 351) görülen parçalar, bunun ilk nümûneleridir. Bunları, daha sonraları, ilgili mevzular içinde velîlere dâir rivâyetler de yerleştiren İbn ᶜAbd Rabbihi (ölm. 328=939)'nin eserinde (*al-ᶜIḳd al-Farîd*, s. 111, 144) ve *Kitāb al-zuhd* adı altında bölümler ihtivâ eden diğer umûmî eserlerde görmek mümkündür. Bu meyanda, aynı zamanda velûd bir edib de olan İbn Abî al-Dunyā'nın (ölm. 281=894), velîlerle ilgili rivâyetleri topladığı *K. al-avliyā* adlı bir eser (bk. Lâleli Ktp. 3664/8 195ᵃ-210ᵃ) yazdığı da ilâve edilmelidir.

Filhakika, esâsen kelâmı da ilgilendiren bu bahisler, tasavvufî nazariyeleri işleyen eserlerde ele alınmadan önce, hicrî III. IV. ve VI. asrın bâzı sûfîlerinde de ifâdelerini bulmuştur. Abū Bakr al-Şiblî (ölm. 334=945; bk. *GAS*, I, 660) "Evliyâya, nebîlere keşfolunanların bir zerresi verilseydi parça parça olurlardı" derken (*Ṭab. al-Sulamî*, s. 346) velîyi nebî ile mukayese etmekteydi. Horasanlı Abū Ḥafṣ al-Naysābūrî" Velî kerâmetlerle te'yid olunan ve fakat bunlardan haberdar edilmeyendir" târifini verirken (*Ṭab. al-Sulamî*, s. 121; *Taẕkirat al-avliyā*, I, 292), velîlerin kerâmetlerini tasdik etmekte ve nebînin veliler karşısındaki durumunu ifâde etmekteydi (krş. al-Ḥakîm al-Tirmizî'nin görüşleri).

İslâm tasavvufunun bu nâzik mes'elelerini, muhtelif yönleriyle etraflı şekilde işleyen tasavvufî eserler arasında, bugün için elimizde bulunan en eskisi *K. al-Lumaᶜ*'dır. Eserin müellifi Abū Naṣr al-Sarrāc (ölm. 378=988; *GAS*, I, 666), velînin kerâmetlerini, muhtelif misâlleriyle ele alarak (s. 315-v.dd.), bu gibi fevkalâde hallere sâhip bulunanların sâdık ve dindar olarak tanındıklarını, dinî sâhada kendilerine uyulacak kimseler olduklarını söyleyerek, bu hallerinin ilim ve şahsiyetlerine itimat edilen müslümanlar ve Peygamber'den rivâyet edilen hadislerle de doğrulandığını belirtmektedir.

Kerâmetlerin varlığı mevzuunda, sûfî müelliflerin eserlerinde gerekli ihtimamı gösterdikleri görülmektedir. al-Sarrāc'ın muâsırı al-Kalābāẕī (bk. *GAS*, I, 668 v.d.) *K. al-Taᶜarruf*'da (s. 71 v.d.) kerâmetlerin *Kur'ân*, hadîs ve diğer rivâyetlerle sâbit olduğunu belirterek mevzua girmekte, ᶜAbd al-Karîm al-Ḳuşayrî (ölm. 465=1072 [bk. mad. KUŞAYRÎ]; *al-Risāla al-Kuşayriyya*, nşr. Abd al-Ḥalîm Maḥmūd, Maḥmūd b. al-Şarîf, Kahire, 1385=1966, II, 660 v.d.) ile ᶜAbd al-Raḥmān al-Cāmî (ölm. 898=1492 [bk. mad, CĀMÎ]; *Nafaḥāt al-uns*, nşr. Mahdî Tavḥîdî Pūr, Tahran, 1337 s. 22 v.d.), bu mes'eleyi daha geniş bir zeminde ele almaktadırlar.

Velîlerden sâdır olan kerâmetlerin, âyet ve mûcizelerle aynı şeyler olduğunu kabûl ederek, bütün bu fevkalâde hallerin sâdece nebîlere mahsus olduğunu ileri sürenlerin yanıldıklarını da söyleyen Abū Naṣr al-Sarrāc, velîlerle nebîler arasındaki farkları şöyle sıralar: "nebîler mûcizeler göstermeğe memur oldukları halde, veliler kerâmetleri gizlemek zorundadırlar. Nebîler mûcizeleri ile Allah'a inanmıyan müşriklere karşı tavır alırlar; halbuki velîler bunları, mayasında şüphe bulunan ve terbiye edilmesi gereken nefislere karşı bir itminan için kullanmaktadır. Diğer bir fark da, mûcizelerinin çoğalmasıyla nebîlerin hallerinin daha çok istikrar ve itminan kazanmasına mukabil, velîlerin sayıları artan kerâmetler karşısında, bunların gizli bir mekr olması endişesiyle daha çok korkmalarıdır (s. 319 v.d.).

Kerâmetlere islâm tarihinden misâller de veren Abū Naṣr al-Sarrāc (s. 321, 328-333), âlimlerin bu mevzularda eserler telif ettiklerini kaydetmektedir (s. 322). İslâmiyetten önce de kerâmetlerin olabileceğini kabûl eden müellif, bunların, resûle bir ikrâm olarak zuhûr ettiği ve nebîlerin en faziletlisi olan Peygamber devrinde daha çok görüldüğü fikrindedir. Kendilerinden kerâmet sâdır olanlar, dinî emirler karşısındaki tutumlarına göre itimâda şâyandırlar. Sünnî mutasavvıflarca müdâfaa edilen bu keyfiyet, hicrî III. ve IV. asırlarda ısrarla belirtilmiştir. Sözleri arasında şathiyâta da rastlanılan Abū Yazîd al-Bistāmî, "Biri seccâdesini suya yaysa veya havada dolaşsa aldanmayın" (*K. al-Lumaᶜ*, s. 324 v.d.) demektedir. Kendisine filan şehirde bir velî var, denilince, "onu ziyâret etmek istediğini" söyleyerek şöyle devam ediyor "Bulunduğu yere varınca gördüm ki evinden çıkıyor; mescidine girerken tükürdü. Bunun üzerine ben de kendisine selâm vermeden geri döndüm. Onun velî olması için şeriatı gözetmesi gerekirdi" (*al-Risāla*, s. 520; *Kaşf al-maḥcūb*...?).

Kerâmetin mâhiyet itibâriyle mûcizeye yakın oluşu, aralarındaki farkın tesbitini de lüzumlu kılmış ve yukarıda da görüldüğü gibi, daha hicrî III.-IV. asırdan itibâren, bâzı sûfîlerin bu mevzua eğilmelerine sebep olmuştur. Kerâmetin mûcize ile mukayesesine eserlerinde yer veren al-Kalābāẕī (*al-Taᶜarruf*, s. 73-77), al-Ḳuşayrî (*al-Risāla*, s. 660 v.d.) ve al-Cāmî (*Nafaḥāt*..., s. 21) bu vesîle ile mezkûr fevkalâde hallere mazhar velîyi, nebî ile de karşılaştırırlar. al-Ḳuşayrî'nin kanâatini paylaştığı kadı Abū Bakr al-Aşᶜarî'nin şu görüşü, bu mevzudaki muhtelif fikirleri de te'lif eder haldedir. "Mûcizeler, nebîlere mahsus olduğu ve velîlerin mûcizesi bulunmadığı halde, kerâmetler hem velîlere hem de nebîlere mahsustur. Mûcizenin şartı, nübüvvet dâvasına bağlı olmasıdır; halbuki velî, nübüvvet iddiasında değildir. Kerâmet muhdestir; dünya hayatında tahakkuk eder ve bir velînin elinde, ona mahsus olmak üzere, onu daha üstün bir hâle getirmek (: tafdîl) için gerçekleşir. Bâzan onun isteği, bâzan da ihtiyârı dışında tahakkuk eder (*al-Risāla*, s. 661 v.d.). Kerâmetler, nebîlerin mûcizelerine mülhak telâkki edilmelidir; zîrâ islâmda, sâdık olmayanda kerâmet zuhûru düşünülemez (bk. *al-Risāla*, s. 663 v.d.). Velîlerin, mertebece, nebîlere erişmedikleri de ittifakla kabûl edilmiştir (: icmâ). Kendisine bu mes'ele sorulan Abū Yazîd al-Bistāmî "Nebîlerin mûcizeleri bal peteğidir; velîlerin kerâmetleri ise, bundan süzülen bir damla mesâbesindedir" (*al-Risāla*, s. 664) demiştir.

Bu tarz mukayeselerin, birçok sûfî ve mütekellimin düşüncesinde canlılığını muhâfaza ederek, asırlar boyunca devam ettiği görülmektedir. Netice olarak kaydetmek gerekirse, nübüvvetin, velâyetin husûsî bir tezâhürü olduğu göz önünden asla uzak tutulmamalıdır. Her nebî velîdir, ama her velî nebî değildir. Velî, müttaki, Allah ve sıfatları hakkında mârifet sâhibi, iç ve dış dünyasıyla O'na yönelmiş bir mü'min olarak nebîyi tasdik eder. Nebînin evsafı arasında ismet de vardır. Her nebî mâsumdur, yâni büyük bir günah işlemediğinde ittifak edilmiş (: icmâ) olup, bâzıları ise küçük günahlar da işlemeyeceğini kabûl etmişlerdir; halbuki velî mâsum değildir.

Burada velâyet hakkında da bâzı farklı görüşlerin ileri sürüldüğü hatırlatılmalıdır. al-Ḥakîm al-Tirmizî'nin, velîleri, Hakkullah'ın ve Allah'ın velîleri şeklindeki tasnifinde esas aldığı velâyetlerle, al-Kalābāẕī'nin düşündüğü iki çeşit velâyeti te'lif etmek mümkündür. Onun, Allah'ın emirlerini titizlik ve sabırla îfâ eden Hakkullah'ın velîlerini, al-Kalābāẕî, bütün gerçek ve sâdık mü'minler olarak düşünmektedir. Zîrâ eserin şerhlerinde de belirtildiği gibi (bk. msl. ᶜAlā al-Dīn al-Ḳunavî, *Şarḥ al-Taᶜarruf* [ŞAP Kütüp., 1232], var. 71; İsmāᶜîl b. Muḥammed al-Buḫārî al-Mustamlî, *Şarḥ al-Taᶜarruf* [ŞAP, 1231] var. 338ᵇ) bu, *Kur'ân*'da "Allah imân edenlerin velîsidir. Onları zulmetten nûra çıkarmıştır" (II, 257) âyetinde ifâdesini bulan küfürden uzaklaşıp imân ederek gerekeni yapanların velâyetidir. al-Kalābāẕī'nin, Allah'ın bizzat seçtiğini ileri sürdüğü kullarının temsil ettiği velâyete, al-Ḥakîm'in Allah'a vâsıl olmuş kabûl ettiği velîlerin sâhip olduğu anlaşılıyor. Hicrî IX. (XV.) asrın büyük mutasavvıfı al-Cāmî'nin, velâyeti umûmî ve husûsî şekiller (: valâyat-i ᶜāmma, valâyat-i ḫaşşa) altında mütâlaa ederken, yukardakinden farklı bir şey düşünmediği de ortadadır.

Sûfî müelliflerin burada üzerinde durdukları diğer bâzı hususlar da şunlardır: Velînin kerâmeti, bağlı bulunduğu nebînin dâvetine icâbetle gerçekleşir (*al-Taᶜarruf*, s. 74). Gerçek ve sâdık velînin kerâmeti, bağlı bulunduğu nebînin nübüvvetini nakzetmez; kerâmetin zuhûru bu bakımdan nebîyi te'yiddir (*al-Taᶜarruf*, 73). Velîler, kerâmetlerinden habersiz de olabilirler. Hattâ velînin, velî olduğunu bilip bilmediği de münâkaşa edilmiştir. Abū İsḥāḳ al-İsfarāᵓînî ve bâzı eski mütekellimler, velînin, velâyetinden haberdar olmadığı fikrindedirler (*Kaşf al-maḥcūb*, s. 269 v.d.; trc. Nicholson, s. 214). Onlara "Bunun mahzûru nedir? "diye sorulduğunda: "Velî olduklarını bilirlerse, kendilerini beğenirler" denilmiş ve fakat bu görüşe karşı da "Allah'ın onları muhâfaza ettiği" ileri sürülmüştür. Abū Bakr Fūrak ve diğer bâzı eski mütekellimler ise, velînin, velî olduğundan haberdar bulunduğu kanâatindedirler. Şāh b. Şucā al-Kirmānî: "Velâyet ehli, görmedikleri müddetçe velâyete sâhiptirler, görürlerse velâyetleri olmaz" derken, ilk görüşü benimsediğini ihsas etmektedir (*Ṭab. al-Sulamî*, s. 193). Kerâmetin izhâr edilmemesi de umûmiyetle benimsenmiş bir tutumdur. Meşhur Şayḫ ᶜAlî b. Maymūn al-Maġribî, kerâmetini izhâr eden müridi ᶜAlî al-Kāzarūnî'yi takbih etmişti (bk. *al-Şaḳā'iḳ*; nşr. A. S. Furat, İstanbul, 1982, s. 543; ayrıca bk. s. 170).

Sünnî tasavvufu müdâfaa eden eserlerde görülen bu titiz ve islâmiyetle te'lifi mümkün şart ve kayıtlara rağmen, bilhassa bu dine sonradan giren cemiyetlerde, eski inanışların da te'siriyle, velîler hakkında aşırı telâkkîlerin benimsendiği de bir vâkıadır. Diğer taraftan velî mefhûmu, bu büyük taraftarları yanında tenkide de uğramıştır. Mûtezilî görüşe mensup mütekellimler, "velâyet, kerâmeti gerek-

tirseydi bütün mü'minlerin kerâmeti olması îcab ederdi" diyerek bu fevkalâde halleri bütünüyle inkâr ederler. Onlara göre, imânın gereklerini yapan, Allah'ın sıfatlarını ve âhirette görülmesini inkâr eden, mü'minin de ebedî cezâ göreceğini kabûl ederek, mes'ûliyetin resûl ve kitap olmasa bile akıl ile gerçekleşeceğine inanan herkes Allah'ın velîsidir (bk. *Kaşf al-maḥcūb*, s. 270; trc. Nicholson, s. 231).

Eserinde, al-Ḥakîm al-Tirmizî'nin görüşlerini anlatırken velâyet-kerâmet, mûcize-kerâmet, velî-nebî mevzûlarına geniş bir yer verdiği görülen (bk. *Kaşf al-maḥcūb*, s. 265-307) al-Hucvîrî (ölm. 465=1072), velîlerin, sâyelerinde yağmur yağan (ayrıca bk. *Ḥilyat al-avliyā*, I, 8), nebatlar biten kimseler olduklarını da söyler (bk. *Kaşf al-maḥcūb*, s. 269). Hindistanlı bu büyük mutasavvıf, velîlerin sayıları hakkında da bilgiler verir. Ona göre, velîlerden 4.000 tanesi velî olduklarının farkında olmadıkları gibi birbirlerini de tanımazlar. Kendilerine *Aḥyâr* denilen ve sayıları 300 olanlar, Hak dergâhının başbuğlarıdır. Bunları, sırasıyla 40 tane *ebdâl*, 7 tane *ebrar*, 4 tane *evtad*, 3 tane *nakîb* tâkip etmektedir. Nihâyet başlarında *ḳutb* veya *gavs* denilen bir velî bulunmaktadır. İçlerinden ilk grup dışındakiler birbirlerini tanımaktadırlar (*Kaşf al-maḥcūb*, s. 269; trc. 213). Velîlerin sayıları hakkındaki bilgilere, bu kadar tafsilâtlı olmamakla berâber diğer tasavvuf tarihlerinde de rastlanmaktadır. Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamî eserinin girişinde, Peygamber'in "Ümmetim içinde İbrahim'in yaradılışında devamlı olarak 40 zât bulunmaktadır" hadîsini, nebîlerin halefleri kabûl ettiği velîlerin âhiret gününe kadar mevcut olacaklarına delil olarak kaydeder (*Ṭab. al-Sulamî*, s. 2). Abū Nuʿaym al-İṣfahânî (ölm. 430=1038; bk. *G A L*, I, 362; *Suppl.*, I 617), bu hususta daha farklı ve tafsilâtlı bilgi veren hadîsler nakleder. Bunlara göre, her asırda Ümmet'in en iyilerinden 500 zât, 40 tane de abdâl bulunmaktadır. İnsanlar arasında Allah'ın kalpleri Âdem'in kalbi gibi 300 zâtı, Mûsâ'nın kalbi gibi 40 zâtı ve İbrahim'in kalbi gibi olan 7 kulu, Cibril gibi kalbi olan 5 kulu vardır" (*Ḥilyat al-avliyā*, I, 8 v.d.).

Bu değişik rivâyetler, velî sayısında islâm ülkeleri arasında farklılıklar da tevlit etmiş görünmektedir. Cezayir'de görülen bir tasnifte topluca 300'e varan velî sayısı, Türkiye'de 356 olarak kabûl edilmiştir. Buna göre veliler en üstten itibâren sırasıyla *Gavs-i aʿzam*, veziri *ḳutb*, dört tane *evtad*'dan sonra *üçler*, *yediler*, *kırklar* ve *üçyüzler* tertibinde yer almaktadır. *Gavs*'ın ölümü hâlinde yerini *Ḳutb* almakta, her grupta bulunan en üst mertebedeki zât, bir üst mertebeye geçerken diğerleri de ilerlemektedir.

Tarih boyunca veliler, islâm cemiyetlerinde büyük bir îtibar ve hürmet görmüşlerdir. Hicrî III. (IX.) asırda Bağdad'da al-Cunayd (ölm. 297=909) devrinin en büyük sûfî ve velîsi (: *şayḫ al-ṭa'ifa*) kabûl ediliyordu. Esâsen bu şehir, sâhip olduğu velî kabirleri dolayısıyla velîlerin kalesi diye de anılmaktaydı. al-Ḥasan al-Başrî (ölm. 110=728), Bişr al-Ḥâfî (ölm. 227=841), Māʿrûf al-Karḫî (ölm. 201=816), Sarî al-Saḳaṭî (ölm. 253=867), ʿAbd al-Ḳādir al-Giylânî (ölm. 561=1166) ve Şihâb al-Dîn al-Suhravardî (ölm. 632=1234) burada kabirleri bulunan sûfî ve velîlerin ilk anda hatıra gelenleridir. Tanta'da medfun İbrâhim al-Dasûkî (ölm. 919=1514) ve Şayḫ Aḥmad al-Badavî (ölm. 675=1276; [b. bk.]) ile Sîdî Şâzalî, Marzuḳ al-Aḥmad Mısır'ın en büyük velîleri arasında yer almaktadır (Bu hususta ayrıca bk. Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in modern Egypt*, London, 1973). Veliler, Afrika ülkelerinde de büyük bir ilgi ve saygı görmüşlerdir. Libya'da geçen sene 500. yıl dönümü dolayısıyla hakkında tertiplenen kongreye, Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut yazma eserleri hakkında bir tebliğle katıldığım Trablusgarplı Aḥmad Zarrûḳ (ölm. 899=1493), Şayḫ Sanûsî (ölm. 1276=1859); Tunus'ta Sîdî b. ʿArûs, Sîdî b. Ḳâsim; Cezayir'de Abū Madyan; Fas'ta al-Davrāḳî, Şayḫ Ticânî bunların en fazla tanınanlarındandır. Bunlara Dimaşḳ'ta medfun büyük mutasavvıf ve velî İbn al-ʿArabî (ölm. 638=1240), Peygamber'in İstanbul'da yatan bayrakları ile Ebû Eyyûb el-Ensârî, Bursa'da Bayezid I.'in dâmâdı Emîr Sultan da ilâve edilmelidir.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(AHMED SUBHÎ FURAT.)

VELÎD I. AL-VALÎD, B. ʿABD AL-MALİK, Emevî halîfesi (86-96 = 705-715). Halîfe ʿAbd al-Malik b. Marvân ile Ḳays kabîlesinden Vallada'nin oğlu olup Medine'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi, kaynaklarda, 47-52 (667-672) arasında farklı olarak gösterilmektedir (Ḫalîfa b. Ḫayyât, *Târîḫ*, I, 314; İbn al-Aşîr, V, 9). Gençlik yıllarına âit çok az bilgimiz olan Valîd, 77 (696) yazında Malatya ve Misis taraflarına yaptığı bir seferle tarih sahnesinde görülür (Ḫalîfa b. Ḫayyât, *ayn. esr.*, I, 275; Ṭabarî, II, 1032). Onun 78 (697; Ṭabarî, II, 1035) ve 79 (698; Ḫalîfa b. Ḫayyât, I, 277) yıllarında da Bizans seferine çıkarak, esir ve ganîmetle döndüğü bilinmektedir. Valîd'in birbiri arkasından Anadolu'ya yaptığı gazâlar hakkında kaynaklar fazla bilgi vermemektedirler. ʿAbd al-Malik, hilâfeti kendi evlâtlarına bırakabilmek için, babasının veliahd tâyin ettiği ʿAbd al-ʿAzîz b. Marvân'ı, bu hakkından vazgeçirmeğe uğraştı ise de, kardeşi bütün tehdit ve telkinlere mukavemet gösterdi. Ancak onun ölümü üzerine rahatlayan ʿAbd al-Malik, oğulları Valîd ve Sulaymân'ı veliahd tâyin etti (tâyin tarihi Ḫalîfa b. Ḫayyât, I, 290'da 84 = 703; Ṭabarî, II, 1169 ve İbn al-Aşîr, IV, 514'te ise 85 = 704 olarak verilmektedir). Bu sebeple, babası, 15 şevval (8 teşrin I. 705) perşembe günü vefat edince, Valîd hiçbir muhâlefetle karşılaşmaksızın hilâfet makamına geçti.

ʿAbd al-Malik, dâhilî karışıklıkları bastırmış, birlik ve sükûneti te'min etmiş olduğundan, Valîd kudretli bir devlet devralmış; babası zamanında tâyin edilen vâlileri değiştirmeyip bunların tecrübelerinden istifâde yoluna giderek islâm tarihinin üçüncü büyük fetih hareketini başlatmıştır.

Valîd, ilk büyük fetih hareketini, daha önce zabtına teşebbüs edilip mevzî bâzı muvaffakiyetlerin ötesinde kalıcı bir netice alınamamış olan Mâverâünnehr'e tevcih etti. Bu ülkenin fethi, Ḥaccâc'ın idârî sâhadaki başarısını kendi askerî mahâreti ile birleştiren Ḳutayba b. Muslim tarafından gerçekleştirildi. Bu sırada Mâverâünnehr'de hüküm süren küçük Türk beyliklerinin aralarında siyâsî bir birlik olmaması ve müstakil hareket etmeleri, müslüman fâtihlerin işini kolaylaştırıyordu. Ḳutayba, önce, kolaylıkla itâat altına alabileceği Tohâristan üzerine yürüyünce, buranın Türk hükümdârı Nîzak Tarhan, mücâdeleye girmeden sulha tâlib oldu; Ḳutayba de bu teklifi kabûl ederek, Merv'e döndü (Ṭabarî, II, 1184).

Tohâristan cephesinden emin olan Ḳutayba, ertesi yıl, asıl hedefi olan Mâverâünnehr üzerine yürümek imkânını bularak, Amul ve Zamm geçitlerini emniyete aldıktan sonra, mıntıkanın mühim ticâret merkezlerinden Baykand önlerine geldi. Buhârâ hâkiminin zayıf idâresi yüzünden, beyler ve dihkânlar arasında iktidar mücâdelesi başgöstermekle, bu şehre yardım gönderilememiş ve müslüman kuvvetleri fazla bir mukavemet görmeden şehri ele geçirmişlerdir. Ḳutayba'nin, kısa zamanda ayrılması üzerine şehirde isyan çıktı ise de, o sür'atle dönerek burayı zabt ve birçok kimseyi katletti. Bu şiddet hareketi, Mâverâünnehr beylerini toparlanmağa ve müşterek düşmana karşı birlikte hareket etmeğe sevk etmiştir. Nitekim, 88 (707)'de Tumuşkas ve Ramisan'in zabtı üzerine, müttefik kuvvetlerin harekete geçtikleri görülmektedir (Ṭabarî, II, 1201 v.dd.; Gibb, *Orta Asya'da Arap fütûhatı*, trc. M. Hakkı, s. 30). Ḳutayba, bunlara karşı hemen harekete geçmeyip bir müddet Mâverâünnehr beyleri arasındaki birliğin çözülmesini bekledi; sonra, onların tekrar bir araya gelmelerine fırsat vermemek için 90 (709)'da Buhârâ'yı muhâsara etti. Muhâsara sırasında, Türkler ve Soğdlulardan meydana gelen bir ordu şehir önlerinde göründü ise de, ümitsizliğe kapılmayan Ḳutayba, önce yardıma gelen kuvvetleri mağlûp, sonra da Buhar-hudat'ı ağır haraç vermek şartıyle şehri teslime mecbûr etti. Buhârâ evlerinin bir kısmı Arap askerlerine tahsis olunup şehre bir de askerî garnizon yerleştirildi (Balāẕurî, s. 420; Narşâḫî, s. 57; Ṭabarî, II, 1201, v.dd.; İbn Aʿṣam al-Kûfî, II, 139b).

Mâverâünnehr'in fethinde mühim bir merhale olan bu gelişmeden sonra, Semerkand hükümdârı Tarhan (Tarhun), müslüman hâkimiyetini tanımak şartiyle Ḳutayba ile sulh yaptı. Diğer taraftan Nîzak Tarhan, Tohâristan'a kaçıp çevredeki beyleri de tahrik ederek Araplara karşı isyan bayrağını açtı. Mevsimin kış olmasına rağmen, Ḳutayba, kardeşi ʿAbd al-Raḥmān'ı Belh'e gönderdi. Nîzak Tarhan, 91 (710) ilkbaharında, sığındığı kalede yakalanarak Ḥaccâc'a gönderildi ve Irak'ta idam edildi (Ṭabarî, II, 1204 v.dd.; İbn Aʿṣam, II, 137a-138b). Tohâristan seferinden dönüşünde Ḳutayba, Kiş ve Nesef'i kat'î sûrette itâat altına aldığı gibi, Buhârâ'ya da uğrayarak islâmiyetin yayılması için gerekli tedbirleri ittihâz etti. Ḥaccâc'ın emri ile, aynı yıl, Zabulistan'ın Türk hükümdârı Rutbil (Zunbil) üzerine yürüyerek bu ülkeyi de itâat altına aldı.

Tarhan'ın Ḳutayba'ye itâatına rağmen, Mâverâünnehr'in en kuvvetli şehri olan Semerkand, müslümanlar için hâlâ bir tehlike teşkîl ediyordu. Nitekim Tarhan'ın yerine getirilen Gûrak, müslümanlara cephe aldı. 93 (711) kışını, Semerkand'a yapacağı sefer hazırlıklariyle geçiren Ḳutayba, daha ilkbahar olmadan, Hârizmşâh'tan, kendisini kardeşi Ḫurrāzâd'a karşı desteklediği takdirde haraç ödeme ve bâzı mühim şehirleri teslim teklifini aldı. Bunun üzerine sür'atle Hârizm üzerine yürüyen Ḳutayba, Hezâresb'de Hârizmşâh ile müzâkerelere giriştiği sırada Ḫurrāzâd'ın Hârizm'in başşehrini zaptettiği haberini aldı Kardeşi ʿAbd al-Raḥmān kumandasında gönderdiği ordu Ḫurrāzâd'ı mağlûp ve esir etti. Böylece Hârizm de hâkimiyet altına alınmış oluyordu (Balāẕurî, s. 421; Ṭabarî, II, 1236 v.d.; Gibb, 36 v.d.).

Ḳutayba, Mâverâünnehr'de ilk askerî harekâta başladığı zaman, hedefi bütün bu memleketi fethetmek idi. Hârizm seferinden döndükten sonra o, fethi daha önce tahakkuk ettirilemeyen Semerkand'ın zabtı için, kardeşi ʿAbd al-Raḥmān'ı 20.000 kişilik bir kuvvetle önden gönderdi; kendisi de Mâverâünehr'den aldığı takviye ile birlikte hareket etti. Semerkand surları gerisinde müdâfaa tertîbi alan Gûrak, Şâş ve Fergana hâkimleri ile Türk hakanından (Türgiş başbuğu) yardım istemişti. Şâş'tan gelen imdâd kuvvetlerinin mağlûp edildiğini gören Gûrak, bir müddet mukavement etti ise de, diğer müttefiklerden takviye alamayınca teslim olmak mecburiyetinde kaldı. Buhârâ'da olduğu gibi buraya da bir müslüman garnizonu yerleştirildi (Yaʿḳûbî, II, 344; Balāẕurî, s. 421; Ṭabarî, II, 1241 v.dd.). Semerkand'ın fethini müteâkıp Ḳutayba, 94 (713) yılında Şâş, Hokand ve Fergana'ya karşı seferlere girişip fetihlere devam ederken, onu her bakımdan destekliyen Ḥaccâc'ın ölüm (şevvâl 95 = haziran/temmuz 714) haberini alınca, birliklerini terhis ederek askerî harekâtı durdurdu. Ancak, Valîd, Ḳutayba'ye Irak umûmî valiliğinden ayırdığı Horasan vâliliğini tevcih ile fetihlere devam etmesini emretti. Ḳutayba, 96 (715)'da, Fergana ile Kâşgar arasındaki ticâret yolunu ele geçirmek maksadıyle, karargâhını Fergana'da kurup, Kâşgar'a karşı kuvvetler

gönderdi (Ṭabarî, II, 1275 v.d.) ise de, bu sırada halîfe Vâlid 'in ölümü, Ḳutayba 'nin idbârına başlangıç oldu.

Halîfe Vâlid devrinde yapılan fetihlerin ikincisi Sind 'in fethidir. Irak umûmî vâlisi Ḥaccâc b. Yûsuf, yeğeni Muḥammed b. Ḳâsim al-Ṣaḳafî 'yi, 87 (706) 'de Sind vâliliğine tâyin ederek, bu bölgenin fethiyle vazifelendirdi. 6.000 Suriyeli asker ile birlikte diğer yardımcı kuvvetlerden teşekkül eden ordunun bütün ihtiyaçları en küçük teferruatına kadar hazırlandı. Bu sırada Sind bölgesinde etnik ve dinî bakımdan çeşitli gruplar yaşıyorlardı. Bunlar arasında Çingenelerin atası olan Zottlar [b. bk.] ile Maidler ekseriyeti teşkil ediyorlardı. Maidler bir asırdan beri Brahman dinine bağlı bir krallığa sâhiptiler. Ḥaccâc daha önce bölgenin fethine ʿUbayd Allah b. Nabhân ve Budayl b. Tuḥfa 'yı me'mur etmiş, ancak her iki kumandan da başarılı olamamıştır (Balâẕurî, s. 436). Bu arada Sind hükümdârı Dâhir, bir müslüman gemisini zaptederek içinde bulunanları esir etmişti. Ḥaccâc, ondan esirlerin iâdesini istedi. Red cevabını alınca, 89 (708) yılında Muḥammed b. al-Ḳâsim 'ı Sind 'in fethine me'mur etti. Kara yoluyla Mukran 'a gelen Muḥammed, bir müddet burada dinlendikten sonra yürüyüşüne devam ederek, Kannazbur ve Armail şehirlerini fethetti. Bu fetihleri müteâkıp İndus nehri deltasında deniz kenarında bulunan al-Daybul şehrini muhâsara altına aldı. Diğer taraftan deniz yoluyla gelen silâh ve yardımcı kuvvetler de al-Daybul 'a vardı. Kara tarafından sağlam surlarla çevrili olan al-Daybul, uzun bir muhâsaradan sonra zaptedildi (Balâẕurî, 436 v.d.; Reinaud, "*Fragments arabes et persans inédits à la conquête de l'Inde*", *JA*, 1845, 4. seri, V). Muḥammed, 4.000 kişilik bir birliği şehirde bıraktığı gibi, bir de mescid yaptırdı. Delta bölgesindeki diğer bâzı şehirlerin zaptından sonra nehir boyunca şimâle yönelen müslüman kuvvetleri, yol üzerinde bulunan şehir ve kaleleri zaptediyordu. Sind hükümdârı Dâhir ile kat'î savaş, İndus 'un kollarından olan Mihran 'ın, gemilerden kurulan bir köprü vasıtasiyle geçilmesinden sonra Râvar yakınında cereyan etti. Savaşta Dâhir mağlûp ve maktûl düştü. Bundan sonra Râvar ve Dâhir 'in başşehri Brahmanâbâd zaptedildi. Brahmanâbâd 'ın harâbeleri yakınında daha sonra al-Manṣûra kurulacaktır. Bölgenin diğer ehemmiyetli şehirlerinden al-Rur (Aror) zaptedildi ve bir mescid yapıldı. Muḥammed b. al-Ḳâsim ilerlemesine devam ederek, yine İndus 'un kollarından Bayas (eski Hyphasis olup Büyük İskender de aynı yerden bu nehri geçmiştir) 'ı geçti ve Pencab bölgesinin en ehemmiyetli ve mukaddes şehri Multan 'a ulaştı. Şehir dışında yapılan savaşı kazanan müslümanlarca, uzun müddet muhâsara edilen ve suyu kesilen Multan, teslim olmak mecburiyetinde kaldı (94 = 713). Müslümanlar Multan 'da bol miktarda ganimet ele geçirdiler (Balâẕurî, 439; İbn al-Aṣîr, IV, 537 v.d.). Muḥammed b. al-Ḳâsim, Sind bölgesinde fethettiği şehirlerin halkına geniş din serbestliği tanıdı. Ḥaccâc 'ın ölümü, Ḳutayba gibi, Muḥammed 'in vaziyetini de oldukça sarsmıştır. Halîfe Vâlid tarafından desteklenen bu kumandan, Vâlid 'in ölümünden sonra Ḥaccâc 'a duyulan husûmet sebebiyle Sind vâliliğinden azledilerek öldürülmüştür.

Vâlid devrinde üçüncü cephe, Hazarlara karşı açılmıştı. Halîfe Ömer devrinden beri devam eden mücâdele Vâlid 'in halîfe olması ile yeniden alevlendi. Halîfenin amcası Muḥammed b. Marvân ile devrin en büyük kumandanlarından kardeşi Maslama b. ʿAbd al-Malik, münâvebe ile Hazarlara karşı sefere çıkmışlardır. Maslama 88 ve 89 (707, 708) yıllarında al-Bâb 'a kadar ilerliyerek bâzı şehir ve kaleleri fethettikten sonra geri dönmüştür (Ṭabarî, II, 1200; İbn al-Aṣîr, IV, 540). Maslama 'nin Anadolu gazâlarına katılmak için bu cepheden ayrılması üzerine, Hazarların mukabil hücûma geçerek müslümanların zaptettikleri yerleri geri aldıkları anlaşılmaktadır. Azerbaycan ve El-cezîre vâlisi Muḥammed b. Marvân, 90 (709) yılında al-Bâb 'a kadar ilerliyerek bâzı başarılar kazandı. Ertesi yıl Muḥammed b. Marvân, Azerbaycan ve El-cezîre vâliliğinden azledilerek yerine Maslama tâyin edildi. Yeni vâli tekrar al-Bâb 'a kadar ilerledi ve buraya bir askerî garnizon yerleştirerek muhtemel hücûmlara karşı müdâfaa tedbirleri aldı (Ṭabarî, II, 1217; İbn al-Aṣîr IV, 555). Dört senelik bir aradan sonra Maslama 'nin tekrar al-Bâb 'a kadar ilerliyerek burasını zaptettiğinin bildirilmesi (İbn Taġrîbirdî, *al-Nucūm*, I, 229) Hazar cephesindeki savaşların başarılı geçmediğini göstermektedir. Hârûn al-Raşîd zamanına kadar fasılalarla devam edecek olan İslâm - Hazar mücâdeleleri hep bu minval üzere seyredecektir.

Vâlid halîfe olduğu sıralarda Şimâlî Afrika 'daki gelişmeler müslümanlar lehine bir seyir tâkip ediyordu. Şimâlî Afrika vâlisi Mûsa b. Nuṣayr, harîs, sert, fakat mükemmel bir asker idi. Oradaki islâm kuvvetlerini yeni müslüman olan Berberî muhariplerî ile takviye eden Mûsâ, sür'atli bir yürüyüşle Atlas Okyanusu kıyılarına ulaştı. 706-709 yılları arasında garpta Tanca 'ya, cenupta Sicilmâse 'ye kadar uzanan bu fetih hareketinde fazla kayıp verilmediği anlaşılmaktadır. Fas taraflarında oturan Berberî kabîleleri, şarktaki kardeşlerinin müslüman olduklarını görünce fazla direnmeden bu dini kabûl ettiler. Yalnız Septe (Ceuta) müstahkem mevkii mukavamet ediyordu.

Bizans İmparatoru Justinianus 'un, Roma İmparatorluğu 'nu ihyâ gayretleri sırasında, Bizanslılar tarafından ele geçirilmiş olan bu mühim mevkî kont (Comes) unvânını taşıyan, Bizans 'a bağlı vâliler tarafından idâre ediliyordu. VII. asrın sonlarından itibâren burada Kont Julianus müstakil bir şekilde hüküm sürüyordu. Julianus 'un, ʿUḳba b. Nâfiʿ 'in meşhur seferi sırasında ona tabiiyet arzederek mevkiini koruduğu bilinmektedir. Mûsa b. Nuṣayr burasını uzun müddet muhâsara etmesine rağmen zaptedemedi. Zîrâ küçük bir donanması olan Julianus denizden yardım alabiliyordu. Bununla berâber Julianus 'un vaziyeti de pek parlak değildi. Kartaca 'nın müslümanlar tarafından fethinden sonra Bizans 'tan yardım alamadığı gibi, İspanya 'daki Vizigot kırallığı ile de arası pek iyi değildi. Bu vaziyet karşısında çaresiz kalan Julianus, müslümanlar ile anlaşıp, Septe 'nin kapılarını açarak İspanya 'nın fethi husûsunda onları tahrike başladı. Bu sırada İspanya 'da iç huzursuzluklar had safhaya varmıştı. Bu durumu iyi bildiği muhakkak olan Julianus 'un, nefret ve kin duyduğu Vizigotlardan intikam almak düşüncesiyle müslümanları tahrik ettiği kuvvetle muhtemeldir.

İslâm ana'nesine göre Mûsâ b. Nuṣayr, Halîfe Vâlid 'e müracaatla İspanya 'nın kolayca fethedilebileceğini bildiriyor, bu taraflarda İstanbul gibi büyük şehirlerin olmadığını, bu sebeple garptan şarka doğru ilerliyerek İstanbul 'un alınabileceğini ilâve ediyordu. Vâlid, önceleri tereddüt etti ise de, neticede Mûsâ 'nın istediği izni verdi. Mûsâ b. Nuṣayr, 709 yılını hazırlıklarla geçirdi. Ṭarîf b. Malik al-Nahrî kumandasındaki 500 kişilik bir öncü kuvvetiyle, ramazan 91 (temmuz 710) tarihinde Julianus 'un gemilerine binerek bugün bile kendi adını taşıyan Tarifa şehrine çıkartma yaptı ve hiç zayiata uğramadan büyük bir ganîmetle geri döndü. Bu keşif seferinden sonra Mûsâ 'nın azatlısı Ṭârik b. Ziyâd [b. bk.] kumandasında 7.000 kadar Berberî ve 300 kadar Arap muhâribinden meydana gelen müslüman ordusu Julianus 'un gemileriyle Septe Boğazı 'nı geçerek sonradan Cabal Ṭârik (eski adı Calpé) diye şöhret bulan kıyılara çıktı. Ṭârik, sür'atle Carteya ve Algeziras 'ı zaptetti. Müslüman kuvvetlerinin İspanya 'ya geçtikleri sırada, Vizigotların başında Roderich adlı bir kıral bulunuyordu. Garplı tarihçiler, bu sırada İspanya 'da taht kavgaları olması sebebiyle, Vizigotların müslümanlara karşı kuvvetli bir orduyla çıkamadıklarını belirterek kazanılan zaferin ehemmiyetini azaltmağa çalışmaktadırlar. Müslümanlar ile Vizigotlar arasındaki büyük savaş 28 ramazan 92 (19 temmuz 711) tarihinde, bugün Salado adını taşıyan Vâdî Bakka (Rio Barbate) suyu kenarında yapıldı. Roderich 'in kumanda ettiği ve sayıca müslümanlardan epeyce fazla olan Vizigot ordusu, zırhlı ağır piyadeden ibâretti. Ṭârik 'ın ordusu ise hafif techizatlı süvârilerden meydana gelmekte olup sayısı sonradan Mûsâ b. Nuṣayr 'ın gönderdiği 5.000 kişi ile birlikte 12.000 'i bulmuştu. 8 veya 10 gün devam ettiği anlaşılan muhârebede müslümanlar parlak bir zafer kazandılar. Ṭârik, bundan sonra şevk ve hevesle zaferinin meyvelerini toplamağa başladı. Ecija (İstica) yakınında, zayıf bir hıristiyan mukavemetini kırdıktan sonra, pek az istisnası ile, karşı çıkan şehirler kapılarını açmağa başladılar. Julianus 'un tavsiyesi ile Ṭârik doğrudan doğruya düşmanın başşehri Toledo (Tuleytilî) üzerine yürürken, küçük müslüman müfrezeleri de yolları üzerindeki kaleleri birbiri arkasından fethettiler. 700 kişilik bir süvâri birliği ile Muġîş, 93 yılı başında (teşrin I. 711) Kordova (Kurtuba) 'yı zaptederken, Ṭârik da, Toledo 'yu aynı kolaylıkla ele geçirdi. Vizigot devlet erkânı şimâle doğru kaçmış, başpiskopos Sindered de Roma 'ya sığınmıştı. Roderich 'in düşmanları, kendi arzularıyle Ṭârik 'a itâat arzediyorlardı. Müslümanlar Toledo 'da hesapsız derecede ganîmet ele geçirdiler (Lévi Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I, 16 v.dd.).

Mûsâ b. Nuṣayr, Ṭârik 'ın, kendisine verilen İspanya 'ya akın müsâadesi sınırını aşmış olduğu kanâatinde idi. Ṭârik bütün bu kıt'ayı fethedip, koca bir devletin hazinelerine ilâveten, emsâlsiz bir şan ve şöhrete kavuşmuş bulunuyordu. 711 senesi sonbaharında Ṭârik 'ın başarıları hakkında aldığı haberler, Mûsâ 'da korkunç bir kıskançlık uyandırdı. Bu sebeple 712 haziranında (ramazan 93) 18.000 kişilik ordusuyla İspanya topraklarına çıktı ve garptan ilerleyerek Medina-Sidonia, Carmona ve Alcala de Guadaira şehirlerini fazla zorluk çekmeden zaptetti. Biraz mukavemet gösteren Sevilla da ele geçirildi. Mûsâ, buradan kıral Roderich 'in taraftarlarının toplandığı Merida üzerine yürüdü. Şehir, aylarca süren bir muhâsaradan sonra 1 şevvâl 94 (30 haziran 713) tarihinde alınabildi. Bu sırada Sevilla 'da bir isyan çıktığından Mûsâ 'nın ordusunun geri ile irtibâtının kesilmesi tehlikesi belirdi. Mûsâ 'nın oğlu ʿAbd al-ʿAzîz, sür'atle geri dönüp bu isyanı bastırdı. Mûsâ b. Nuṣayr, Toledo 'ya doğru yoluna devam etti; yolda Talavera 'da, daha evvel ileri harekâtta bulunması yasaklanmış olan Ṭârik ile buluştu. İspanya 'nın gerçek fâtihi Ṭârik, efendisi ile karşılaştığında ondan çok kötü muamele gördü ve hapsedildi.

Mûsâ b. Nuṣayr bundan sonra İspanya 'nın fethini tamamlamağa girişti, hıristiyan ahâli artık mukavemet cesâretini kaybettiği cihetle, 713 sonlarına doğru bütün Şimâl-i şarkî İspanya, Pirene dağlarına kadar islâm hâkimiyetine girmiş bulunuyordu. Yarımadanın cenûbunda ise, Vizigot düklerinden Theudimer bir süre daha mukavemet etti. Pelagius adında, cesur bir şövalyenin kumandasındaki 300 kişilik bir kuvvet, Asturia 'nın şarkındaki sarp Siera Covadongo dağlarında mağaralarda tutundular. Sayılarının az olmasına rağmen, müslüman taarruzlarına boyun eğmediler. Halîfe Vâlid 'in mûtemed adamından Muġîş, halîfeye Mûsâ 'nın Ṭârik 'a yaptığı haksız muameleyi duyurmuştu. Bunun üzerine Mûsâ, yerine oğlu ʿAbd al-ʿAzîz 'i bırakarak 95 yılı sonlarında (714 yazı) Suriye 'ye gitmek için ha-

reket etti. Onun, İspanya'dan ayrılmasından bir süre önce de Ṭārik, Dimaşḳ'a hareket etmişti.

Halîfe Valîd'in Bizans'a karşı yapılan gazâlara da ehemmiyet verdiği görülmektedir. Nitekim oğlu al-ʿAbbās ile devrin en büyük kumandanlarından Maslama b. ʿAbd al-Malik'i bu cephede vazifelendirdi. 86 (705) yılından itibâren, hemen her yıl, muhtelif istikametlerden Anadolu'ya girilerek kale ve şehirler feth ve tahrip edilmiş, bol miktarda ganîmet ele geçirilmiştir. Valîd zamanında Bizans'a yapılan askerî harekâtın zirvesini Tyana (Ṭuvāna)'nın zapt ve tahribi teşkil eder. Bizans kaynaklarına göre (J. Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit den Romaaern in der Zeit der Umaijiden*, s. 36), Araplar Tyana'yı Maiuma (Maymūn al-Curcumānî, Balāẕurî, 160; Maymūn al-Curcānî, Ṭabarî, II, 1185)'nın kumandasındaki müslüman ordusunun, Marianus tarafından imhâ edilmesinin intikamını almak için muhâsara ve zapt etmişlerdir (cemâziyelâhır 88=707 mayıs). Halk boşaltılarak istihkâmlar tahrib edildi. (Ṭabarî, II, 1191 v.d.; İbn al-Aşîr, IV, 513; Wellhausen, *Die Kämpfe*, s. 436). Ertesi yıl (89=708) Maslama bir aralık Ereğli'yi ele geçirerek Amorion (ʿAmmūrîya)'a karşı bir akın yaptı. al-ʿAbbās ise, al-Badandūn (bugünkü Pozantı) taraflarında fetihlerde bulundu (Ṭabarî, II, 1197 v.d.; İbn al-Aşîr, IV, 535). 90 ve 91 yıllarındaki gazâ kumandanları hakkında, islâm ve Bizans kaynakları farklı bilgi verirler. Ṭabarî (II, 1217)'nin ʿAbd al-ʿAzîz b. al-Valîd'i kaydetmesine mukabil, Theophanes (Wellhausen, *Die Kämpfe...*, s. 437) ʿOşmān isimli bir kumandanın İsauria'ya sefer yaptığından bahsetmektedir. 92 (711) yılında Valîd'in ʿOmar adındaki oğlu, Maslama'nın maiyetinde Anadolu'ya gazâ yapmıştır (Ṭabarî, II, 1235). İmparator Justinianus II.'un 711 yılı sonunda tahttan indirilerek öldürülmesi, müslümanlara karşı mukavemeti oldukça zayıflatmıştı. Maslama bu durumdan faydalanarak 93 (712) yılında müstahkem Amasya kalesini zaptetti. Aynı yıl içinde al-ʿAbbās ile kardeşi Marvān b. al-Valîd, Anadolu'ya başarılı seferler yaptılar (Ṭabarî, II, 1236). 94 (713)'te al-ʿAbbās'ın Yalvaç (Pisidia Antakyası)'ı zaptettiği islâm ve Bizans kaynaklarında müttefiken belirtilir (Ṭabarî, II, 1255; Wellhausen, *ayn. esr.*, s. 437). Valîd devrinin Bizans'a karşı son askerî harekâtı, yine oğlu al-ʿAbbās tarafından yapılmış ve Ereğli (Hiraḳla) fethedilmiştir (95=714; Ṭabarî, II, 1236 v.d.).

Halîfe Valîd zamanında girişilen fetihler, askerlik tarihinin parlak sayfalarından birini teşkil etmektedir. Bu fetihler Halîfe Ömer zamanında başlıyan, Muâviye zamanında devam eden büyük askerî harekâtın üçüncü safhasını meydana getirmektedir. Mâverâünnehr ve İspanya'nın müslümanlar tarafından fethi dünya siyâset ve medeniyet tarihinde mühim bir yer işgal etmektedir.

Dünya tarihinin kudretli şahsiyetlerinden birisi olan Halîfe Valîd, Türkistan'dan Fransa içlerine, Anadolu'dan Hindistan'a kadar hüküm sürmüştür. O, bütün kumandan ve vâlilerine hâkim olmasını bilen muktedir bir hükümdâr olarak etrafını sahavet ve cömertlikle kendisine bağlamış, halkı pek alışılmamış nâdir teşebbüslerle refah ve medeniyete kavuşturmağa çalışmıştır. Yeni açılan yollar, köprüler, hastahâneler, te'sis edilen büyük çiftlikler ve câmiler, onun, halkın faydasına olan büyük faâliyetlerinin şâhitleridir. İslâm ülkelerinde çocuklar için mekteplerin kurulması, ilmî araştırmalara imkân verecek kütüphânelerin açılması, onun zamanında olmuştur. Cüzzamlı, âmâ ve kötürümleri dilenmeğe muhtaç olmayacak şekilde himâye eden Valîd, zavallılara da yardım ediyordu (Ṭabarî, II, 1271). Büyük bir cevvâliyet ve basîretle geniş imparatorluğunun iç ve dış politikasını idâre etmesini bilen Valîd, babası ve kendi zamanında Irak umûmî vâlisi sıfatıyle kayıtsız şartsız güvendiği Ḥaccāc'ın yolunu tâkip etti. ʿAbd al-Malik, Ḥaccāc, Valîd, bu üç şahsiyet daha önce Muâviye ve Ziyâd b. Abîh'in tutmuş olduğu istikametten ayrılmayarak, mütemâdiyen iktidardaki hânedânın yıkılmasını gâye edinen muhtelif mezheplerdeki mutaassıplara karşı mûtedil bir sünnîliğin gelişmesini desteklediler. Dindarların Medine'de Vali Hişām b. İsmaʿîl tarafından gördüğü işkenceye bir nihâyet veren Valîd, yeğeni ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz'i onun yerine tâyin edip Medînelilerin kalbini kazanmıştır.

Halîfe Valîd zamanındaki inşâ faâliyetleri daha ziyâde dinî mimârî sâhasında olmuştur. Dimaşḳ'ın fethinden beri müslümanlar ve hıristiyanlar tarafından yarı yarıya kullanılmakta olan Azîz Yuhanna (Saint Jean Baptiste) kilisesinin diğer yarısını da satın alarak, bunun yerine meşhur Ümeyye câmiini inşâ ettirmiştir. Balāẕurî (s. 126), inşâata 86 (705) yılında başlandığını, Masʿūdî ise, kendi zamanına ulaşan bir kitâbede inşâata başlama tarihi olarak zilhicce 87 (teşrin II./kânun I. 706)'nin verildiğini belirtmektedir (*Murūc*, V, 361 v.d.). Ustaların yanısıra, yapı malzemesi de, mozayik, mermer v.s. Bizans'tan getirilmiştir. Tabiatiyle câmide mimârî üslûb bakımından da Bizans'ın te'siri görülmektedir. Ayrıca Valîd, Medine'deki Mescid-i Nebî'yi de büyük ölçüde tevsî ettirmiştir. Kaynaklar, bu tevsî inşâatına başlama tarihi olarak 87/88 (706/707) yıllarını vermektedirler. Burada da yabancı ustalar istihdam edilmiştir. İnşâat 90 (709) yılında tamamlanmıştır (Valîd'in inşâ ettirdiği bu iki câmi hakkında geniş tarihî ve mimârî bilgiler K. A. C. Creswell tarafından verilmektedir: *Early Muslim Architecture*, Oxford, 1932, I, 97 v.dd.).

Emevî halîfelerinin en büyüklerinden birisi olan Valîd 13 cemaziyelâhır 96 (25 şubat 715) tarihinde Dimaşḳ yakınında Dayr Murrān'da vefat etti ve Dimaşḳ'ta defnolundu.

Bibliyografya: Ḫalîfa b. Ḫayyāṭ, *Tārîḫ* (nşr. Akram Ẓiyāʾ al-ʿOmarî), Nacaf, 1967, I, 302-317; al-Yaʿḳūbî, *Tārîḫ* (Beyrut, 1960), II, 283-292; Ṭabarî (nşr. de Goeje), II, 1177-1269 ve *indeks*; Balāẕurî, *Futūḥ al-buldān* (nşr. de Goeje), 123-126; İbn al-Aşîr, *al-Kāmil* (nşr. Tornberg), Beyrut, 1965, IV, 522-591; V, 1-11; al-Masʿūdî, *Murūc al-Ẕahab* (Paris neşri), V, 360-395; *Itinera hierosolymitana* (nşr. Geyer), s. 276; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (Türk. trc. Fikret Işıltan), Ankara, 1963, s. 104-107, 118 v.d., 121-127, 141 v.d.; L. Caetani, *Chronographia Islamica* (Paris, 1912), 1037-1177; E. Lévi Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane* (Paris, 1950), I, 1-34; H. A. R. Gibb, *Orta Asya'da Arab fütuhâtı* (Türk. trc. M. Hakkı), İstanbul, 1930, s. 25-46; F. Gabrieli, *Mahomet et les Grandes Conquêtes Arabes* (Paris, 1967) s. 189-195, 209-214; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul, 1976), s. 13-20, 25; Jean Périer, *Vie d'al-Hadjdjadj ibn Yousouf* (41-95/661-714), Paris; J. Wellhausen, *Die Kämpfe der Araber mit den Romaern in der Zeit der Umaijiden* (Göttingen, 1901), s. 436 v.d.; A. Müller, *Der Islam im Morgen und Abendland* (Berlin, 1885-1887), I, 393-434; Philip K. Hitti, *İslâm tarihi* (Türk. trc. Salih Tuğ), İstanbul, 1980, II, 323 336; III, 775-785; Lammens, "*Le calife Walid et le prêtendu partage de la mosqué des Omayyades à Damas*", *BIFAO*, XXVI, 21-48; ayn. mll., "*Un gouverneur omaiyade d'Egypte. Qorra ibn Sarik d'après les papyrus arabes*", *BIE*, 5. seri, II, 99-115; *İA* madd. KUTEYBE, MESLEME, TÂRIK.

(Hakkı Dursun Yıldız.)

VELİD II. al-Valîd b. Yazîd, Emevî halîfesi. Babası halîfe Yazîd II. b. ʿAbd al-Malik, annesi al-Ḥaccāc'ın kardeşi Muḥammed'in kızı Umm al-Ḥaccāc'dır; 88 (707)'de doğmuştur (Ṭabarî, II, 1192). Babası Yazîd, 102 (720/721)'de kardeşi Hişām'ı ve ondan sonra da oğlu Valîd'i veliahd tâyin etti (İbn al-Aşîr, V, 91). Valîd'in gençlik yılları amcasının sarayında geçti. Hocası ʿAbd al-Ṣamad'in, onun, devrinin ileri gelen şâirleri arasında yer almasında hissesi büyüktür. Hilâfet sarayında, çeşitli baskılar altındaki gençlik yılları, pek mesud geçmiş sayılmaz. Küçük yaşta veliahd tâyin edilmesinin verdiği güven, etrafındaki hafif-meşrep gurup tarafından takviye edilmiştir. Günlerini şarap ile mûsıkî ve şiirle geçirirdi. Halîfe Hişām, onu ciddiyetten uzak bulduğu için, veliahdlikten azletmek istiyordu. Fakat yerine veliahd yapmak istediği oğlu Maslama'nin de, hemen hemen Valîd ile aynı karakterde olması, Ümeyye âilesi mensupları ve devlet erkânının muhâlefeti ile karşılaşmasına yol açtı. Veliahdlikten çekilmesi için yapılan baskılar da bir netice vermedi. Kendi tarafını tutan Maslama b. ʿAbd al-Malik'in ölümünden sonra, oturmakta olduğu Ruṣafa'yi terkederek Amman yakınında bulunan al-Ābrāḳ (veya al-Āzrāḳ)'a çekildi (Ṭabarî, II, 1743; al-Aġānî, VI, 103). Burada eski yaşayışını daha serbest olarak devam ettirme imkânına kavuştu. Amcasının ölümünü bekliyor ve bunu da açıkça söylemekten çekinmiyordu.

Halîfe Hişām, 6 rebîülâhır 125 (6 şubat 743) tarihinde vefât ettiği sırada, çölde bulunan Valîd'e amcasının ölüm haberi, halîfelik alâmetleri ile birlikte gönderildi. Valîd, bu haberi mûtadı üzre içki ile kutladı. Biat merasiminin icrası için başşehir olan Dimaşḳ'a gitti. Onun halîfeliği ülkenin her tarafında büyük bir sevince sebep olmuştu. Valîd de amcasının biriktirmiş olduğu hazineden herkese bol bol bağışlarda bulunarak karşılığını verdi. Her tarafta maaşları artırdı.

İlk idârî icraat olarak Irak vâlisi Yūsuf b. ʿOmar ve Horasan vâlisi Naṣr b. Sayyār hâriç, bütün vâlileri ve merkez teşkilâtındaki yüksek dereceli memurları da değiştirdi. Bu arada Hişām'ın ileri gelen adamlarını hapsettirdi (Ṭabarî, II, 1752). Düşmanlarından intikamı korkunç oldu. Veliahdlikten azli husûsunda Hişām'ı destekliyen Mahzum oğullarından İbrāhîm ve Muḥammed işkence ile ortadan kaldırıldılar. Yine kendisinin veliahdlikten azlini istemiş olan Abs kabilesinden al-Ḳaʿḳa oğulları da aynı âkibete uğradılar (İbn al-Aşîr, V, 264 v.d.).

Valîd Dimaşḳ'ta pek fazla kalmıyarak al-Ābrāḳ'a döndü. Fakat önce olduğu gibi şimdi de içinde kendisini mesud hissettiği muhitini, şâir, edip, muganni, muganniye ve tufeyli takımı teşkil ediyordu. İdârî işlerle ciddî ve devamlı bir şekilde meşgul olmuyordu. İnsanları küçük görme huyunu asla terketmediği gibi umûmî efkâra da hiç ehemmiyet vermiyordu.

Onun halîfeliğinde Ali evlâdına karşı sert tutum devâm etmiştir. Hişām zamanında Belh'te yaşamakta olan Yaḥyā b. Zayd b. ʿAlî, Valîd'in halîfe olmasıyla tâkibata uğradı. Beyhak, Nişâpûr, Marv al-Rūd ve Cuzcân şehirlerine kaçtı ise de, neticede bir çarpışma sırasında öldürüldü (Yaʿḳūbî, *Tārîḫ*, II, 331 v.d.; Ṭabarî, II, 1770 v.dd.). Valîd devrinin en mühim vak'ası, hiç şüphesiz kendi hayatına mal olacak hâdiselere yol açan Ḫālid b. ʿAbd Allāh al-Ḳasrî'nin idam edilmesidir. Halîfe Hişām'ın ilk yıllarında Irak umûmî vâliliğine tâyin olunup (724), uzun müddet bu vazifede kalarak, 738'de vâlilikten azledilen Ḫālid, Arap kabileleri arasındaki rekâbete katılmış ve Kaysîleri tutan selefi ʿOmar. b. Hubayra'nın aksine Yemenlileri desteklemiştir. Valîd, halîfe olduktan bir müddet sonra Irak umûmî vâlisi Yūsuf b. ʿOmar al-Ṣaḳafî'nin ısrarları karşısında büyük bir meblağ karşılığında Ḫālid'i ona sattı. Ḫālid'in amansız düşmanı Yūsuf, onu Kûfe'ye götürerek çeşitli işkencelerden sonra öldürttü (muharrem 126=teşrin I./II. 743; Ṭabarî, II, 1812 v.dd.; İbn al-Aşîr, V, 276 v.dd.).

Ḫālid'in hunharca öldürülmesi Yemenliler arasında halîfeye karşı umûmî bir hoşnutsuzluğun doğmasına sebep oldu. Halîfenin yaşadığı sefih hayat yüzünden başlatılan muhalefet, kısa zamanda büyüdü. Emevî tarihinde ilk defa Suriye ve Irak eyâletleri kısmen de olsa bir mes'elede birleşiyordu. Ümeyye âilesi arasından birçok kişi Valîd'e karşı teşekkül eden muhalefet cephesinde yer alıyordu. Başlatılan hareket kısa zamanda umûmî bir isyan hâlini aldı. İsyanın başına, halîfenin baba tarafından akrabaları olan Ümeyye âilesi mensupları geçtiler. İki oğlunun cariyeden doğmuş olması ve her ikisinin de reşîd bulunmaması, Arap düşüncesine göre, devlet idâresinde ehliyetsizlik alâmeti telâkkî edilmesine rağmen, onları kendisine halef ve veliahd tâyin etmekle âilesini kızdırmıştı. Mukabil halîfe olarak ileri sürülen kardeşlerinden en harîsi Yazîd b. Valîd b. ʿAbd al-Malik çok para dağıtarak adam kazanmağa çalıştı. Nutukları ve hareketleri ile dindarları kendine çekmeğe muvaffak oldu (Ṭabarî, II, 1837-1867). Tâyin edilen zamanda Dimaşḳ'a giderek taraftarları ile temâsa geçti; bir cuma günü, içinde silah depo edilmiş olan câmi'e girip, hiç bir ciddî direniş ile karşılaşmadan me'murları tevkif ettirdi. Ertesi gün öğleden sonra da, Yazîd, Dimaşḳ'lıların biatını kabûl etti. Ayrıca al-Ābrāḳ'ta oturmakta olan halîfe Valîd'e karşı yeğeni ʿAbd al-ʿAzîz kumandasında 2.000 kişilik bir kuvvet gönderdi.

Valîd, durumu öğrendiği zaman yapacak hemen hemen hiçbir şeyi kalmamıştı. Sâdık adamlarının Ḥıms, Tedmür veya daha yakında bulunan kalelerden birine ilticâ teklifini önce reddetti ise de, son anda ʿAbd al-ʿAzîz'in yaklaşmakta olduğunu haber alınca, çok uzak olmayan Baḥrâ sarayına kaçtı. Yanında 200 kişi vardı. Çevreden yardım için gelen birliklere ʿAbd al-ʿAzîz mâni olmuştu. Bizzat mücâdeleye katılan ve cesâretle dövüşen Valîd bir müddet sonra herkes tarafından terk edildiğini görünce, kaleye çekilip, Osman gibi ölümü arzu ederek *Kur'ân* okumağa başladı ve bu vaziyette katledildi (27 cemâziyelâhır 126=17 nisan 744 perşembe).

Valîd zamanında ehemmiyetli sayılabilecek bir askerî harekete rastlanmaz. 125 (743) yılında Bizanslılar, Zibaṭra'ya bir sefer yaparak şehri tahrip ettiler. Bu akına karşılık olup olmadığı bilinmemekle berâber, Valîd de kardeşi al-Ġamr b. Yazîd'i gazâ yapmağa memur etti. Ancak bu seferin nereye yapıldığı ve netîcesinin ne olduğu hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmaz. O, yine aynı yıl içinde donanma kumandanı al-Asvad b. Bilāl'i Kıbrıs'a karşı bir sefere memur etmiş ise de, bu seferden de zikre değer bir netîcenin alınmadığı anlaşılmaktadır (Ṭabarî, II, 1769; İbn al-Aşîr, V, 274).

Şahsî cesâreti, elinin açıklığı ve şiire karşı duyduğu yakın alâkası bilinen Valîd'in, şâir olarak Emevî halîfeleri arasında ilk sırayı aldığı kabûl edilmektedir (Aġānî, VI, 101). Devlet işlerini ciddiye almadığı için onlarla fazla meşgul olmuyordu. Günlerini eğlence, içki âlemleri ve çölde avlanarak geçirirdi. Acı bir kuvveti olduğu rivâyet olunur.

Emevîler devri sivil mimarîsinin iki mühim eseri Valîd'in kısa süren halîfeliği esnâsında meydana getirilmiştir. Daha Hişām sağlığında Ḳusayr ʿAmra [bk. mad. AMRE] adını taşıyan köşkü, büyük ölçüde genişletmiş ve halîfe olduktan sonra Emevî saraylarının en mühimi olan Mşattā [b. bk.] sarayını yaptırmıştır.

Bibliyografya: *Kitāb al-Aġānī* (Bulak), VI, 101-141; al-Yaʿḳūbī, *Tārīḫ* (Beyrut, 1960), s. 331-334; *Ṭabarī* (nşr. de Goeje), II, 1192, 1740, 1825; Masʿūdī, *Murūc al-Ẕahab* (Paris), VI, 1-17; Severus İbn al-Muḳaffa, *Siyar al-bayʿat al-muḳaddasa* (nşr. Seybold), Hamburg, 1913, s. 163 v.d.; J. Wellhausen, *Arap devleti ve sukûtu* (trc. Fikret Işıltan), Ankara, 1963, s. 166-175; Lammens, *La Bâdia et la Hira sous les Omaiyades*, *M F O B*, IV, 108-111.

(Hakkı Dursun Yıldız.)

VELİD B. MUGİRE. AL-VALİD B. AL-MUĠİRA, B. ʿABD ALLĀH B. ʿOMAR B. MAḪZŪM B. YAḳAẒA B. MURRA AL-ḲURAŞĪ (530?-622?). Valîd, Kureyş kabîlesinin Maḫzūm boyundandır. Valîd'in, Abū Umayya (Ḥuẓayfa), Abū Ḥuẓayfa (Muḥaşşim), Hāşim, Abū Rabiʿa (ʿAmr), Abū Zuhayr (Tamîm), Ḫidāş, Zuhayr, Ḥafş, Fākiha, ʿOşmān ve ʿAbd al-Şams adlarında kardeşleri vardı. Annesi: Şaḫr bint al-Ḥarîş b. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Şams'dir.

Mekke'yi iskân edilebilir bir hâle getirip Kureyşlileri buraya yerleştiren Kuşayr ile, Zemzem kuyusunun yerini keşfeden ʿAbd al-Muṭṭalib'den sonra, Valîd b. Muġîra âilesi Mekke'nin en sayılı kişilerinden idiler. Bu husus onların Mekke'nin asil âileleriyle evlilik bağları kurmalarından da bellidir.

Valîd'in bize kadar gelen ilk mühim işi, Ka'be'nin tâmiri dolayısıyla zikredilir. Nitekim 590 senelerinde yanan Ka'be'nin yeniden yapılması için Mekkelilerden para toplanırken, Valîd b. Muġîra'nın halka hitaben, "Ka'be'nin yapılışında kazancınızdan helâlini sarfedin, riba ve zulüm yolu ile alınan parayı bu işe karıştırmayın" dediği bildirilmektedir (bk. İbn Hişām, trc. I, 119). Bu tâmir sırasında Maḫzūm boyuna, Ka'be'nin mühim bölümlerinden biri olan Hacerü'l-Esved'in bulunduğu köşe ile Yemen köşesinin inşâsı verilmiş; eski duvarları yıkmak için ilk kazmayı da Valîd vurmuştu (bk. göst. yer. ve İbn al-Aşîr, *Kāmil*, II, 29; [*IA*, mad. KA'BE]).

Valîd, halka karşı adâletli davrandığı için "ʿ*Adl*" lekabı ile anılırdı. Çok zengin olan Valîd, eskiden bütün Kureyşlilerin ortaklaşa gördükleri, Ka'be örtüsünün her sene değişmesinden dolayı ortaya çıkan masrafı tek başına karşılardı.

Valîd'in kardeşi Abū Umayya (Ḥuẓayfa) b. Muġîra, Peygamber'in halası ʿĀtiḳa bint ʿAbd al-Muṭṭalib ile evli idi. Valîd'in öteki kardeşi Hāşim'in kızı Ḥantama, Halîfe Ömer'in annesi idi. Valîd'in diğer bir kardeşi Hişām, Kureyşlilerce çok sayılan bir kimse idi. Hişām'ın kızı Uzayhir, Abū Sufyān b. Ḥarb'ın karısı idi. Yine bu Hişām'ın oğullarından Abū Cahl (ʿAmr) de Kureyş kabîlesinin ileri gelenlerinden idi (bk. *Nasab Ḳurayş*, s. 301).

Muhammed, Mekkelileri açıktan açığa islâmiyete dâvet etmeye başlayınca onu bu fikrinden caydırmak için Abū Ṭālib'e mürâcaat eden Kureyş ileri gelenleri arasında Valîd b. Muġîra de bulunuyordu. Valîd'in, aynı zamanda şâir olan oğlu ʿUmārā, daha sonra Kureyşliler tarafından ʿAmr b. al-ʿĀṣ ile birlikte, Habeşistan'a hicret eden müslümanları Necâşî'den istemek üzere elçi olarak yollanmıştı.

Valîd b. Muġîra, islâmiyete karşı teşebbüslerinden netîce alamayınca, muhalefete geçerek Peygamber ile münâkaşalara ve onu tezyife kalkıştı. Hattâ onun bir büyücü olduğunu yaymağa çalıştı. Bunun üzerinedir ki *Kur'ân*'ın LXXIV, 11-30, XV, 90-94, LXIX, 40-42, LII, 29 âyetleri nâzil olmuştur. Onun müşrik Mekkeliler arasında aleyhine en çok âyet gelen bir kimse oluşu da şahsiyetinin ehemmiyetini gösterir.

Valîd b. Muġîra'nın Ḫālid, ʿUmārā, Abū Ḳays, Fāṭima, ʿAbd al-Şams, Hişām ve Valîd adlarında çocukları olup, bunlardan Ḫālid, ʿAbd al-Şams ve Valîd müslüman oldular. *Kur'ân*'da (LXXIV, 11 v.d. dâir tefsirler) Valîd b. Muġîra'nın zengin ve çocuklarının çok olduğu zikr edilir.

İbn Hişām (trc. s. 236)'ın Valîd hakkında ve onun ağzından naklettiği şu kayd dikkate değer: "Ben Kureyş kabîlesinin büyüğü ve başı olarak bir kenarda kalayım da vahiy Muhammed'e gelsin? Bu husûsta Ṣaḳîf kabîlesinden ʿUmayr oğlu Abū Masʿūd ʿAmr bile nasıl bir kenâra bırakılabilir. Biz ikimiz Mekke ve Tâif'in reisleriyiz" (Bu hususla ilgili âyet için bk. *Kur'ân*, XLIII, 31 v.d.; ayrıca bk. İbn al-Aşîr, *Kāmil*, II,52).

Valîd'in zevcelerinden biri (Ḫālid b. Valîd'in annesi) Lubāba, ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib ile Peygamber'in zevcelerinden birinin kardeşidir.

İbn Ḳutayba, *al-Maʿārif* adlı eserinde Kureyş eşrafının san'at ve mesleklerine dâir kısmında Valîd b. Muġîra'nın haddad (demirci) olduğunu yazıyor. Verdiği listede Kureyş kabîleleri içinde Valîd'den ve kardeşi Hāşim'in oğlu ve Abū Cahl'in kardeşi olan al-ʿĀṣ'tan başka demirci bulunmadığına göre bu san'atın, Maḫzūm boyunun elinde olduğu anlaşılıyor (bk. *al-Maʿārif*, s. 575). Valîd b. Muġîra, Hicret'ten üç ay kadar sonra, dikkatsizlikle bastığı zehirli bir okun açtığı yara te'siri ile doksan beş yaşlarında iken, en yaşlı Kureyşli olarak Mekke'de öldü.

Bibliyografya: *Sîra* (Türk. trc. İ. Hasan ve N. Çağatay, Ankara, 1971, bk. *indeks*; İbn Saʿd, *Ṭabaḳāt* (nşr. E. Sachau), Leiden, 1940, *indeks*; Ṭabarî, *Annales* (nşr. de Goeje), *indeks*; İbn Ḳutayba, *al-Maʿārif* (Kahire, 1950), s. 551, 575; Azraḳî, *Aḫbār Makka* (Beyrut, 1969), I, 159, 161 v.dd., 174; Maḳrîzî, *İmtā...* (Kahire, 1941), I, 23; İbn Ḥazm, *Camhara* (Kahire, 1962), s. 144, 147 v.d., 237; İbn Vāżiḥ, *Tārîḫ al-Yaʿḳūbî* (Necef, 1358=1939), II, 18; İbn al-Aşîr, *al-Kāmil* (Kahire, 1349), II, 29, 42 v.d., 48, 52; ayn. mll., *Usd al-ġāba* (Tahran, 1375), V, 92; Musʿab al-Zubayrî, *Nasab Ḳurayş* (Kahire, 1953), s. 300 v.d., 322 v.d., 424; Diyarbakrî, *Tārîḫ al-ḫamîs* (Beyrut, 1283), I, 299, 386, 403 v.d., 405; Kastalānî, *Mavāhib* (Türk, trc.), İstanbul, 1315, I, 39 ve tür. yer.; Ẕahabî, *Tārîḫ al-İslām* (Kahire, 1357), II, 43, 89; Müneccim-başı, *Ṣaḥāʾif al-aḫbār* (İstanbul, 1285), I, 19, 89, 133; Neşet Çağatay, *İslâm öncesi Arap tarihi ve Cahiliye çağı* (Ankara, 1971[3]), *indeks*.

(Neşet Çağatay.)

VENŞERİSİ. AL-VANŞARİSİ, Garbî Cezayir'in dağlık sâhasında Vādi Şalaf (Chélif)'in cenûbunda olup, modern coğrafyacılarca bozuk imlâ neticesi Ouarsenis olarak bilinen, Vanşarîs'ten nisbe.

1. ABU'L-ʿABBĀS AḤMAD B. YAḤYĀ B. MUḤAMMED B. ʿABD AL-VĀḤİD B. ʿALİ AL-TİLİMSĀNİ AL-VANŞARİSİ. Magrib'in meşhur bir Mâlikî fakîhi olup, Tlemsen'de doğmuş, İbn Marzûḳ al-Kafîf al-Abu'l-Faẓl Ḳāsim al-ʿUḳbānî gibi meşhur hocalar tarafından yetiştirilmiştir. 874 (1469)'te Tlemsen hükûmeti ile aralarında çıkan teferruatını bilmediğimiz bâzı anlaşmazlıklar netîcesinde, doğduğu şehri terk ederek Fas'a gidip yerleşmiş, orada kendini tedrise vakfetmiş ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği şimâlî Fas'ın merkezinde, 914 (1508)'te 80 yaşında iken vefat etmiştir.

Aḥmed al-Vanşarîsî'nin en mühim eseri çok hacimli bir fetva mecmuası olup, "*Kitāb al-miʿyār al-muġrib va'l-cāmiʿ al-muʿrib ʿammā taẓammanahu fatāvî ʿulamāʾ Ifrîḳiya va'l-Andalus va'l-Maġrib* ismini taşır. Bu eser Şimâlî Afrika ve müslüman İspanya fakîhlerinin *navāzil* külliyatıdır ve hukukî bakımdan olduğu kadar, içtimâî yönden de bol miktarda çok kıymetli malzeme ihtivâ eder. Eser, h. 1315'te Fas'ta taşbasmasiyle 12 cilt hâlinde basılmıştır. Kısmî bir tercümesi E. Amar tarafından neşredilmiştir (*Consultations Juridiques des fakîhs du Maghreb* (A. M., XII, Paris, 1890). Aḥmed al-Vanşarîsî'nin hal tercümesini yazanlar, eserleri arasındaşunları da zikrederler:

1. *Kitāb al-fāʾiḳ bi'l-vaşāʾiḳ*; 2. *İżāḥ al-masālik ilā ḳavāʿid al-imām Mālik*; 3. İbn al-Ḥācib [b. bk.]'in *al-Muḫtaşar*'ına 3 ciltlik bir *Taʿlîḳ*'i; 4. al-Fiştālî'nin *al-Vasāʾiḳ*'ine yazdığı bir şerh; 5. Hocalarının kısa hal tercümeleri listesi (*fahrasa*).

Bibliyografya: Aḥmed Bābā, *Nayl*

al-ibtihāc, Fas baskısı, s. 74; İbn al-Ḳāżî, *Cazvat al-İḳtibās*, Fas baskısı, s. 80; İbn ʿAskar, *Davḥat al-nāşir*, Fas baskısı, s. 37; İbn Maryam, *al-Bustān*, Cezayir, s. 53; trc. Provenzali (Cezayir, 1910), s. 57; Muḥammed b. Caʿfar al-Kattānî, *Salvat al-anfās*, Fas baskısı, II, 153; Brockelmann, *GAL*, II, 248; M. Ben Cheneb, *Etudes sur les personnages mentionnés dans l'Icaza du cheikh Abd al-Kader el-Fasy*, § 71; E. Lévi Provençal, *Les Manuscrits arabes de Rabat* (Paris, 1921), s. 70, nr. 217.

II. ABŪ MUḤAMMED ʿABD AL-VĀḤİD B. AḤMAD B. YAḤYĀ B. ʿALÎ AL-VANŞARÎSÎ AL-ZANĀTÎ AL-FĀSÎ, yukarıdaki zâtın oğlu, Fas'lı fıkıh âlimi olup burada müftülük ve hocalık yanında kadılık da yapmıştır. Önceleri babasından, sonra da Fas'ın merkezindeki belli başlı âlimlerden ders görmüştür. Hür mizacı ile şöhret bulmuştur. Meselâ, birgün açık havada bayram namazı kıldırırken Merînî sultanı namaza geç kalınca, sultanı beklemeden namazı başlatmaktan çekinmemişti.

Sâdîlerin Fas'ın merkezini zaptetmelerine takaddüm eden karışıklıklar sırasında, şekavetin cezasız kaldığı bir devrede, o da Ḳaravîyîm camii'nin kapılarından birinin eşiğinde zilhicce 955 (1540) sonlarında şehid edildiği zaman 70 yaşlarında idi. Fıkha dâir birçok eser bırakmıştır.

Bibliyografya: Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāc*, s. 168; İbn ʿAskar, *Davḥat al-nāşir*, s. 41; al-Ifrānî, *Nuzhat al-ḥāżî* (nşr. Houdas), metin s. 32, tercüme s. 61; Muḥammed b. Caʿfar al-Kattānî, *Salvat al-anfās*, II, 146; Brockelmann, *GAL*, II, 248; M. Ben Cheneb, *Icaza*, § 292; E. Lévi Provençal, *Les Historiens des Chorfa* (Paris, 1922), s. 89.

(E. LÉVI PROVENÇAL.)

VERÂMÎN. VARĀMÎN, Varâmîn veya Varâm (bk. Yāḳūt, *Muʿcam*, IV, 918). Tahran'ın 60 km. (Yāḳūt'da 30 mil) cenûb-i garbîsinde bir şehir olup bugünkü Ḥvār-va-Varāmîn'in kaza merkezidir. Cāca-rūd nehrinin kollarının suladığı Varâmîn Ovası Tahran bölgesinin tahıl anbarı olarak telâkki edilir. Şehir, Rey'den Ḥvār (Kışlak yakınında) ve Simnan üzerinden Horasan'a giden büyük yolun cenûbundadır (bk. İbn Hurdāẕbih, s. 22; Sultâniye-Horasan yolu yalnız Moğul devrinde Rey-Varâmîn-Ḥvār güzergâhını tâkip ediyordu; *Nuzhat al-ḳulūb*, s. 173). Diğer taraftan IX.-X. asırlarda Rey'in Isfahan ve Karac [bk. mad. SULTANÂBÂD] 'le olan irtibatı Varâmîn üzerindendi. Yāḳūt (IV, 918), Varâmîn'i, Rey'den İsfahan'a giden münâkale yolu üzerinde gösterir. Yol, şarka doğru bu kıvrımtıyı, şüphesiz tuz gölü hâlini almadan önce, muhtemelen bir tuz çölü olan Ḥavż-i Sulṭān'ın çukur bölgesine girmemek için yapıyordu.

İṣṭaḫrî (s. 209), Varâmîn'in Rey'e bağlı olduğunu söyler; ancak onun İsfahan yolu üzerinde olduğunu söylemez. Yalnız Ouseley'in el yazmasına (*BGA*, IV, 414) sonradan yapılan bir ilâveden, Varâmîn'in büyük bir pazara sâhip olduğu anlaşılıyor. Rey'den Varâmîn'e sâdece iki fersah genişliğindeki ekili yerin dışında bir menzillik mesâfe vardır. Varâmîn'den Dayr al-Ciss (Tomaschek'e göre Kūh-i Gāc'ın cenûbunda)'e doğru çölün içinden geçen bir menzillik mesâfe hesap ediliyordu. Bu çölün karşısında bulunan Kargaskūh'tan yol Ḳāc ve Kum'a gidiyordu. İsfahan-Rey yolundan Varâmîn'e, oradan da Nevbihār (bk. Yāḳūt, V, 817) adlı bir köye geçen meşhur Büveyhî veziri İbn Abbād'ın bu seyahatiyle alâkalı notlarda Varâmîn'den "şehir gibi bir köy" diye bahsedilir. Muḳaddasî (s. 401), K.skāna üzerinden Varâmîn'in Rey'e 2 merhâle, Āva'den Karac'e ise 6 merhale uzaklıkta olduğunu söyler ([bk. mad. SÂVE]; krş. bilhassa Tomaschek, *Die Wege durch die persische Wüste, Sitzungsber. Wien. Akad., phil. hist. Classe 1885*, CVIII, 125 v. dd.).

Varâmîn'in kâin olduğu yer, husûsiyle eski devirlerde zikredilmemişe benziyor; fakat büyük Rey şehriyle [b. bk.] Ḫvār (eski xwpuvú, xoαpuvú; krş. Markwart, *Südarmenien*, Wien, 1930, s. 410) şehirleri arasında zirâat bakımından gelişmiş bir bölge teşkil etmiş olmalıdır.

Kendisine bölgenin terferruatlı bir haritasını borçlu olduğumuz teğmen Pézard, kaybolmuş bir şehrin izlerini bulmamış ise de, Tapa-Mil'de 3-4 metre derinliğe kadar yapılan kazılar, Sâsânîlere âit yıkıntıların gün ışığına çıkmasına yaramıştır. Tahran ile Varâmîn arasındaki derin tabakalarda çok eski bakiyyelerin olduğundan hiç şüphe yoktur; öyle görülüyor ki Pézard'ın haritasında Âsiyābād'ın şimâlinde gösterilen Tapa-Mil, Morosov'un son zamanlarda Tahran'ın 25 km. uzağındaki Ḳalʿa-yi Nav'in cenûbunda Afrāsiyāb'ın merkezi adıyle tanıttığı yer olsa gerektir (bk. *Revue des Arts Asiatiques*, Paris, 1931, s. 20 v. dd.).

Varâmîn, Selçuklular, Moğullar ve Timurlular devrinde büyük bir şöhrete kavuşmuştu. Rey bölgesinin idâresi ve iskân merkezleri tarihi hakkında elde kesin deliller yoktur; fakat Rey'in parlak devrinde Varâmîn'de birçok mühim yapıların yükseldiği görülür. Rey'in Moğullar tarafından tahribi, hâdiselerden daha az müteessir olan Varâmîn'in yükselmesine yardımcı olmuştur. Rey'den sonra, Tahran [b. bk.]'ın Varâmîn üzerinde üstünlük sağlamasına kadar mühim bir zaman geçmiştir. *Nuzhat al-ḳulūb*'da Varâmîn, Rey tuman'inin merkezi olarak gösterilmiştir (740=1340). İklimi Rey'inkinden çok daha iyidir. Varâmîn'de tıpkı Rey'deki gibi pamuk, buğday ve meyve yetişir. Halkı şia mezhebine mensup olup, kibirlidir.

1405'te Clavijo (nşr. Sreznevski, s. 350) Varâmîn (Vatami)'i, surları olmayan ve büyük bir bölümü gayr-i meskûn bir şehir olarak anlatır. Bugün Ali-Allah mezhebine sâlik Türk kabileleri bölgesindeki şiilik duygusu eski Varâmîn sâkinlerinin şiilik hislerinin bir in'ikâsı olarak kabûl edilebilir (bk. Minorsky, *Notes sur les Ahlé Haqq*, *RMM*, 1920, XL, 48, 63).

Âbideler: Pézard, Varâmîn civârında 18 eski yapının varlığından bahseder. Bunlar arasında, Pézard'ın "büyük bir eski eser" olarak değerlendirdiği kare şeklindeki mühim bir kale olan Ḳalʿa-yi Ġabr başta gelir (Sarre'ye göre, XI. asır). Ayrıca ʿAbd Allāh, Sayyid ʿAzim, Yaḥyā ve ʿAlî gibi imam-zâde adı ile bilinen birçok türbeler de vardır.

İç tezyinatı 661 (1262)'den kalma olduğu halde, Sarre, İmam-zâde Yaḥyā'nın stilini, 557 (1162) tarihli Nahcivan kulesinin stiline benzetmektedir. Dikkate değer en mühim eser, Sultâniye [b. bk.] türbesi yanındaki Ulu câmidir. Bu câmi (Ḥasan b.) Muḥammed b. Muḥammed b. Manşūr al-Ḳūhaẕî tarafından İlhanlılar zamanında inşâ edilmiştir. 756 (1326) tarihli bir kitâbeye göre, inşâatın dört sene kadar sürdüğü anlaşılmaktadır. Bâzı kitâbeler şiî ifâdesini gösterir. Mme. Kratchkovskaïa'ya göre, bunlar, hükümdardan çok, halkın inanç ve isteklerini aksettirmektedir. Zîrâ Ebû Saîd sünnî idi.

Câmi, 821 (1418)'de Şâhruh zamanında Giyâṣ al-Dîn Yūsuf Ḫvāca tarafından yeniden inşâ ettirilmiş ve genişletilmiştir. Son zamanlarda bu eser V. M. Morosov tarafından çok etraflı olarak incelenmiştir. Fakat bu incelemelerin ancak çok küçük bir bölümü, 1930 yılında Londra'da ve 1932'de de Paris'de neşir veya teşhir edilmiştir.

Bibliyografya: Ritter, *Erkunde*, VIII, 118, 446, 471; Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 216 v.d., 229; Schwarz, *Iran im Mittelalter*, I, 793 v.d.; Hommaire de Hell, *Voyage en Turquie et en Perse* (Atlas, 1859), s. 93 v.d.; Zelenoi, *Ḳalʿa-yi Gabr, Izw. Kawk Old. Russ. Geogr. obsh.* (1886), IX, 92 v.d.; J. Dieulafoy, *La Perse* (1887), s. 140-155 (Umûmî görünüş, Ulu Câmi, Kale, İmam-zâde Yaḥyā, Yıkık Kale); Sarre, *Denkmäler persischer Baukunst*, Textband (1910), 58-64, Levhalar (1901), XVIII, LIV, LV; Saladin, *Manuel d'art musulman, L'architecture* (1901) bk. *Index*; Pézard et Bondoux, *Reconnaissance de Varâmîn* (*Mémoires de la délégation scientifique en Perse*), Paris, 1912, XII, 58-62 (Câmiin üç resmi, etraflı harita 1:50.000); Minorsky, *The Mosque of Varâmîn, illustrated by Morosov Apollo* (London, mart 1931), s. 155-158; B. Morosov, *La Résidence d'Afrāsiyāb prés Qalʿa-yi New, Perse, Revue des arts statistiques* (Paris, 1931), s. 20 v.dd.; Kratchkovskaïa, *Notices sur les inscriptions de la Mosquée Djoumʿa à Vérāmîn*, *RE*, 1931, s. 25-58 (Morosov'un rölövelerine göre).

(V. MINORSKY.)

VERKĀʾ. VARKĀʾ, Cenûbî Irak'da, 45° 25' şimâl arz ve 31° 1' (Grennw.) şark tûlünde bulunan harâbeler. Yāḳūt (*Muʿcam*, nşr., Wüstenfeld, IV, 922) Varkā'yı, Kaskar bölgesinde veya Zavābî kazâsında, Cenûbî Bâbil'in Zāb denilen her iki Fırat kanalı sâhasına tâbi bir yer olarak gösterir (krş. Streck, *Babylonien nach den arab. Geograph.*, Leiden, 1900, I, 32; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905, s. 37, 73). İslâmî bir rivâyete göre, İbrâhîm (*İncil*'deki Abraham), Varkāʾ'da doğmuştur (bk. Yāḳūt, IV, 922,14 v.d.; ve krş. Loftus, s. 161 v.d.). Bunun yanı sıra ayrıca daha pek çok yer İbrâhîm'in doğum yeri olarak zikredilmiştir. Sayf b. ʿOmar'in *Kitāb al-Futūḥ*'unda da haber verdiği gibi (bk. Yāḳūt, IV, 922,23 v.d.), Sâsânî İmparatorluğu'na karşı islâm seferleri başladığı zaman, Arap kabîle mensupları ile İranlılar arasındaki ilk hasmâne çarpışmalar Varkāʾ civârında vuku bulmuştur.

Varkāʾ, bütün Cenûbî Bâbil harâbelerinin en büyüğüdür. Bu da, Nippur, Ur, Eridu ve Lagaş gibi o mıntıkanın en eski şehirleri arasında sayılan ve pek eski zamanlardan Partlar devrine kadar Bâbillilerin dinî hayatında mühim bir rol oynamış olan ve çivi yazılarındaki Uruk (Sümerce Unu-ki) olarak gösterilen bu şehrin ehemmiyetini belirtir. Çivi yazılarında Uruk yanında, aynı zamanda Arku şekline de rastlanmaktadır (*Tevrât, Ezra*, IV, 9'daki Arkevāyē). Bundan başka Uruk *İncil*'de yalnız bir defa Ereḫ şeklinde geçer ve diğer üç şehirle birlikte Nemrûd hâkimiyeti sâhasının tamamlayıcı bir parçası olarak tavsîf edilir (bk. *Tevrât, Tekvîn*, X, 10).

Eski Bâbil tarihinin daha Hammurabi'den önceki devrinde Uruk'a hâkim olmuş 5 sülâle tanıyoruz: Bunlardan, kendi ismi ile adlandırılan destanın meşhur kahramanı Gılgameş'in de mensûb olduğu birinci sülâle, daha ziyâde efsânevî bir hüviyet taşır. Uruk'un 5. sülâlesi M. ö. 2300'e doğru son bulmuştur. Uruk, Persler, Selefkoslar ve Arsakhların hâkimiyetinde de mühim bir şehir idi. Bu son devirlerden Uruk menşe'li pek çok çivi yazılı vesîkalar bize kadar gelmişti. Plinius (*Nat. Hist.*, XXVI, 123, 130) ve Strabo (XVI, 739) Orḫoe, ʿOρχοή (*Tevrât*'da Orḫeni ʿOρχμνοί)'yu Kalde astrolojisinin merkezi olarak bilirler (ayrıca krş. Batlamyus, V, 20,7; VIII, 20,19).

Uruk hiç bir zaman, Bâbil gibi Hellenistik bir şehir olmamıştır. Fakat, surları içinde kalabalık bir Yunan cemâatini de barındırmış olması mümkündür. Partların son devirlerinde, şehrin eski geniş sâhasının sâdece küçük bir kısmı meskûn idi; Sâsânîler devrinde, burası gittikçe küçülmeye yüz tutmuş olmalıdır. İslâm fethi sırasında ise tamamen ıssız ve terkedilmiş olduğu anlaşılıyor.

Varkāʾ'daki harâbelerin derli toplu ilk tasvîr ve tedkikini W. K. Loftus'a borçluyuz (bk. *Bibl.*). Loftus, 1850 ve 1854 yıllarında üç defa Varkāʾ'da bulundu. İkinci gidişinde 3 hafta ve üçüncü

gidişinde ise, 3 ay müddetle hafriyat yaptı. Araştırma maksadıyla Varkā' 'yı daha sonra ziyâret edenlerden şunlar zikredilebilir: W. H. Ward (1885); bk. J. P. Peters, *Nippur or Explorations and Adventures on the Euphrates* (New York, 1898), I, 349 v.d. (Peters 'in Varkā' 'yı ziyâreti için bk. *ayn. esr.*, II, 98 v.d.); ayrıca E. Sachau (1895), P. Anastase Carme (1900); bk. *bibl.* Alman Şarkiyat Cemiyeti 'nin ilmî keşif gezileri ile, Varkā' harâbelerinin tedkiki yeni bir safhaya girmiş oldu.

Varkā' topografisinin mükemmel bir tasvîrini vaktiyle Loftus yapmıştı (Bu husus için onun şehir planına bk. *ayn. esr.*, s. 160; ondan naklen Hommel, *Gesch. Babyloniens u. Assyriens*, s. 208 'de ve Zehnpfund, s. 70) Daha sonraki krokiyi Andrae yapmıştır. Alman Şarkiyat Cemiyeti 'nin keşif heyeti tarafından 1912-1913 kışında çizilen yeni plan, hem daha mükemmel, hem de daha tafsilâtlıdır (bk. Jordan, *Uruk-Varka*, 1928, s. 7 v.d.; ayrıca krş. *Mitteil. d. Deutsch. Orient-Ges.*, 1928 nr. 66 s. 4).

Parlak devrinde Uruk 'un zaman zaman, bugün hâlâ yeri belli olan surları dışına taşacak kadar kalabalık bir şehir olduğu anlaşılıyor. Surların dışındaki harâbe yığınları ve daha başka yerleşme yerlerine âit izler bunu ispat etmektedir (krş. Loftus, s. 165; Sachau, s. 64).

Bâbil 'in eski çağında ya doğrudan doğruya Fırat veya onun bir kolu Uruk 'tan geçmekte idi. Bugün mecrası tamâmen kumlarla örtülmüş olan Şaṭṭ al-Kār (Varkā' 'nın şimâl-i garbîsinde) olduğu sanılan bu kolun suları, şehre bir kanal ile akıtılmakta idi. Jordan, bunun, şimâlden gelen ve şehir surunun şimâl-i garbî boyunca uzanan Şaṭṭ al-Nil- 'in izleri ile de teşhis edilebileceği kanâatindedir. Bugünkü Fırat, Varkā' 'nın cenûbunda -en yakın kıyı noktasından hesaplanarak- takrîben 6 km. 'den fazla bir mesâfeden akar. Harâbelere, en kolay olarak, ırmağın şimâl kıyısında bulunan Bağdad-Basra demir yolunun al-Ḫiżr istasyonundan ulaşılır. Harâbeler, ancak bâzı mevsimlerde, sürüleriyle Bedevîlerin uğradıkları, meskûn olmayan bir mıntıkada bulunmaktadır.

Alman Şarkiyat Cemiyeti 'nin 1912-1913 kışında yaptığı keşif gezisi sâyesinde, Bâbil-Hellenistik karma kültürünün üslûbu hakkında faydalı bilgiler veren külliyetli miktarda toprak mühür mahfazaları, mühürler ve ayrıca geç devre âit çini eşyalar (husûsî toprak figürler, hayvan motifli çömlekler) ve bu arada bir de Part Kıralı Gotarzes (M. s. 40-51) 'e âit 196 tane sikke bulunmuştur. Çoğu Selefkoslar devrinde olmak üzere, her devre âid bulunmuş çivi yazılı vesîkalar, sayıca oldukça kabarıktır (krş. Jordan, *Uruk-Varka*, s. 39, 57-70 ve *Mitteil. der Deutsch. Orient-Gesellsch.*, nr. 66, s. 12-17). 1929-1931 yıllarında pek çok hiyeroglifli toprak levhalar bulunmuştur.

Resmî kazılar ile elde edilmiş bu malzeme yanında, antika tâcirlerinin satın almak sûretiyle teşvik ettikleri Araplar tarafından çıkarılan (ekseriyetini çivi yazılarının ve hatta heykellerin teşkil ettiği) eşya da büyük bir yekûn tutar. Bu kesif ticâret, Alman Şark Cemiyeti 'nin kazılarından (1912) çok daha önceleri başlamıştı. Arap define arayıcılarının buldukları eşyalar, ticâret için husûsî koleksiyonlar ile Avrupa ve Amerika 'nın muhtelif devlet müzelerine intikal etmiş ve meselâ Paris, Londra, Brüksel, Berlin, Baltimor (Goucher Koleji), Pierpont-Morgan Kütüphanesi, Nies, v.s. 'deki koleksiyonlar içinde yer almıştır. Dikkate değer bâzı kıymetli eşya için krş. Unger, s. 36.

Yeni Bâbil devrinden Part devrine kadar olan muahhar devir vesîkalarının ağır bastığı, Varkā' menşe'li pek çok çivi yazılı metin, son zamanlarda (bilhassa 1915-1935) husûsî ve kollektif eserlerde neşredilmiştir.

Bibliyografya: (Metin içinde gösterilenlerden başka): W. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana* (London, 1857), s. 123 v.dd., 148-239; Fr. Delitzsch, *Wo lag das Paradies* (Leipzig, 1881), s. 221 v.dd.; Fr. Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens* (Berlin, 1885-1889), s. 205-211; E. Sachau, *Am Euphrat und Tigris* (Leipzig, 1900), s. 61-64; P. Anastase Carme, *Mach.*, VII (1903), 454-458; H. Hilprecht, *Explorations in Bibl. Lands* (Philadelphiya, 1903), s. 55, 141-155; ayn. mll., *Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien* (Leipzig, 1904), I, 135-145; Zehnpfund, *Babylonien in seinen wichtigsten Ruinenstätten*; *Der Alte Orient* (Leipzig, 1910), XI/3-4, 48-52; M. Streck, *Assurbanipal* (Leipzig, 1916), III, 815; Fr. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients* (Münih, 1904-1926), s. 359-364, 1021 (*indeks* 'te Erekh, Uruk, Warka maddelerine bk.); J. Jordan 'ın raporları: *Mitteil. der Deutsch. Orient-Gesellsch.*, nr. 51, s. 47-76; nr. 53, s. 9-17; nr. 66, s. 1-18; Jordan, *Uruk-Warka nach den Ausgrabungen durch die Deutsche Orient-Gesellsch., Wisssenschaftl. Veröffentl. der Deutsch. Orient-Ges.* (Leipzig, 1928), LI; E. Unger, *Uruk* mad.; *Reallexik. der Vorgeschichte* (Berlin, 1928), s. 35 v.d. (*bibl.* 'de verilmiştir.) Deutsch. Orient-Ges. 'in 1928-1931 yıllarındaki hafriyatı hakkında raporlar için bk. *Archiv für Orientforschung* (Berlin, 1929-1931), V, 252 v.d.; VI, 316-319; VII, 132-135

(M. STRECK.)

VERRÂK. AL-VARRĀḲ, ABŪ ʿĪSĀ MUḤAMMED B. HĀRŪN AL-VARRĀḲ, II. (VIII.) asrın sonları ile III. (IX.) asrın ilk yarısında yaşamış Mûtezile'ye mensup bir kelâm âlimi. Kaynaklarda onunla ilgili olarak görülen bilgiler, ana hatlarla da olsa, hayatını çizmeğe pek müsâit değildir. Nerede doğduğu ve ilk

tahsilini nerede yaptığı kesin olarak bilinmiyorsa da, ömrünün büyük bir kısmını herhalde Bağdad 'ta geçirmiş olmalıdır. İsminde rastlanılan "al-Varrāḳ" kelimesi, kağıtçı demek olduğuna göre, kırtasiyeciliğe yakın bir meslekle ilgisi bulunmalıdır.

Hâlen elimizde, ondan bahseden en eski kaynak olan al-Masʿūdī (ölm. 345=956 [b. bk.], *GAS*, I, 333-336) 'nin *Murūc al-Ẕahab* (V, 473 v.d.; VII, 236) 'inde, şîa 'nın görüşlerini işleyen eserler müellifi olarak geçmekte ve ölüm tarihi verilmektedir. Burada ayrıca *K. al-macālis* adlı bir eserin de müellifi olarak görülen al-Varrāḳ, 247 (861) tarihinde Bağdad 'ın garbında al-Ramla adını taşıyan bir yerde vefat etmiş olup, birçok değerli eser yazmıştır ve imâmete dâir *K. al-maḳālāt* 'ı ile kelâma (: *al-Naẓar*) dâir birçok eserin de sâhibidir. Bu bilgilerin, ilk rivâyetin bir nevi îzâhı olduğu ortadadır. Burada adı geçen *al-Maḳālāt*, daha sonraki eserlerde rastlanılan parçaları dikkate alınırsa, geniş bir dinler tarihi olduğu intibâını veriyor.

ʿAbd al-Ḳāhir al-Baġdādī (ölm. 429=1037) Hişām b. al-Ḥakam 'ın, Allah 'ın zâtı hakkındaki görüşlerini zikrederken, al-Varrāḳ 'ın, onun bâzı taraftarlarının bu hususdaki nakillerine, ismini bildirmediği eserinde yer verdiğini söylemekte (*K. al-Farḳ bayna'l-firaḳ*, nşr. M. Badr, Kahire s. 49), diğer bir yerde de (s. 51), al-Varrāḳ 'ın, tecsim ve teşbîhte pek aşırı görüşlere sâhip olan Hişām b. Sālim al-Cavāliḳī 'den yaptığı bir nakli kaydetmektedir. Bu iki rivâyetin de *K. al-Maḳālāt* 'tan olması ihtimâli kuvvetlidir. al-Bīrūnī [b. bk.] 'nin *K. al-āṣār al-Bāḳiya* (s. 277-284) 'sinde görülen kısımlar, daha ziyâde bâzı Yahûdi dinî fırkaların müteferrik görüşleridir. al-Şahristānī (ölm. 543=1148; [bk. mad. ŞEHRİSTĀNĪ]), al-Varrāḳ 'tan, eserlerini zikretmeden bâzı nakiller yapmaktadır (bk. *al-Milal va'l-niḥal*, s. 141, 143). Bunlar arasında bilhassa şu ikisi ayrı bir ehemmiyet arzeder. al-Şahristānī, Mânî 'nin şahsiyeti ve görüşleri hakkında bilgi verirken, aslen bir mecûsî olarak kabûl ettiği al-Varrāḳ 'ın, bu dinin görüşlerini yakından bilen biri olduğunu söylemekte ve onun, Mânî 'nin âlem hakkındaki görüşlerine yer vermektedir (s. 188, trc. 285). Diğerlerinde ise, yine al-Varrāḳ 'ın, Abū Şirvān 'ın babası Kubād zamanında ortaya çıkan Mezdek 'in görüşleriyle Mânî 'ninkiler arasındaki mukayesesini kaydetmektedir (s. 188; trc. 129). Bu rivâyetlerin, isim tasrih edilmemesine rağmen *K. al-Maḳālāt*- 'tan alınmış olması ihtimâli kuvvetlidir.

Bugün elimizde sâdece bir eseri bulunan Abū ʿĪsā al-Varrāḳ 'ın görüşlerini, Mûtezile mezhebine mensup al-Ḫayyāṭ (bk. *GAS*, I, 621) 'ın *K. al-İntiṣār* 'ında görmek mümkündür. al-Ḫayyāṭ, İbn al-Rāvandi 'nin, Peygamber 'in ve ümmetinin günah işleyip işleyemiyeceği hakkındaki fikirlerini cerh ettiği bir bölümde (s. 71, *ʿİṣmet* ve *icmāʿ*), onun hocası Abū ʿĪsā al-Varrāḳ 'ı da tenkit eder. al-Ḫayyāṭ 'ın, eserinin diğer bir yerinde al-Varrāḳ 'a isnat ettiği hususlar da dikkat çekicidir. O burada, İbn al-Rāvandi 'nin islâmı bırakıp, görüşleri arasına muhâlif fikirler yerleştirdiği ve eserlerinde Dehrîleri müdâfaa ettiği için, Mûtezile tarafından tardedildiğini kaydetmekte ve aynı âkıbetin, hocası al-Varrāḳ 'ın da başına geldiğini söylemektedir. Nitekim Abū ʿĪsā al-Varrāḳ, başlangıçta kabûl ettiği şîî-mûtezilî görüşleri bırakıp, Maniheizmi ve Seneviyeyi müdâfaa eden eserler yazmağa başladığı zaman, mezkûr mezheple alâkası kesilmiştir. al-Ḫayyāṭ 'a göre, Abū ʿĪsā al-Varrāḳ, âlemin kıdemi mevzuunda da, Râfiziler gibi düşünmektedir (s. 108). Aynı eserde yer alan diğer bir rivâyet, *Kitāb al-intiṣār* müellifinin, al-Varrāḳ hakkında daha kötü düşündüğünü gösteriyor: al-Ḫayyāṭ, al-Cāḥiẓ 'i, Peygamber ve Ali 'nin sülâleleri hakkında, kendisine söylemediği şeyleri isnat eden İbn al-Rāvandi ile mukayese ettikten sonra, al-Varrāḳ 'ı da hatırlatıyor ve İbn al-Rāvandi 'ye hitâben ondan "Seni ilhâda götüren, Mûtezile 'de bulunmak şerefinden mahrum edip, ilhâd ve küfrün zelilliğine çeken kötü selefin,, diye bahsediyor. Rivâyetin devamı, al-Varrāḳ 'ın Ali hakkında, çok kan dökülmesine sebep olduğu için pek kötü düşündüğünü, zîrâ kendisinin hangi sebeple olursa olsun hiç kimsenin kanının heder edilmesini istemeyen bir mâni olduğunu tasrih ediyor (*K. al-İntiṣār*, 111 v.d.).

Bütün bu dağınık rivâyetler, önceleri Mûtezile 'ye bağlı (bk. İbn al-Nadīm, *al-Fihrist*, s. 338; İbn Ḥacar al-ʿAsḳalānī, *Lisān al-Mīzān*, V, 412, Carsten Colpe, *Anpassung des Manichäismus an den Islam* (*ZDGM*, 109/1959 s. 84 v.d., bir kelâmcı olduğu anlaşılan Abū ʿĪsā al-Varrāḳ 'ın, daha sonraları, ilgi duyduğu ve müdâfaa ettiği Maniheist görüşleri dolayısıyla, sünnî mütekellimler tarafından zındıklardan biri olarak kabûl edildiğini gösteriyor (Ayrıca bk. G. Vajda, *Les Zindīqs en Pays d'Islam au Début de la Période Abbaside*, *Rivista Degli Studi Orientali*, Roma, 1938, XVII, 181, 196, 221; H. Ritter, *Philologika III, Muhammedanische Häresiographen*, *Der Islam*, 18, s. 35 v.d.).

Abū ʿĪsā al-Varrāḳ 'ın, muhtelif mezheblere âit bu görüşlerine eserlerinde en fazla yer veren al-Şahristānī 'dir (Ayrıca bk. Carsten Colpe, *Anpassung...*, s. 87). Onun kâinattaki hâdiseleri tektanrı ile îzah edemeyişi üzerine, iki tanrılı bir sistemi kabûl eden Maniheizme kaydığını düşünen C. Colpe, ancak bu mezhebe dâir görüşlerinin de ihtiyatla ele alınması lüzûmuna dikkkati çeker (*Anpassung.*, s. 85, 90 v.d.).

al-Varrāḳ 'ın ilgi duyduğu dinler arasında hıristiyanlığı da hatırlatmak gerekecektir. Devrinin üç hıristiyan mezhebi olan Yâkûbî, Nestûrî ve Melkî- 'lerle de ilgilenen bu kelamcı, bunlar hakkında *Kitāb fī al-radd ʿalā'l-firaḳ al-ṣalāṣ min al-naṣārā* adlı iki ciltlik bir eser de kaleme almış olup, günü-

müze kadar gelmeyen bu eserin muhtevâsı Yaḥyā b. ʿAdī (ölm. 364=974)'nin bir reddiyesi (*GAS*, I, 620: Paris, *Bibliothèque Nationale, Catalogue des manuscrits arabes*, nr. 167; I, 248 var., [h. VII. asır]; nr. 168, II, 285 var. [h. X. asır]) sâyesinde bilinmektedir.

Onun al-Masʿūdī'nin eserinde kaydettiği ve tarihini 247 (861) olarak verdiği vefâtı, Maniheizme olan taraftarlığı yüzünden, bir ölüm cezâsı sonrası vukûa gelmiş olmalıdır. ʿAbd al-Raḥmān al-ʿAbbāsī, *K. maʿāhid al-tanṣīṣ*'inde (Bulak, 1247, I, 77), al-Varrāḳ'ın vefatına kadar hapiste kaldığını da kaydetmektedir (ayrıca krş. C. Cople, *Anpassung...*, s. 90).

Bibliyografya: al-Masʿūdī, *Murūc al-ẕahab*, V, 474; VII, 236 v.d.; al-Ḥayyāṭ, *K. al-intiṣār* (nşr. H. S. Nyberg), Paris, 1957, s. 73, 108, 110, v.d.; İbn al-Nadīm, *al-Fihrist*, s. 338; al-Şahristānī, *K. al-milal va'l-niḥal* (nşr. William Cureton), Leipzig, 1923; ayn. mll., *Religions partheien und Philosophenschulen* (trc. Th. Haarbrücker), Halle, 1850; İbn Ḥacar, *Lisān al-mīzān*, V, 412; Carsten Colpe, *Anpassung des Mānichaismus an den Islam* (*ZDMG*), 1959, 109, 82-91; Fuat Sezgin, *GAS*, I, 620; *EI*, mad. VARRĀḲ

(A. SUBHİ FURAT.)

VEŞMGÎR. VAŞMGÎR B. ZİYĀR, ABŪ ṬĀLİB ve sikkelerine göre ẒAHĪR AL-DAVLA (ismin daha doğru şekli Vuşmgīr olup, son araştırmalarda böyle geçmektedir), Ziyârî hânedânının ikinci hükümdârıdır (935-965). Kardeşi Merdâvic [b. bk.]'in iktidâra gelmesinden sonra ve onun ısrarı ile vatanı Gilān'ı, terk edinceye kadar, iptidâî bir dağlı hayatı yaşamıştı. Vaşmgīr, kardeşinin yanına geldiği sırada, Büveyhîler tarih sahnesinde görülmeğe başlamıştı. Nitekim Merdâvic'in hizmetinde bulunan Karac vâlisi ʿİmād al-Davla ʿAlī b. Būya baş kaldırarak, İsfahan'ı ele geçirdi. Merdâvic, kardeşi Vaşmgīr'i büyük bir ordu ile ʿAlī'ye karşı gönderdi. ʿAlī ise, İsfahan'ın haracını aldıktan sonra Arracān'a çekildi. Vaşmgīr, İsfahan'a hâkim oldu (321=933) ise de, halîfe al-Ḳāhir, şehrin boşaltılmasını istedi. Merdâvic, halîfenin bu isteğini kabûl ederek, kardeşi Vaşmgīr'e İsfahan'ı halîfenin murahhasına teslîm husûsunda tâlimat verdi. Fakat kısa bir müddet sonra al-Ḳāhir'in halîfelikten uzaklaştırılması, tekrar şehrin Merdâvic'in idâresine girmesine yol açtı (cemâziyelevvel 322=nisan/mayıs 934). Merdâvic, Türk köleleri tarafından öldürülünce (323=935), Vaşmgīr, kardeşinin defn edildiği Rey'de ahâli ve ordu tarafından hükümdâr ilân olundu.

Merdâvic'in ölümü, Ziyârîler'în düşmanlarını harekete geçirdi. Sâmânîlerden Naṣr b. Aḥmed, II. daha önce kendi hânedânına tâbi bulunan toprakları geri almak sevdasına düşerek Mākān b. Kākī [b. bk.] ve Muḥammed b. Muẓaffar b. Muḥtāc kumandasında kuvvetler sevk ettiyse de, Vaşmgīr, Sâmânî ordusunu Taberistān'dan uzaklaştırdı ve Cürcān'ı zabt etti (323=935). Diğer taraftan Merdâvic'in ölümü üzerine ʿAlī b. Būya de kardeşi Rukn al-Davla Ḥasan [b. bk.]'ı bir ordu ile İsfahan'a göndererek burayı zabt ettirmiş idi. Vaşmgīr, Büveyhîler'e mukavemet edebilmek için Sâmânilere tâbi olup, itâatını te'yid maksadıyle Cürcān'ı Mākān'a verdi (325=936) ve onunla dostâne bir bağ kurdu. Vaşmgīr, nüfûzunu garpta da yaymak üzere Azerbaycan'ı zabt etmek isteyen Daysam b. İbrāhīm'i destekledi. 327 (938/939)'de İsfahanı'ı, Rukn al-Davla Ḥasan'dan geri aldı. Vaşmgīr'le dostluğu dolayısıyla Sâmânîlerden yüz çeviren Mākān'ın üzerine, Naṣr II., Ṣaġāniyān hükümdar sülâlesinden Aḥmed [b. bk.] Abū ʿAlī b. Muḥtāc kumandasında bir orduyu Nişâbûr'dan Cürcān'a gönderdi (muharrem 328=teşrin I/II. 939). Bu orduya karşı koyamayacağını anlayan Mākān, Vaşmgīr'den yardım istedi. Gönderilen yardımcı kuvvete rağmen, Abū ʿAlī, yedi aylık bir muhâsaradan sonra, Cürcān şehrini ele geçirdi (328 sonları= ağustos/eylûl 940). Mākān, önce Taberistān'a, sonra da Vaşmgīr'in bulunduğu Rey'e gitti. Bu mücâdele sırasında Rukn al-Davla Ḥasan, İsfahan'a hâkim olduğu gibi, Abū ʿAlī de, 329 muharreminde (teşrin I/II. 940) Rey üzerine yürüyüp, Vaşmgīr ve Mākān'ın müttefik kuvvetlerini, Rey yakınındaki İsḥāḳābād'da bozguna uğrattı. Savaşta Mākān öldü (21 Rebîülevvel 329=24 kânun I. 940). Vaşmgīr ise, Âmul'e çekildi.

Müteâkıp senelerde Vaşmgīr, Mākān'ın yeğeni ve Sārî vâlisi olan Ḥasan b. Fīrūzān'ın isyanı ile karşılaştı. Ḥasan, Mākān'ın ölümünden onu mes'ûl tutuyordu. Vaşmgīr'in gönderdiği kuvvetler karşısında mağlûb olan Ḥasan, Irak'a kaçıp Abū ʿAlī b. Muḥtāc'ı Taberistān'a yeni bir sefer tertibine teşvik etti. Bu sefer neticesinde Vaşmgīr, yeniden Sâmânîler'e tâbi oldu. Berâberinde Ḥasan b. Fīrūzān olduğu halde Horasan'a dönmek üzere Taberistān'dan yola çıkan Abū ʿAlī, Sāmānī emīri Naṣr II.'ın ölüm haberini aldı (331=943). Ḥasan b. Fīrūzān, yanına sığınmış olduğu ʿAbū ʿAlī'ye ihânet edip, baskında bulundu ve sonra da Cürcān'ı işgal etti. Muhtemelen bu karışıklıktan istifâde eden Vaşmgīr, Rey şehrini ele geçirdi. Ancak buradaki hâkimiyeti kısa sürdü: Rukn al-Davla Ḥasan tarafından buradan uzaklaştırıldı (331=943). Taberistān'a döndüğü zaman Ḥasan b. Fīrūzān tarafından mağlûp edilen Vaşmgīr, önce Bāvandī'lerden Ispehbed Şahriyār'ın, daha sonra da Sâmânî emīri Nūḥ b. Naṣr'ın yanına kaçarak istiklâlini kaybetti. Ancak emîr Nūḥ'un yardımını temin eden Vaşmgīr, Abū ʿAlī ve Manṣūr b. Karategin kumandasındaki Sâmânî ordusunun desteği ile

Cürcān'ı tekrar ele geçirdi (safer 333=eylûl/teşrin I. 944) ise de, Büveyhîlerin desteğini sağlayan Ḥasan b. Fīrūzān karşısında burayı muhâfaza edemedi. Bununla berâber Vaşmgīr 335 (947) yılında büyük bir Sâmânî ordusunun yardımı ile Cürcān ve Taberistān'ı tekrar zabt ederek Ḥasan b. Fīrūzān'ı bu bölgeden uzaklaştırdı. Ertesi yıl Rukn al-Davla Ḥasan, Cürcān ve Taberistān'a tekrar hâkim oldu. Bu defa Gîlān'ın ʿAlevî emîri Abu 'l-Faẓl al-Ṭā'ir'e sığınan Vaşmgīr, Büveyhîler ile mücâdelesinde Sâmânîlerin desteğine güveniyordu. Sonraki yıllarda Cürcān ve Taberistān birçok kere el değiştirdi. Sâmânî emîri Nūḥ'un 342 (953)'de Abū ʿAlī idâresinde bir ordu göndermesi üzerine Vaşmgīr, Cürcān'da Abū ʿAlī'ye iltihak etti. Rukn al-Davla Ḥasan, bu ordu karşısında mukavemet edemeyeceğini anlayınca Ṭabarak kalesine sığındı. Neticede Abū ʿAlī ile Rukn al-Davla arasında bir sulh yapıldı ise de, Vaşmgīr'in Abū ʿAlī'yi Büveyhîlerle işbirliği yapmakla itham etmesi üzerine, bu anlaşma emîr Nūḥ tarafından reddedilerek Abū ʿAlī Horasan vâliliğinden azlolundu. Bu sebeple Abū ʿAlī isyan etti. Emîr Nūḥ tarafından Abū ʿAlī ile savaşmak için gönderilenler arasında Vaşmgīr de bulunuyordu. Abū ʿAlī de Büveyhîlere sığındı. Nihâyet 344 (955)'te Sâmânîler ve Rukn al-Davla arasındaki anlaşmazlığa son veren sulha göre, Rukn al-Davla Taberistān'daki Ziyārî'lere (yânî Vaşmgīr) tecavüz etmeyecekti. Fakat bu sulhun uzun sürmediği Vaşmgīr'in, 347 (958)'de kısa bir süre için de olsa, Rukn al-Davla'nin merkezi Rey'i zapt etmesinden anlaşılıyor. İki yıl sonra ise Rukn al-Davla yine kısa bir süre Cürcān'ı zabt etti. Büveyhîler 351 (962) ve 355 (966) yıllarında geçici olarak Taberistān ve Cürcān'ı işgal etmişlerdi. Nihâyet Sâmânî emîri Manṣūr b. Nūḥ tarafından Rukn al-Davla Ḥasan'a karşı büyük askerî hazırlıklar yapıldı. Sâmânî kumandanı Muḥammed b. İbrāhīm b. Simcūr, seferin başkumandanı olacak olan Vaşmgīr ile Cürcān'da birleşti. Lâkin bu sefer sona ermeden Vaşmgīr muharrem 357 (kânun I. 967)'de (Miskavayh'e göre 1 muharrem=7 kânun I. 967; Gardīzī'ye göre ise, 356 yılı zilhicce ortası =21 teşrin II. 967) av sırasında bir yaban domuzu tarafından öldürüldü. Yerine oğlu Bīsūtūn geçti.

Vaşmgīr muktedir ve iyi bir hükümdar olarak ün kazanmıştı. Bu sebeple Ziyārî hânedânı onun ölümünden sonra Vaşmgīr hânedânı olarak da isimlendirilmiştir. Hayat hikâyesi ve aslen Merdâvic tarafından zabt edilen bölgelere hâkim olamayışı gözönüne alınırsa, onun muktedir bir kumandan olmadığı anlaşılır.

Bibliyografya: İbn Miskavayh, *Tacārib al-Umam* (nşr. Margoliuth, I-II); İbn İsfandiyār, *History of Ṭabaristān* (İng. trc. E. G. Browne, s. 217-225); İbn al-Aşīr, *al-Kāmil* (nşr. Tornberg, VIII.); Ẓahīr al-Dīn, *Tārīḫ Ṭabaristān* (nşr. Dorn); Gardīzī, *Zayn al-Aḫbār* (nşr. ʿAbd al-Ḥayy Ḥabībī); Mīrḫvānd, *Ravżat al-Ṣafā'*, IV; S. Lane-Poole, *Oriental Coins in the British Museum*, III, 10 v.dd.; Cl. Huart, *Les Ziyarides, dans Mémoires de L'Académie des Inscriptions* (1922), XLII, 377-384; E. Denison Ross, *On three Muhammadan Dynasties in Northern Persia, Asia Major*, II, 205-225; V. Minorsky, *La domination des Dailamites* (*Publ. de la Sec. Etudes Iraniennes*, nr. 3), Paris, 1932; ʿAbbās İḳbāl Āştiyānī, *Tārīḫ-i Mufaṣṣal-i Īran*, 1347² hş.; W. Madelung, *The Minor Dynasties of Northern Iran* (*Cambridge History of Iran*, IV), Cambridge, 1975, s. 198-249; H. Busse, *Iran Under the Būyids*, s. 250-304; bk. *EI* mad. VAŞMGĪR, B. ZİYĀR.

(E. MERÇİL.)

VEŞŞÂ. VAŞŞĀ', ABU 'L-ṬAYYİB MUḤAMMED B. AḤMED B. İSḤĀḲ B. YAḤYĀ AL-NAḤVĪ, III. (IX.) asrın ikinci yarısı ile IV. (X.) asrın başlarında Bağdad'da yaşamış bir edip ve nahiv âlimi. Onun İbn al-Vaşşā diye tanınmış olduğuna dâir *K. al-Ansāb*'ta (nşr. Margoliouth, var. 584) görülen ve daha sonraki eserlerde de (bk. msl. *Rayḥānat al-adab*, VI, 318) rastlanan rivâyet, oğlu ile karıştırılmasından ileri gelmiş olmalıdır. Nitekim Yāḳūt al-Ḥamavī, "Onun İbn al-Vaşşā' diye tanınan bir oğlu vardır" kaydıyla bunu açıklığa kavuşturmaktadır.

Hayatı hakkında fazla birşey bilinmemekle berâber, al-Vaşşā'ın ömrünün büyük bir kısmını Bağdad'da geçirdiği anlaşılıyor. Kaynaklarda geçen ismi, kendisi ve âilesi hakkında fazla bir ipucu vermemekle birlikte rivâyete göre, ibrişimden yapılan elbiseleri satan kimse mânasına gelen al-Vaşşā' lekâbı, onun böyle bir san'atla ilgili olduğunu hatıra getirmektedir.

Aralarında al-Samʿānī ve al-Yāḳūt da olmak üzere, kaynaklar, al-Vaşşā'ın hocaları arasında büyük Arap dil ve edebiyat âlimlerinden al-Mubarrad ile al-Ṣaʿālibī'nin olduğunu kaydederler. Bu arada da diğer hocaları arasında ʿAbd Allāh b. Abī Saʿd al-Varrāḳ, Aḥmed b. ʿUbayd b. Nāşiḥ, Muḥammed b. Aḥmed b. al-Naẓr al-Ḳudaymī (bk. *Tārīḫ Baġdād*, I, 253) ve al-Ḥāriş b. Usāma de (bk. *Muʿcam al-Udabā'*, VII, 132) zikredilmektedir. Bu listeye, bugün elimizde bulunan *K. al-Muvaşşā'*'nda, kendilerinden hadîs, adab ve şiir sâhasında rivâyetlerde bulunduğu kimseleri katmamak daha uygun olacaktır. Zîrâ ilerde eserlerinden bahsedilirken de görüleceği üzere, bunlar onun olgunluk devresinde kaleme aldığı bu te'lîfinde, dolayısıyla kendilerinden bahsettiği kimselerdir. Ancak onun hocaları arasında babasının da bulunduğu unutulmamalıdır; zîrâ adı geçen eserinde babasından naklettiği (bk. msl. 184) hadîsler de bulunmaktadır.

Zamanla devrinin en önde gelen edipleri arasına girdiği anlaşılan al-Vaṣṣā' 'dan rivâyet edenler arasında al-Mu'tamid 'alā' Allāh 'ın annesi Ḫallāfe 'nin câriyesi Munya (al-Kātiba, bk. *İnbāh*, III, 61) de vardır (bk. *Tārīḫ Baġdād*, I, 253 v.d.; ayrıca krş. *İnbāh*, III, 61 v.d.;).

Yāḳūt 'un al-Vaṣṣā' 'dan bahsederken "*Aḫbārī*" tâbirini kullanması, onun kitaplarının muhtevâsı dikkate alınınca daha da iyi anlaşılır. Gerçekten de kaynakların hemen hepsinin "Güzel tasnifler sâhibi" diye bahsettikleri al-Vaṣṣā' 'ın, islâmî edebiyatın adab, nahiv, lügat ve tarih gibi birbirinden farklı sâhalarıyla meşgul olduğu görülmektedir. Onun Arap nahvine dâir *K. Muḫtaṣar fi 'l-naḥv*, *K. al-cāmi' fi 'l-naḥv* adlı eserleri bize kadar gelmemiştir. Bu meyanda mütâlaa edilebilecek *K. fi 'l-maḳṣūr va 'l-mamdūd* 'unun bir nüshası Lâleli Kütüphânesi (nr. 3740, bk. *GAL, Suppl.*, I, 189; *MO*, VII, 107) 'nde bulunmaktadır. *K. al-Muzakkar va 'l-mu'annaṯ* 'i (bk. *al-Fihrist*, 85; *Mu'cam al-udabā'*, VII, 133; *İnbāh*, III, 62; N. M. Çetin, *Arapça 'da Kelimelerin Müzekkerlik ve Müenneslik Keyfiyetine Dair Müstakil Eserler*, *Şarkiyat Mecmuası*, I, 89-119, nr. 16) ile hâlen elimizde bulunmayan *K. al-Firaḳ* 'ı, *K. Ḫalḳ al-insān* 'ı, *K. Ḫalḳ al-Faras* 'i ve *K. al-Muṣallaṯ* 'i lügat sâhasındaki çalışmaları ile ilgili görülmektedir.

O, "Aḫbārī" nisbesini, içinde, III. (IX.) asırda ve bilhassa Basra 'da görülen Zenc [b. bk.] hareketinin önderine dâir haberleri topladığı anlaşılan *K. Aḫbār Ṣāḥib al-Zanc* 'den ziyâde, *K. Aḫbār al-mutaẓarrifāt* 'ı ile kazanmış olmalıdır. İçinde zoraki zariflerin tarihçe ve durumundan bahsettiği tahmin edilen bu eser de, maalesef elimizde değildir.

al-Vaṣṣā', *adab* içinde mütâlaa edilebilecek bu son eserinin yanısıra, aynı mevzuda mâhiyetinin tesbitine isimlerinin de pek fazla bir vuzuh getirmediği *K. al-Sulvān*, *Kitab al-Muẓahhab*, *K. Silsilet al-ẕahab*, *K. ḥudūd al-ṭuraf al-kabīr*, *K. al-Ẓāhir va 'l-azhār*, *K. Zahrat al-riyāḍ* adlı eserler de kaleme almıştır. İbn al-Ḳıftī, bunlar arasında sonuncusunun bir nüshasını ele geçirdiğini söylemekte, ayrıca eserin, müellifin kendi hattıyla, 10 cilt tutacak kadar hacimli olduğunu söylediğini ve bu eserin, al-Vaṣṣā' 'ın edebiyata dâir geniş ve derin vukûfunu gösterecek şekilde muhtelif manzum ve mensur parçalar ihtivâ ettiğini kaydetmektedir.

al-Vaṣṣā' 'ın şiirle ilgisi, *K. al-muvaṣṣaḥ*, *Aḫbār Abī Nuvās* (bk. *GAS*, II, 545) ve büyük bir ihtimalle *al-Ḥanīn ila 'l-avṭān* adlı eserlerinde görülmektedir. Tarihle ilgisini gösteren mezkûr *Aḫbār Ṣāḥibi al-Zanc* yanında siyâsî tarihe âit olduğu anlaşılan *Vaṣāyā' Mulūḳ al-'Arab min avlād al-Malik Ḳaḥṭān b. Hūd al-Nabī* 'si de (müellifi hakkında ihtilaf olan bu eser için bk. *GAL, Suppl.*, I, 189; *GAS*, II, 532), hatırlatılmalıdır; bu sonuncu eser, 1332 'de Bağdad 'da basılmıştır.

al-Ḳıftī 'nin belâgata dâir kabûl ettiği *K. al-Fāżil* 'ın tam adı, *Tārīḫ Baġdād* 'ın nâşiri Muḥammed Amīn al-Ḫancī 'ye göre, *K. al-Faẓl min al-adab al-ḳāmil* olup (bk. *Tārīḫ Baġdād*, I, 254), birer nüshası İskenderiye Belediye Meclisi Kütüphânesi ile Kudüs 'te Hâlidiye Kütüphanesi 'nde bulunmaktadır (Ayrıca bk. *GAS*, II, 82). Onun kaynaklarda *Tafrīc al-muhac va sabab al-vuṣūl ila 'l-farac* (diğer adı *Surūr al-muhac fī rasāi 'l aḥbāb*, bk. *Rayḥānat al-adab*, VI, 318) şeklinde geçen eseri, bir mektuplar mecmuası olup (müellif bu eserini *K. al-Muvaṣṣā* 'sında sâdece "*Farac al-muhac*" *diye* zikreder, s. 198), günümüze kadar gelmiş ve basılmıştır (Kahire, 1900; krş. *GAL*, I, 124; bk. s. 189).

Bugün için al-Vaṣṣā', daha ziyâde kendisinin *adab* 'e dâir görüşlerini öğrenmemize imkân veren eseri *K. al-Muvaṣṣā'* 'sı ile tanınmaktadır. al-Ḳıftī 'nin belâgata dâir bir eser diye târif ettiği bu kitâb (*İnbāh*, III, 62) 'ın, diğer adı da *K. al-ẓarf va 'l-ẓurafā'* 'dır. Eserinin mukaddimesinde, kitabını edebin mevzuları içinde, okuyucuda usanç uyandırmayacak derecede muhtasar bir şekilde kaleme aldığını söyleyen ve bunu muhtelif vesilelerle tekrar eden (bk. msl. s. 159) müellif, edibin ihtiyaç duyduğu ve beğendiği şeylerden bahsettiğini (s. 4) kaydetmektedir. Esâsen kitabın ilk bölümü de edebin târiflerine ayrılmıştır. Sonraki bölümleri arasında dost seçimi, Allah uğrunda birbirlerini sevenlerin evsâfı, arkadaşlara karşı güler yüzlü davranış, mürüvvet, vaatlere bağlılık, sır saklama, zarâfetin yolları, sevgide iffet, kontrolsüz arzu ve isteklerin frenlenmesi, zarif erkek ve hanımların giyim ve süslenmedeki davranışları, elmanın onların nazarında gördüğü kabûl, bu uğurda edip ve şâirlerin söyledikleri, Peygamber 'in de düşkün olduğu diş ve ağız temizliği (*misvāḳ*) ile ilgili şiirler, edeb ve zarâfet sâhiplerinin mektuplarında kullandıkları ifâdeler, hitap şekilleri v.b. hatırlatılabilir. İçinde muâsırı birçok edip ve şâirden rivâyetler de bulunan ve onun kuvvetini, hadislere dayanan dinî bir ahlâktan alan *adab* 'e dâir görüşlerini de aksettiren *K. al-Muvaṣṣā'* 'sının dikkate değer bir tarafı ise, müellifin edebiyat tarihlerinde görülmeyen bâzı eserlerini de zikretmesidir. Nitekim bu arada onun *K. al-bass va 'l-ḥiṣṣ* (s. 46) ve *K. al-Tuffāḥa* (s. 180) 'si ile içinde gülün husûsiyetlerini dile getirdiğini söylediği *K. al-'iḳd* (s. 180) 'i görülmektedir.

Bibliyografya: Metin içinde gösterilmiştir.

(A. S. FURAT.)

VETED. VATAD veya VATİD (A., c. *avtād*) Arûzda ikisi harekeli biri sâkin olmak üzere üç sessiz harften ibâret ses ünitelerine delâlet eden bir ıstılâh olup, lügat mânası "kazık" tır. Kelimenin al-Ḫalīl tarafından seçilişi, *sabab* ("ip"), *'arūz* ("çadırın orta direği)", *miṣra'* ("kapı kanadı") ıstılâhlarının da açıkça gösterdiği gibi, *bayt al-ṣi'r* ("şiirine, nazmın beyti, evi") *bayt al-ṣa'r* ("kıldan ev, çadır") temsili ile alâkalıdır.

al-Ḫalīl, nazmın vezin bakımından âhengini te'min eden yapısını tahlil ve tedkik ederken, beytin yazılı şeklini esas almıştı. Onun usûlünde nazmın, bu bakımdan ayrılabilen en küçük unsurları *mutaḥarrik* ("harekeli, yâni bir kısa sesli almış") veya *sâkin* (kapalı bir hece sonunda bulunan) sessiz harflerdir. Esâsen Arap alfabesinde -biri hâriç- yalnız sessizlere delâlet eden harfler vardır. Dilin yapısı göz önünde bulundurularak, harekeli ve sâkin harflerle yazıda müşâhede edilen bir takım ses gruplaşmaları tesbit edilmiştir: ilki harekeli, sonuncusu sâkin iki sessiz harfe "hafif sebeb" (*al-sabab al-ḫafīf*), birbirini tâkîben iki sessiz harfe "ağır sebep" (*al-sabab al-sakīl*), bu arada üç sessiz harften meydana gelen ünitelere de "veted" (*vatad*) denmiştir. Vetedin iki çeşidi olup, ilk ikisi harekeli, sonuncusu sâkin üç sessiz "birleşik veted" (*al-vatad al-macmū'* veya *al-vatad al-maḳrūn*), araları bir sâkinle ayrılmış iki harekeli sessiz "ayrılmış veted" (*al-vatad al-mafrūḳ*) adını alır. Sonuncusu sâkin olmak üzere dört ve beş sessiz harfin birleşmesinden hâsıl olan gruplaşmalara da küçük (*suġrā*) ve büyük (*kubrā*) *fāṣila* [b. bk.] denmişse de, bunları, sebeplere ve vetedlere ayırmak da mümkündür.

Sekiz ana tef'ilenin (*al-uṣūl*) ve bunlardan türeyen çok sayıda cüz 'ün (*al-furū'*) bünyesi, bu gruplaşmalara dayanır ve bunlarla tahlil ve îzâh edilir. Meselâ *fā'ilun* bir hafif sebep ile bir birleşik vetedden (: fā'ilun) meydana gelmiştir. Bu tef'iledeki sebep ve vetedin yer değiştirmiş şekli ise, *fa'ūlun* (fa'ū-lun) 'u verir. *Mustaf'ilun*, iki hafif sebeb ve bir birleşik vetedden (: *mus-taf-'ilun*) hâsıl olmuştur. *Maf'ūlātu* ise, yine iki hafif sebeb ve bir ayrılmış vetedden (*maf-'ū-lātu*) teşekkül eder.

Bibliyografya: İbn 'Abd Rabbihi, *al-'Iḳd al-farīd* (nşr. A. Amīn, A. Zayn, İ. al-Abyārī), Kahire, 1365/1946, V, 425 v.d.; Şams al-Dīn Muḥammed b. Ḳays al-Rāzi, *al-Mu'cam fī ma'āyīr aş'ār al-'Acam* (nşr. M. Razavī), Tahran 1338/1960, s. 33 v.d.; al-Rundi, *al-Vāfī fī naẓm al-ḳavāfī*, (TTK kütüp. M. Tancî kitapları), var. 99b v.d.; Babür Şâh, *Arûz Risâlesi* (Moskova, 1972), var, 1a, 3b; al-Taḥānavī, *Kaşşāf iṣṭilāḥāt al-funūn* (Kalküte, 1854), s. 1452 v.d. (*vatad* 'in hey'et ve remil ilimleriyle tasavvufta taşıdığı ıstılâhî mânalarını da verir); A. Hamdi, *Teshîlü 'l-arûz* (İstanbul, 1289), s. 24 v.d.; Ali Cemâleddin, *Arûz-i Türkî* (İstanbul, 1292), s. 8; Ayrıca bilgi ve tafsilâtlı bibliyografya için bk. *İA* ve *KTİA*, mad. ARÛZ.

(NİHAD M. ÇETİN.)

VE' VÂ. AL-VA'VĀ', ABU'L-FARAC MUḤAMMED B. AḤMAD AL-ĠASSĀNĪ AL-DİMAŞḲĪ. Hamdânilerden Sayf al-Davla zamanında (324-356=935-967) yaşamış ikinci derecede bir Arap şâiri olup, büyük bir ihtimâlle 370 (980) senesinden sonra (kaynaklar arasında İbn Şâkir al-Kutubî (ölm. 764=1363) ise, şâirin vefat yılı olarak 390=999 tarihini vermektedir [bk. *Fevât*, II, 306]. Ancak *Dīvān* 'ının nâşiri Sāmī al-Dahhān, hâmisi al-Şarîf al-Aḳîḳî 'nin 378=988 'de vefatı üzerine şâirin herhangi bir mersiye yazmayışını dikkate almak sûretiyle, onun ölüm yılı olarak 370=980 yılını tercih etmektedir. [bk. *Dīvān, muḳaddima*, s. 10]) Şam 'da vefat etmiştir. Şâirin al-Dimaşḳî nisbesini, o sıralarda Dımaşk denilen Şam şehrinde doğduğu için mi, yoksa bu şehirde yetişmiş olması ve kalması sebebiyle mi aldığı pek bilinmiyor. Ancak, al-Ẕahabî 'nin şâir hakkında: "Şam 'ın en iyilerindendir, devrinde Şamlılar arasında onun benzeri yoktur" şeklindeki ifâdesine dayanılarak onun bu şehirde yetişmiş olabileceği düşünülebilir (Sāmī al-Dahhān, *Dīvān, muḳaddima*, s. 9; *al-Kavākib al-durriya*, var. 112b). Şâirin resmî şahıslara kasideler yazıncaya kadar hayatını, devrinde yaşamış ve ilgilendiği mesleklerden dolayı al-Raffā', al-Babġā ve al-Ḥabbāz lekabları almış bâzı şâir ve edipler gibi, çalışarak kazandığı, ancak onun, küçüklüğünden beri şiire ilgi duyduğu ve boş vakitlerini 'Umar b. Rabī'a, İbn al-Mu'tazz, Abū Tammām ve al-Mutanabbī (aş. bk.) gibi şâirlerin divanlarıyla meşgul olduğu anlaşılmaktadır.

Arap âlimleri, umûmiyetle onu Sayf al-Davla 'nin sarayında yaşamış bir şâir olarak gösterirler. Kendisi Şam 'ı hiç terketmediğine göre, onun, bu hâmisiyle 333 (945) veya 335 (946) 'te bu şehirde tanışması, kasîdelerini ona, burada takdim etmiş olması muhtemeldir (Sayf al-Davla 'ye yazdığı dört kasîdesi ve bir gazeli için bk. *Dīvān*, s. 16, 24, 28, 125, 220). Sayf al-Davla, başka şâirlere olduğu gibi al-Va'vā' 'ya karşı da cömert davranmıştır. Bu arada sarayda bulunuşu dîvânında terennüm ettiği eğlence hayatına zemin hazırlamıştır.

al-Va'vā' 'nın ikinci hâmisi, kendisine uzun şiirlerinin yarısını ithaf ettiği Şamlı şerîf Abu 'l-Ḳāsim Aḥmed b. Ḥasan b. Aḥmed b. 'Alī al-Aḳîḳî (368-378=978-988) 'dir. Şâirin, nûn revîli, 41 beyitlik kasîdesini (bk. *Dīvān*, nr. 245), ilk şiiri olarak gösteren al-Ḳıftī, bu kasîdenin Şamlılar arasında yaygın olduğunu söylüyor (Sāmī al-Dahhān, *Dīvān, muḳaddima*, s. 11. *al-Muḥammed*, var. 14a). *Dīvân* 'ın nâşiri al-Dahhān, al-Ḳıftī 'nin bu ifâdesini, şâirin, içlerinde Şam 'ın ileri gelenlerinin de bulunduğu bir toplantıda al-Şarîf al-Aḳîḳî 'ye, Dār al-Aḳîḳî denilen meşhur evinde okuduğu ilk şiir diye anlamak gerektiğini, yoksa onun daha önce de bâzı şiirler söylediğini kabûl etmek gerektiğini kayıd ve mezkûr şiirin, daha önceki şâirlerden izler taşıdığını ve câ-

ize almak gayesiyle söylendiğini ilâve eder (*Dîvân, muḳaddima*, göst. yer.). al-Va'vâ'nın bu hâmisine, zamanları tesbit edilemiyen dört kasîdesi (bk. *Dîvân*, s. 11, 94, 191, 214) daha vardır. Bu şiirlerde al-Şarîf al-Aḳîḳî, çok cömert ve Peygamber âilesinden biri olarak tavsîf edilir.

Şâirin, medhettiği bu iki zâtın ihsanlarıyla, hayatını değiştirdiği ve Şam'ın eğlence meclislerine devama başladığı, dîvânında yer alan şiirlerinden anlaşılmaktadır (bk. *Dîvân*, s. 86). Nitekim dîvânında, bu eğlence hayatının zararından şikâyet etmekte ve Allah'tan mağfiret dilemektedir (bk. s. 206).

al-Va'vâ'nın, şiirlerinde mûtedil bir şûlük temâyülü sezilir. Onun kuvvetli olduğu taraf kasîdeleri değildir. O, dâhilî bir plana sâhip klasik kasîdelerden farklı olarak, iç yapısını, kendi mîzaç ve arzularıyla hayli değiştirmiş olduğu şiirlerinde, Abû Tammâm'ın, yahut kendisinden doğrudan doğruya iktibaslarda bulunduğu açıkça görülen muâsırı al-Mutanabbî'nin izinde yürümüştür. Şâirin aşk, şarap ve tabîat mevzularında kaleme aldığı kısa şiirler daha başarılıdır. Bununla berâber bu şiirler de büyük bir orijinallik göstermez ve İbn al-Mu'tazz'in benzer şiirlerini andırırlar. Fakat buna rağmen yine de muayyen bir tazelik ve çeşnî arzederler. Burada, *dîvân*'ında mevcut bütün şiirlerin zevk ve eğlenceyi terennüm ettikleri, içlerinde düşünce hayatıyla ilgili herhangi bir mısrâ bulunmadığı da unutulmamalıdır. Onun aşk şiirlerinin, çoğu, 3-6 beyit arasında değişir (bk. msl. *Dîvân*, s. 46-49), bu arada uzun manzûmelere de (bk. msl. s. 157 v.d.) rastlanır. Bu şiirlerinde şâir, aşkta talihsiz, olduğunu kabûl ve hayatı ancak sevgilinin yanında bulacağını ifâde etmektedir. Bütün talihsizliğine karşı teselliyi içki ve mûsikî meclislerinde bulmağa çalışır.

al-Va'vâ', bâzı bahisleri tercih edip, kullanmada, bir dereceye kadar kendisine has bir durum arzeder (*Dîvân*'ında en çok görülen bahirler *ṭavîl, ḳâmil, basîṭ*'tir. Bu arada *ḫafîf, munsariḥ, sarî'* ve *ramal*'i kullandığı da görülür).

al-Va'vâ' muâsırları tarafından sevilmişti (Muahhar müellifler, umûmiyetle onu, tekellüften uzak, yaradılıştan şâir olarak kabûl ederler, bk. msl. İbn Şâkir al-Kutubî, *Favât al-vafayât*, II, 301; ayrıca bk. Ṣa'âlibî, *Yatîma*, I, 206-214). al-Ṣa'alibî, 385 (995)'te Nîşâpûr'da onun *dîvân*'ının bir nüshasından faydalanmış, al-Ḥarîrî, onun bu şiiri üzerinde bir makâme yazmıştı. O, 1001 gece masallarında da zikredilmiştir (krş. J. Horovitz, *Edw. Sachau. Festschrift*, Berlin, 1915, s. 378).

Onun *Dîvân*'ı, daha sonraki bir devirde sâdece Mekke ve Kahire'de değil, Mağrib'te de istinsah edilmişti (Bugün al-Va'vâ'nın *Dîvân*'ının 12 yazması elimizdedir. bk. Sâmî al-Dahhân, *Dîvân, muḳaddima*, s. 47-52; *GAS*, II, 498-98: *Dîvân*'ı, I. Kratschkowsky tarafından, Rusça'ya tercüme ve bir tetkikle birlikte Petersburg'ta [1914] basılmıştır. I. Kratschkowsky'nin bu tetkikinin Almanca tercümesi için bk. W. Ebermann, *Islamica*, 1927, III, 238-241. *Dîvân*'ının neşirleri hk. bk. *GAS*, II, 499).

Bibliyografya: *Dîvân al-Va'va' al-Dimaşḳî 'Abi 'l-Farac, Muḥammed b. Aḥmed al-Ġassânî al-Maşhûr Bi 'l-Va'va' al-Dimaşḳî* (nşr. Sâmî al-Dahhân, 1369=1950); al-Ṣa'âlibî, *Yatîma al-dahr*, I, 205-214; al-Safadî, *Vâfî* (nşr. S. Dedering) İstanbul, 1949; İbn Şâkir al-Kutubî, *Favât al-vafayât* (nşr. Muḥammed Muḥyi al-Dîn 'Abd al-Ḥamîd), Kahire, 1951, II, 301-306; *al-A'lâm*, VI, 204; *Mu'cam al-mu'allifîn*, VIII, 307; *GAS*, II, 498 v.d.; *EI*, mad. AL-WA'WÂ'

(AHMED SUPHİ FURAT.)

VEYSÎ (1561-1628), Osmanlı edip ve şâiri, asıl adı Üveys b. Mehmed olup, daha çok Veysî mahlası ile tanınmıştır. Kadı Mehmed Efendi'nin oğlu olan Veysî, 969 (1561/1562)'da Alaşehir'de doğmuştur. Şâir Makâlî Mustafa Bey (ölm. 1584)'in yeğeni de olan Veysî, medrese tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul'a gelerek devrin meşhur âlimlerinden Sâlih ve Ahmed Efendilerden ders aldı. Mehmed Şerif Paşa'nın Mısır vâliliği sırasında divan kâtibi ve Vezir Ali Paşa'nın Macar seferindeki serdarlığı sırasında da ordu-yı hümâyûn kadısı oldu. Daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli bölgelerinde (Mısır'da Reşîd'de, Anadolu ve Rumeli'de Akhisar, Tire, Alaşehir, Serez, Tekfurdağı, Gümülcine ve Üsküb) kadılıklarda, Aydın ve Saruhan'da da emval müfettişliğinde bulundu. 1037 (1628)'de yedinci defa kadılık yaptığı Üsküb'de 68 yaşında iken öldü (Vefatına dâir Nav'î-zâde Atâî'nin düşürdüğü tarih için bk. *Zeyl-i Şaḳa'ik*, s. 715; krş. *OM*, II, 477; *SO*, IV, 619).

XVII. yüzyılın, Nergisî (ölm. 1634) yanında tanınmış diğer nâsirlerinden biri de Veysî olup, ifâdesi, muâsırı Nergisî'ye nazaran daha sâde ve daha az külfetli olmakla berâber, yine de yabancı kelimelerle oldukça doludur ve kolay anlaşılmaz. Mensur eserlerinde bile, teşbih, istiâre, çeşitli tenâsüb, seci' ve cinas v.s. gibi bütün edebî san'atları kullanmıştır. İnşâdaki başarısını, uzun süre devam ettirmiş ve devrinde nesrin en büyük ustası sayılmıştır. Atâî, onun nesir üslûbunun, nazmına göre daha kusursuz olduğunu kaydeder (*Zeyl-i Şaḳa'ik*, I, 715).

Eserleri: Oldukça verimli bir şâir ve edip olan Veysî'nin en tanınmış eserleri şunlardır: *Siyer-i Veysî*; diğer adı *Durrat al-tâc fî şîrat şâḥib al-Mi'râc* olan bu eseri, Veysî tamamlıyamamıştır. Eser, Mekkî ve Medenî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. I. cild Peygamber'in doğumundan Hicreti'ne, II. cild, Hicret'ten Bedir savaşına kadarki hâdiseleri ihtivâ eder. Bu esere, Nev-î zâde Atâî (ölm. 1635) ve Nâbî (ölm. 1712) tarafından zeyiller yazılmıştır.

Bunlardan sâdece Nâbî'ninki tamam olup, diğerleri yarıda kalmıştır. Nâbî'nin zeyli, Hicret'in ikinci senesinde Banî Ḳaynuḳa vak'asından başlayıp, Mekke'nin fethine kadar Peygamber'in gazâlarından bahseder. Bu eser, Veysî'nin *Siyer* ile birlikte 1245 (1829)'te ve daha sonra da ayrı olarak 1284 (1867)'te basılmıştır. Nâbî, *Siyer-i Veysî*'nin ikinci zeyli olan *Ẕayl ẕayl al-Nâbî*'sini yirmi yıl bir aradan sonra kaleme almıştır. Bu iki zeyil, bâzı nüshalarda birlikte, bâzılarında ise ayrı ayrı görülmektedir (*Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloğu*, s. 417).

Nâbî'nin zeyline Nazmî-zâde (ölm. 1722) de bir zeyil yazmıştır.

2. *Hâb-nâme*, yazıldığı asrın tipik bir nesir örneği olup, dili itibâriyle *Siyer* ve *Münşeât-ı Veysî*'den daha sâde ve açıktır. Ahmed I. ile Büyük İskender'in rüyada karşılıklı konuşmalarını ihtivâ eden bu eserde, Âdem zamanından beri dünyada yapılan kötülükler hikâyelerle anlatılmaktadır. Uzun zaman kadılık yapmış olan Veysî, bu eseriyle, devlet memurluklarına ehliyetli insanlar getirilmediği takdirde, dünyanın kötülüklerden kurtulamayacağını anlatmıştır. Eser, bu bakımdan bir nevî siyâsetnâme sayılabilir. Ahmed I.'e takdim edilen bu eser de basılmıştır (Bulak, 1252; İstanbul, 1263, 1293 ve ayrıca külliyat içinde). Bursalı Mehmed Tahir, Veysî'nin *Vâḳi'a-nâma* adlı ayrı bir eseri olduğunu kaydetmekte ise de, bu eser *Habnâme*'nin diğer bir adıdır (Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Türkçe Yazmalar Kataloğu*, I, 192 v.d.).

3. *Marac al-Bahreyn fî acviba 'alâ i'tirâżat al-Cavharî*, *Ḳâmûs* müellifi Macd al-Dîn Fîrûzâbâdî (ölm. 1414)'nin, *at-Şiḥâḥ fî 'l-luġa* sâhibi Abû Naşr İsmâ'îl b. Ḥammad al-Cavharî (ölm. 1010)'ye yaptığı itirazlara verilen cevaplar olup, Arapça olarak yazılmıştır; eserin müellif hattı ile olan bir nüshası Rağıp Paşa Kütüp., nr. 1239/1415'te'dir.

4. *Dustûr al-'amal* veya diğer adıyla *Şehâdetnâme*, dinî konuları ve menkıbeleri ihtivâ eder. Eserde. imanın beş rüknü mukayese ve sonunda kelime-i şehâdet hepsine tercih edilir. Bu eser, iki defa basılmıştır (İstanbul, 1283 ve 1286).

5. *Risâla-i 'Amr b. al-'Âş*, Veysî'nin Mısır'da kadı iken 1000 (1591/1592) tarihinde Okçu-zâde Mehmed Paşa'ya gönderdiği bu eser, 'Amr b. al-'Âş (ölm. 664)'ın Mısır'ı fethini anlatır.

6. *Futûḥ-i Mişr*, tamamlanmamış olup, Mısır tarihi ile ilgili bir eserdir.

7. *Dîvân* (Topkapı Sarayı, Revan Ktp., nr. 776).

8. *Tevbenâme*, Zeyniye tarikatının piri Zayn al-Dîn-i Ḫvâfî'nin hikmet ve sözlerini ihtivâ eder.

9. *Münşeât*, müellifin hayatı ile ilgili bir takım bilgileri de içine alan bu eserde, Veysî'nin Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi'nin şeyhülislâmlığını ve Cemâli-zâde'ye, mansıb tevcihi dolayısıyla yazdığı tebrikler, istidânâmesi, şâir Nergisî-zâde ile mektuplaşmaları, yakın dostlarına gönderdiği mektuplar, Muallim-i Sultânî Şeyhülislâm Mehmed Efendi'ye bayram tebriki, Sadrü'l-ulemâ Sünbül Ali Efendi'ye yazdığı afv mektubları bulunmaktadır.

10. *Ġurrat al-'Aṣr fî tafsîr Şûrat al-Naṣr*, 'Aṣr sûresinin tefsirinden ibârettir (*OM*, II, 478).

11. *Hadiyat al-Muḫliṣîn va taẕkirat al-muḥsinîn*, ahlâka dâir bir eser olup, basılmamıştır.

Yukarıda adı geçen eserlerden *Siyer*, *Hâb-nâme*, *Münşeât* ve *Şehadet-nâme*, bir külliyat hâlinde bir arada basılmıştır (İstanbul, 1281).

Bibliyografya: 'Aṭâ'î, *Ẕayl-i Şaḳâ'ik-i nu'mâniya*, s. 713; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 107; ayn. mll., *Keşfü 'z-zünûn*, I, 738, v.d., 754, 819; II, 1653; Rızâ, *Tezkire*, s. 101; Bursalı Mehmed Tahir, *OM*, II, 477 v.dd.; Mehmed Süreyyâ, *SO*, IV, 619 v.d.; Ş. Sâmî, *Ḳâmus al-a'lâm*, IV, 4713; Ahmed Rif'at, *Lugât-ı Târihîye ve Coğrâfîye*, VII, 132; H. F. V. Diez, *Fundgruben des Orients, Ermahnung an Islambol oder Strafgricht des türkischen Dichters Uweissi über die Ausartung der Osmanen* (Berlin, 1811), III, 249-274; Hammer-Purgstall, *Geschichte der Osman. Dichtkunst*, III, 203; ayn. mll., *GOR*, V, 100, 663; IX, 206; Gibb, *Hist. Ott. Poetry*, III, 208-218; Babinger, *GOW*, s. 153 v.d.; Zehra Öztürk, *Siyer-i Veysî Zeyli*, Mezuniyet tezi, İstanbul, 1979, Türkiyat Enstitüsü, nr. 2074; Hayriye Deryan, *Ḫvâbnâme-i Veysî*, Mezuniyet tezi, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi (İstanbul, 1961), Türkiyat Enstitüsü, nr. 571; Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Türkçe Yazmalar Kataloğu* (İstanbul, 1961), I, 192 v.d., 358, 364; II, 86, 138; Agâh Sırrı Levend, *Edebiyat Tarihi Dersleri* (Tanzimata Kadar), İstanbul, 1935, 3. baskı, s. 283 v.d.; Sadettin Nüzhet, *Tanzimata Kadar Muhtasar Türk Edebiyatı Tarihi ve Nümûneleri* (İstanbul, 1931), s. 369; *İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Katalogları* (İstanbul, 1943), s. 308 v.d., 373, 383-387, 410-417.

(M. KANAR.)

VEZÂRET. [Bk. VEZÎR.]

VEZÎR, aslında Farsça olup, *Âvesta*'da *vicira* (karar vermek, hükmetmek), Pehlevî dilinde *v (i) çir* (hüküm, karar) kelimelerinden Arapça'ya, oradan da Araplaşmış şekli ile tekrar Farsça'ya geçmiş bir kelimedir. Arapça'da *v z r* ("yüklendi") kökünden gelen bu kelime, pâdişâhın hemen hemen bütün işlerini yüklenen ve hükümdarlıkla ilgili mes'elelerde görüş ve tedbîri ile ona yardımcı olan kimse (*Ḳâmûs Tercümesi*, II, 741) mânasına gelir. Devlet me'muru olarak vezîr, icrâî, teşrîî ve kazaî selâhiyetleri kayıtsız şartsız elinde bulunduran ve hükümdârın vekili sıfatı ile devletin bütün işlerini sevk ve idâre eden en yüksek kimsedir.

Abbâsîlere gelinceye kadar, gerek, Peygamber ve dört halîfe, gerek bilhassa Şam ve Endülüs'teki Emevîler devirlerinde, aynen olmasa bile, ona benzer bir vazifeyi gören kimseler vardı. Ancak bunlara vezîr adı verilmiyordu. Vezîrlik müessesesi gerçek mânada, Abbâsîler devrinde ortaya çıktı. Tamamen İran menşe'li olan bu müessesede, vezîrin vazifesi, Sâsânîlerdeki *Vazurg Framāahār* (hükümdârın mührünü taşıyan mutlak vekili)'inki ile aynı idi (A. Christensen, *L'Empire des sassanides*, s. 33). Başlangıçta sınırlı olan işlerin zamanla artması ile birlikte, hükümdârın, mutlak vekili olan zât, mes'ûl bulunduğu vazifelerin bir kısmını, kendi vekilleri olan diğer vezîrlere devretmek zorunda kalmış, kendisi de bunların başı olmuştur. Ancak bu arada, mâlî işlerle ilgili Dîvân-ı muhâsebât ile, halîfenin mahremiyet isteyen yazışma işleri de vezîrin vazifelerine eklenmiştir (bk. C. Zeydân, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, I, 132; M. F. Köprülü, *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesselerine tesiri*, s. 45). Bunlar arasında gizlilik isteyen yazışmalar başlangıçta *kātib* adı verilen bir me'mur tarafından yürütülmüş, sonradan bu iş, vezîre intikal etmiştir. İşlerin artması ile birlikte, vezîr tarafından bir inşâ dâiresi kurulup bu yazışmalar oraya bırakılmıştır.

Kaynaklarda bu vezîrlerin başlangıçta ne şekilde tâyin edildiklerine dâir açık bir bilgi yoktur. Ancak IV. (X.) asrın başlarına âit bâzı eserlerde vezîr tâyini için halîfenin önceden bu vazifeyi yapabilecek kimselerle ilgili bir namzetler listesi hazırladığı ve bunu güvendiği bir kimseye gösterdikten sonra tâyini yaptığı anlaşılmaktadır (bk. Mez, *Die Renaissance des Islâms*, s. 82). Vezîr tâyin edilen zâta halîfe huzûrunda hil'at giydirilir; ayrıca kılıç da kuşatılırdı (İbn al-Fuvaṭī, *al-Ḥavādiṯ al-cāmi'a*, Bağdad, 1351, s. 34). Bu devirde tâyin edilen vezîrlere, 5.000-7.000, ayrıca diğer me'murlardan farklı olarak çocuklarına da 500 dinar verilirdi (bk. *ayn. esr.*, s. 80). Vezîr, sabahın erken saatlerinde makamına gelir, yardımcılarına gereken emirleri verir ve gece geç vakitlere kadar da hazırlanan işleri gözden geçirirdi. Mühim evraktan birer kopyayı da, halefine devretmek üzere kendi arşivinde saklardı (*ayn. esr.*, s. 81). Vezîrler, *darrā'a* adı verilen siyah bir cübbe ve cübbe altına giyilen bir boy gömleği (*ḳamīṣ*) ve onun altında da *mubaṭṭana* denilen bir iç gömlek ile ayakkabı (*ḫuff*) giyerlerdi. Sarayda yapılan törenlerde ise, saray elbisesi giyerler, kemerlerine bir kılıç takarlar, başlarına siyah bir sarık sararlardı. III. (IX.) asrın sonlarındaki, vezîrlerin günlük faâliyetlerini gösteren bâzı kayıtlar bulunmaktadır. Nitekim bunlardan birine (Şābuştī, *Kitāb al-diyārāt*, yazma, Berlin, 8321, var. 1186) göre, vezîr sabah namazından sonra, kendisine günaydın diyenleri kabûl eder, sonra atla halîfenin sarayına gider, halîfenin huzûrunda dört saat bir süre ile yapılan işleri arz eder, sonra evine döner, yemeğini yiyip uyurdu. Öğleden sonra mâlî işlerle meşgul olur; kendisine günlük gelir ve giderlerin bir blançosu sunulur, arkasından sohbet edilir ve istirahate çekilirdi. IV. (X.) asrın başlarında hâkimiyeti ellerine geçiren Büveyhîler devrindeki vezîrlerin durumu hakkında da bâzı kayıtlara rastlanılmaktadır. Nitekim bu asrın ortalarında vezîrlerin güneş doğmadan önce mum ve meşalelerle işlerine gittikleri, V. (XI.) asrın ortalarında da (Yāḳūt, *Irşād*, V, 358), vezîrin sabahleyin, güneş doğar doğmaz makamına gidip, saat 10'da evine döndüğü, öğleye kadar yalnız kaldığı, öğleden sonra da, kendi isteğine göre hareket ettiği görülmektedir (al-Subkī, *Ṭabaḳāt*, III, 141). Yine IV. (X.) asrın başlarında pazartesi ve perşembe günleri pâdişah tarafından kabûl edilmek üzere, vezîrin dört yakın iş arkadaşıyla birlikte saraya gittiği ve bu sırada kendisine yaya ve atlı olmak üzere 200 kadar askerin refâkat ettiği anlaşılmaktadır (*K. al-vuzarā'*, s. 121). İslâm tarihininde doğrudan doğruya vezîrlik unvânı ile iş başına getirilen ilk kimse, Abbâsîler devrindeki Abū Salama Ḥafṣ b. Sulaymān al-Ḥallāl (ölm. 750)'dir. Büveyhîlerin, 334 (946)'te halîfelerde olduğu gibi bir vezîre karşılık vezîr edinmeleri, Bagdad'daki vezîr tarafından iyi karşılanmamıştı (İbn Miskavayh, *Tacā-rib al-umam*, VII, 125; krş. Mez, *ayn. esr.*, s. 84). Bunlardan Aẓud al-Davla, vezîrlik müessesesine bir yenilik getirerek, bir yerine iki vezîr tâyin etmişti. Bunlardan biri, hıristiyan olan İbn Manṣūr Naṣr b. Hārūn, diğeri Muṭahhar b. 'Abd Allāh'dı. 'Aẓud al-Davla'nin oğlu olup, Şîrâz'da büküm süren Bahā' al-Davla de babasının izinde giderek iki vezîr tâyin etmişti.

Abbâsîlerde vezîrlik, *Vazārat al-tafvīż* ve *Vazārat al-tanfiz* olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan ilki, devlet işlerini, kendi görüş ve ictihâdı ile yürütmek için seçilen vezîrin mansıbını ifâde ederdi. Bu vazifeyi üzerine alan vezîr, devletin bütün işlerini görür, sâdece 1. veliahdlığa, 2. halîfenin tâyin ettiği me'murları azle, 3. Dinî liderlik (*imāmat*)'ten istifâya karışmazdı; ikincisinin vazifesi ise, halîfenin verdiği bütün emirleri yerine getirmek (*tanfīż*)'ten ibâretti. Ancak işlerin fazlalığı dolayısıyla, askeriye ve maliye ile ilgili konulara bakmak üzere ayrı ayrı iki vezîr tâyin edildiği halde, *Vazārat al-tafvīż*'a sâdece tek kişi tâyin edilirdi (Corci Zeydân, *Medeniyet-i islâmiye tarihi*, I, 134, 136).

IV. (X.) asrın başlarında Abbâsî vezîrlerinin büyük servetlere sâhip oldukları, âdeta küçük birer şehir mâhiyetinde olan saraylarda yaşadıkları anlaşılmaktadır (tafsilât için bk. Mez *ayn. esr.*, s. 87 v.d.). Bu vezîrlerin arasında 'Alī b. 'Īsā gibi dindar ve çok mütevâzi bir hayat süren kimseler de vardı. Ayrıca yine bunlar arasında, bu mevkîe meslek dışından gelenler de bulunurdu. Buna mukabil bu asrın sonlarına doğru, aynı zamanda Arap edebiyatında büyük edip olarak tanınmış al-Ṣāḥib İbn 'Abdād (ölm. 385=995), İbn al-'Amīd ([b. bk.]. ölm. 360=974) gibi simalar da bulunuyordu.

V. (XI.) asrın başlarında Bağdad'da, *vazīr al-vuzarā'* lekabına rastlanmakta olup, kısa bir süre sonra bu lekabın Mısır'da da kullanıldığı görülmektedir. Aynı sıralarda Bağdad'da vezîre verilen diğer lekaplar arasında 'Alam al-Dīn, Sa'd al-Davla, Amīn al-Mulk, Şaraf al-mulk gibi lekaplara da rastlanır. Hilāl al-Ṣābī (*K. al-vuzarā'*, s. 3) bu devir halîfelerinin vezîrleri ile Büveyhî vezîrlerinden ayrı ayrı bahseder.

Mısır'da Fâtimîler devrinde vezîr unvânını ilk alan ve 365 (978)'te vezîr olan yahudi asıllı İbn Killis [b. bk.]'tir. Bundan sonra bir süre, bu unvânı taşıyan bir zâta rastlanmaz. al-'Azīz devrinde (365-386=975-996) ilk defa rastlanan bu unvan daha sonra halîfe al-Ẓāhir devrinde (411-427 = 1020-1035) tekrar görülür. Ancak bu devirde vezîrlik makamının adı *visāṭa* dır.

Başlangıçta, Şam Emevîlerinde olduğu gibi, Endülüs Emevîlerinde de vezâret, fikir ve görüşlerinden faydalanmak üzere halîfe tarafından seçilen kimselerin ortaklaşa yürüttükleri bir vazife idi. Ancak açıkça görülmeyen bu makamı *ḥācib* ("teşrifatçı, mâbeynci") adı verilen kimseler temsil ediyordu. Sonradan *vazārat* adını alan makamın, tanınmış bir takım âilelerin inhisarında kaldığı görülmektedir (Corci Zeydân, *ayn. esr.*, s. 134).

Daha önce bahsedildiği üzere başlangıçta vezîrler, halîfe tarafından hazırlanan namzet listesindeki kimseler arasından seçildikleri halde, bilhassa Büveyhîler devrinde bu mansıb babadan oğula veya aynı âileden kimselere intikal etmeye başladı. Abbâsîlerden al-Ma'mūn'un vezîri, devletin askerî ve mülkî idâresinin başkanı mânasına gelen *ẕu'l-riyāsatayn* unvânını taşıdığı halde, sâdece idârî işlerle meşguldü. Hemen hemen diğer vezîrlerin de durumu aynı olmakla berâber, bunlardan sâdece halîfe al-Mu'tamid'in vezîri olan al-Ḥasan b. Maḫlid güçlü bir kumandan olarak askerî işleri de tedvir ediyordu. Ondan sonra gelen İbn Bulbul, *ẕu'l-riyāsatayn* lekabını taşıyorsa da, ordu işleri ile değil, sâdece idârî işlerle meşgul olmuştur (Ṭabarī, III, 2110).

Vezîrlik müessesesi, Sâmânîler devrinde aşağı yukarı Abbâsî ve Büveyhîlerde olduğu gibi idi. Onlara halef olan Gazneliler ve Karahanlılarda da vezîrlik, Abbâsîler zamanındaki hüviyetini muhafaza ediyordu. Bunlarda hükümdardan sonra devletin en yüksek mevkiini işgal eden vezîre, Ḫvāca-i Buzurg unvânı verilirdi. Bu unvan sonradan Selçuklular ve Hârizmşahlarda da devam etmiştir. Ancak burada mühim eyâletlerin başında olup, vezîr unvânını taşıyan ile pâyitahtta bulunarak hükümdârı temsil eden asıl vezîri birbirine karıştırmamalıdır.

Aşağı yukarı Gazneliler yoluyla Sâmânîlerin idârî sistemini benimsemiş olan Selçuklularda, vezîrlik, hükümdarlıktan sonra en yüksek mansıb idi. Selçuklularda Vezîr'e Ṣāḥib, Ḫvāca, ici, lâla da denilirse de, vezîr tâbiri daha çok kullanılmıştır. Bunlarda vezîr, *manşūr-i vazārat* denilen bir fermanla tâyin edilir ve vezâret alâmeti olarak da kendisine altın divit ile tac veya külâh verilir ve ayrıca hil'at giydirilirdi. Yanında, onun gizli yazılarını kaleme alan ve Dîvân günlerinde vezîrin *Davāt-i Vazārat* denilen vezîrlik alâmeti olan diviti, önüne koyan ve onu muhâfaza eden *davātdār* adı verilen bir me'mur vardı (İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, s. 49 v.d.). Divit, Vezîrin sivil idârenin en yüksek me'muru olduğunu gösteren alâmeti idi (Rāvandi, *Rāḥat al-Ṣudūr...*, II, 365; *al-'Urāża fi'l-ḥikāyat al-Salcūḳiya*, s. 66). Selçuklular zamanında önceleri Gazneli devletinde yer alan me'murlar arasından seçilen vezîrler, İran asıllı idiler (Abu'l-Ḳāsim Buzğānī, Abū Naṣr al-Kundurī ve Nizâm-ül-Mülk gibi). Sonraları bunlar, atabeylik ve beylerbeylik gibi devletin yüksek me'muriyetlerinde bulunan kimseler arasından seçilmiş ve merkezî idâre tamamiyle onların emrine bırakılmıştır. Bununla berâber, bu mevkıe getirilenlerin bâzan nüfuzlu emîrlerin te'siriyle azil veya tâyin edildikleri de olurdu. Askerî sâhada da nüfuz sâhibi olduğunu göstermek için, vezîre, kılıç da verilirdi. Vezîrin çalıştığı dâireye, *Dāru'l-vazārā'*, *Dargāh-i vazāra*, *Saray* veya *Sarāparda* (çadır) adlarının verildiği görülmektedir. Vezîr, bu dâirede başında sarığı ve üzerinde hükümdar tarafından verilmiş olan elbise (*ḫil'at*) ile önünde bir divit takımı olduğu halde bir minder (*dest*) üzerinde otururdu. Resmî törenlerde hükümdardan sonra gelmekle berâber, Selçuklu İmparatorluğu'na bağlı devletlerde, bu gibi merâsimlerde en ön safta bulunurdu. Büyük Selçuklular'da devletin en yüksek me'muru ve hükümdârın mutlak vekili olan vezîrden başka, ülkenin çeşitli bölgelerinde hüküm süren Selçuklu prenslerinin yanında da birer vezîr vardı (Nāṣir-i Ḫusrav *Safarnāma*, s. 96; Türk. trc. Abdulvehâb Tarzî). Vezîr, sivil ve askerî bütün devlet ricâlinin ve me'murlarının başı idi ve kendisine bir vazife verilmesi dışında dâima başkentte kalır, sultanın seyahatlerine ve av partilerine katılır; ayrıca, onun askerî seferlerinde de bulunurdu. Vezîrin aynı zamanda bilgili, fazîletli ve devlet idâresine hakkıyla vâkıf olması gerekirdi. Vezîr büyük Dîvân (*Dīvān-i a'lā*)'a başkanlık eder, me'murların tâyin ve azilleri ile doğrudan doğruya meşgul olur, devlet dâirelerini murakabesi altında bulundururdu. Vezîrle sultan arasındaki münâsebetleri, bir çeşit hükümdarın husûsî kalem müdürü olan ḥâcib düzenlerdi. Selçuklularda bâzan vezîrin, hükümdarların tahta çıkış törenlerinde, teşrifât işleri ile de uğraştıkları görülür. Nitekim Alp Arslan'ın tahta çıkışında, bu işi Abū Naṣr-i Kundurî yapmış idi.

Yeni kurulan Selçuklu devletinin hükümdarları,

bürokrasi işleri hakkında pek fazla bilgileri olmadığı için, bunları yürütecek ehliyetli kimseler bulmuşlar ve onlara eskiden olduğundan daha fazla yetkiler vermişlerdir. Nitekim Nizâm-ül-mülk bunlardan biridir. Büyük bir nüfûza sâhib olan Nizâm-ül-mülk, bürokrasi işlerinin düzgün yürütülmesinin tepeden inme bir müdâhale ile aksamaması için, hükümdârı mümkün olduğu ölçüde yazılı veya şifâhî müdâhalelerde bulunmamaya iknâ etti. Fakat yine de bir irâde tebliğ edilirse, dîvân bu konuda bir rapor tanzim edecek ve hükümdar bu raporu dinledikten sonra irâde yerine getirilecekti. Ancak esâsında idâre müstebid olduğu için bu usul, gerçekleşmedi (Barthold, *Moğol istilâsına kadar Türkistan*, hazırlayan, H. D. Yıldız, İstanbul, 1981, s. 385).

Büyük Selçukluların bir devâmı olan Anadolu Selçukluları'nda da, vezîr, vazife ve salâhiyet bakımından onlardaki gibi idi. Ancak başka eyâletler olmadığı için başka vezîr de yoktu. Vezîrlerin yazılı emirlerine *mişâl* denilirdi. Buna sonradan Osmanlılarda *buyruldu* denilmiştir. Vezîrlerin kalabalık bir maiyetleri olup, dîvâna veya başka yerlere bunlarla birlikte giderlerdi. Vezîrlerin gelirlerini, maaş, tevcih edilen *iḳtâ* [b. bk.], öşür ve ganimet payı teşkil ediyordu.

Hârizmşâhlarda da, Selçuklularda olduğu gibi, merkezî idârenin başında vezîr bulunurdu. Bunun vazife ve salâhiyetleri de hemen hemen Selçuklu vezîrlerinin aynı idi. Vezîr, *nizâm al-mulk* lekabını taşıdığı takdirde, hükümdârın yanında oturmak ve birlikte yemek yemek imtiyâzına sâhipti. Vezîrin maiyetinde dîvan-ı tuğra, dîvân-ı inşâ, dîvan-ı arz, dîvân-i istîfa, dîvân-ı işrâf v.b. gibi dîvânlar vardı. Şehzâde vezîrleri ile bâzı mühim vilâyetlerde bulunan ve merkezden tâyin edilen vezîrler de, kendi bölgelerinde aynı vazifelerle mükelleftiler. Ayrıca tâbi devletlerde de Hârizmşah'ın birer vekili bulunurdu. Buna mukabil Alâeddin Muhammed, bir ara vezîrin vazife ve salâhiyetlerini altı kişilik bir hey'ete vermişse de, iyi netice alamadığından tekrar eski usûle dönülmüştür. Hârizmşâh hükümdarları umûmiyetle kültürlü insanlardı; bu sûretle devleti bizzat idâre etmek istediklerinden, onlarda Selçuklular devrindeki Nizâm-ülmülk gibi, mevkiini uzun müddet muhâfaza etmiş vezîrlere rastlanmaz.

Yine Selçuklularda olduğu gibi, Hârizmşâhlar vezîrlerinin gelirlerini de maaş, tevcih edilen iktâ ve öşür teşkil ediyordu (bk. mad. HÂRİZMŞÂHLAR).

İlhanlılarda da vezîrlik müessesesi mevcud olup, vezîr, *ṣâḥib-dîvân* ile birlikte devletin bütün işlerinden mes'uldü. Bâzan bu vazifelerin bir kişi tarafından yürütüldüğü de olurdu. Nitekim büyük bir devlet adamı olan Şams al-Dîn Cuvaynî [b. bk.] ölümüne kadar vezirlik ile *ṣâḥib-dîvân*'lığı bir arada yürütmüştür. Ancak İlhanlılardan bahseden bâzı eserlerde Ḫvâca ve Ṣâḥib-dîvân unvanları ile kasdedilen kişilerin aslında vezîrle aynı kimse oldukları görülür. Diğer taraftan bu devri idrâk etmiş bulunan Aksarâyî, *Muṣâmarat al-aḫbâr*'ında, vezâreti, iki vezîrin deruhte ettiğini kaydetmektedir. Vezîrlere, altın damgalı menşûrdan başka, kemer de verilirdi. İlhanlılar dîvânı (dîvân-i İlhânî) ile buna bağlı diğer dîvânlar vezîr ile ṣâḥib-dîvân'ın emri altında olup, bunlara başvurmadan hiç bir iş görülemezdi. Ülkenin bütün gelir ve giderleri bunların mes'ûliyeti altında idi. İdârî işlerde, azil ve tâyinlerde mutlak bir tasarrufa sâhiptiler. Sultan ile sâdece çok mühim işlerde istişâre ederlerdi; bu bakımdan vezîr, şahsî ve geniş imkânlara mâlik olduğu gibi, gerçekte sultan ve ülkenin sâhibi idi (tafsilât için bk. al-Ḳalḳaşandî, *Ṣubḥ al-aʿşâ*, IV, 424, 426; krş. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 224 v.d.). Vezîrin birçok iktâ'ı yanında, yıllık bir buçuk milyon dinara yaklaşan maaşı ile diğer gelirleri vardı. Bu kadar geniş imkân ve salâhiyetleri yanında aynı derecede mes'ûliyet de taşıyan vezîrlerin her an ölüm tehlikesi ile karşı karşıya bulundukları görülür. Nitekim Argun Han [b. bk.] tarafından katledilen Şams al-Dîn Cuvaynî'den sonra vezîr olanlar arasında sâdece Ḫvâca ʿAlî Şâh eceliyle ölmüştür.

Timurluların hükûmet teşkilâtı henüz yeterince aydınlanmamakla berâber, Hüseyn-i Baykara'nın devlet teşkilâtı, bu konuya bir dereceye kadar aydınlık getirebilir. Nitekim Herat devlet idâresinin başında, *Dîvân-i buzurg-i amârat* veya *Dîvân-i amârat-i Tuvâciyân*, *Dîvân-ı mâl* adları verilen iki dîvân vardı. Bunlardan birincisi, ordunun ehemmiyeti göz önünde bulundurularak vazifeleri genişletilmiş bir nevî genel kurmay mâhiyetinde idi. Ancak bu dîvânda çalışanlara vezîr yerine *bahşiyân* veya *nuvîsandagân-i Türk* adları verilirdi. Vezîr unvânı ise, mâlî işlerle uğraşan ve birincisinden ayırdetmek için *sart* dîvânı da denilen *Dîvân-ı mâl* da çalışanlara verilmişti. Birincisinde Türk, ikincisinde ise İranlı kâtipler bulunurdu. Birincisine *Dîvân-ı aʿlâ* denildiğine göre, bu, ikincisi (*Dîvân-i ʿâlî*)'nden üstündü [bk. mad. TİMURLULAR.]

İlhanlılardan sonra İran'da kurulan Kara-Koyunlu ve Ak-Koyunlu devletlerinde de vezîrlik müessesesi, İlhanlılar devrindekinin aynı olup, onlarda olduğu gibi, vezîre, *Ṣâḥib-dîvân* deniliyordu. Bu arada şehzâdelerin de vezîrleri vardı. Nitekim Uzun Hasan'ın oğlu olup, Fars vâlisi bulunan Ḫalîl'in iki vezîri, dört de ṣâḥib-i aʿzam'ı vardı. Merkezde bulunan Dîvân teşkilâtında birden fazla vezîrin bulunduğu, yazılarda hükümdar ve vezîrlerin mühürlerine ayrılan yerlerde *mevżiʿ-i muhr-i vuzarâ* ("Vezîrlerin mühür yeri") ibâresinin bulunmasından anlaşılmaktadır. Bu vesîkaların sonunda hükümdârın, arkasında ise, vezîrlerin imzaları bulunmakta idi (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 294 v.dd.).

Anadolu beyliklerinin idârî teşkilâtı hakkında yeterli bilgi bulunmamakla berâber, bunların da devleti idâre için küçük de olsa bir *dîvân*'a sâhib olduklarını ve dîvânın başında da bir vezîrin bulunduğunu gösteren kayıtlara rastlanmaktadır. Nitekim, *Masâlik al-abṣâr* (nşr. Taeschner, s. 35)'da Germiyan-oğulları, Aydın-oğulları ve ayrıca Karaman-oğulları devlet ricâli arasında dîvân işlerinden sorumlu olan vezîrlerin de zikredildiği görülmektedir (ayrıca krş. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 151 v.d.).

Osmanlılarda vezîrlik ve vezîr-i âzamlık. Daha önceki islâm ve Türk devletlerinde olduğu gibi, Osmanlılarda da tek olduğu vakit vezîr, çok oldukları vakit ise, vezîr-i âzam hükümdârın mutlak vekili olup, vezîr veya lâlâ unvanlarına sâhipti.

Bu müessesenin, Selçuklulardan Osmanlılara, intikal etmesi pek tabiidir. Bu müessese, ilk defa Orhan zamanında (1324-1362) kurulan dîvân teşkilâtının başına vezîr unvânıyla bir zâtın getirilmesiyle teşekkül etmiştir. Yakın zamana kadar ilk vezîrin Halil Hayreddin Paşa yâni Çandarlı Kara Halil olduğu ileri sürülmüşse de, bunun doğru olmadığı anlaşılmaktadır (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlılarda ilk vezirlere dâir mutalaa, Belleten* IX, 99 v.dd.). İlk vezîr, ulemâ sınıfından gelmiş olan Alâeddin Paşa olup, bunu, yine aynı sınıftan Ahmed Paşa b. Mahmud, Hacı Paşa ve Sinâneddin Yusuf Paşa tâkip etmiştir. Bu sonuncusu, Orhan Gazi'nin son ve Murad I.'ın ilk vezîri olup, ölüm tarihi belli olmadığı için Çandarlı Kara Halil'in de hangi tarihte vezîrliğe tâyin edildiği bilinmemektedir. Osmanlılarda vezîrlerin umûmiyetle fıkıh bilginleri arasından seçildiği görülmektedir.

Orhan zamanında tek vezîr olup, dîvân, vezîr, kadı ve hükümdâr olmak üzere üç kişiden teşekkül ediyordu. Devlet işlerinin zamanla artması üzerine vezîrleri de artırmak gerekti. Böylece sayıları artan vezîrlerden birinin baş vezîr (*vezîr-i azam*) olması tabii idi. Nitekim Çelebi Mehmed (805-824 = 1402-1421) ve Murad II. (824-855 = 1421-1451) devirlerinde vezîrlerin çoğaldığı ve içlerinden birinin vezîr-i âzam unvanını aldığı görülür. Murad II. zamanında, beş vezîrden üçü, başka vazifelere tâyin edilmiş, arta kalan ikisinden birisi vezîr-i âzam olmuştur (M. Fuad Köprülü, *ayn. esr.*, s. 41). İlk zamanlar vezîr-i âzama, hükümdâr tarafından "Ulu vezîr" denilir ve ona üç tuğ verilirdi. Daha önceki bâzı islâm devletlerinde de olduğu gibi, vezîr-i âzam'a hil'at giydirilir ve kendisine üzerinde sultanın adı bulunan mühr (*mühr-i hümâyûn*) ile divit takımı teslim edilir ve kılıç kuşatılırdı. Bu bakımdan da ona *ṣâḥib-mühr* denilirdi. Seferlerde de vezîr için ayrı çadır kurulur, sancak verilir ve onu korumak için de bir sipâhi ve bir yeniçeri vazifelendirilirdi. Ayrıca daha önceki Türk devletlerinde olduğu gibi vezîr-i âzamların husûsî mehter takımlarının da bulunduğu görülmektedir.

Vezîr-i âzamların en büyük yardımcısı, dîvân kaleminin şefi sayılan nişancı olup, vazifesi, bu makamdan çıkan bütün evrakı hazırlayıp, pâdişâha ve vezîr-i âzama arzetmekti. Bunun dışında yine onun maiyetinde henüz vazifesi açıkça belli olmayan kethüdâ ile husûsî hizmetlerinde kullandığı köleler vardı.

Vezîr, aynı zamanda beylerbeyi vazifesini de üzerine almıştı. Orhan Bey'in son devirlerinde beylerbeyilik de, vezîrlik hâline getirilmiş, bu sûretle divandaki vezîr, vezîr-i âzam olmuştur (A. Taneri, *Osmanlı imparatorluğu'nun kuruluş döneminde vezir-i âzamlık*, s. 43).

Vezîr-i âzam pâdişâhın bir fermanı ile vazifeye başlardı. Bu usul, uzun süre devam etmiş görülmektedir. Ancak Ahmed III. devrinde kubbe vezîrlerinin lağvından sonra sadrâzam tâyininde belirli usûllere başvurulmadığı ve bunun sultanın isteğine göre yapıldığı anlaşılmaktadır.

Vezîr-i âzam salâhiyet ve vazifeleri bakımından, islâmdaki vezâret-i tefvîz'i temsil eder. Fatih tarafından çıkarılan "*Kanunnâme-i Âl-i Osman*" da Vezîr-i âzam'ın pâdişahtan sonra devletin en yüksek me'muru ve mutlak vekili olduğu kaydedilir. Buna göre, pâdişâhın mührünü taşıyan vezîr-i âzam, devlet işlerini diğer vezîr ve defterdarlara danışarak yürütür. Mâlî ve kazâ'î işler dışındaki bütün işleri buyrutusuyla idâre eder. Ancak mâlî işlerde müstakil hareket eden baş defterdar da vezîr-i âzamla müşâvere etmeye mecburdur. Zîrâ vezîr-i âzamın bu salâhiyeti, onun pâdişâhın mutlak vekili olması ile ilgilidir. Vezîr-i âzam, bâzı tımarları pâdişâha arzetmeden de istediğine verebilir. Vezîr kazâ'î yetkilerine dayanarak, Dîvâna başvuran bir kimsenin, vergi, vakıf, kadılar ve diğer hususlarla ilgili konulardaki şikayetlerini dinleyerek gerekeni yapardı. Onun, bu sivil yetkileri yanında ayrıca askerî salâhiyetleri de vardı. Nitekim sefere çıkıldığında kendisine beylerbeyi unvânı altında ordu kumandanlığı (*Serdâr*) vazifesi verilirdi.

Vezîr-i âzam, Devlet işlerini "Dîvân" da görürdü. Dîvân, her sabah namazından sonra pâdişah veya vezîr-i âzamın başkanlığında toplanırdı. Bu toplantılar ilk devirlerde Edirne Sarayı'ndaki kubbe altında yapılırdı. Öğleye kadar süren toplantılardan sonra, sultan dîvândakilerle birlikte yemek yerdi. Fâtih (855-886=1451-1481), bu usûlde bâzı değişiklikler yaptı ve toplantıdan sonra yemek usûlü kaldırılıp, toplantılar haftanın sâdece dört gününe inhisar ettirildi. Dîvân'ı, sultan, vezîr-i âzam ve diğer vezîrler ile kazasker, defterdar ve nişancı teşkil etmekte idi. Hükümdârın, muhtelif konularda, Dîvân'da bulunanların düşüncelerine başvurduğu da olurdu. Gerektiği anda vezîr-i âzam, dîvânı bu günler dışında da toplayabilirdi. Bu toplantılar kubbe altında yapıldığı gibi vezîr-i âzam'ın kendi konağında da olurdu. Nitekim salı ve perşembe günleri ikindiden sonra, vezîr-i âzamın konağında ya-

pılan toplantılara *ikindi divanı*, çarşamba gündüzün yapılan ve İstanbul ile bilâd-ı selâse (üç şehir) denilen Galata, Eyüp ve Üsküdar kadılarının katılmalarıyla teşekkül eden dîvâna ise, *çarşamba divanı* adı verilirdi. Bu son dîvânda daha çok haksızlığa uğrayanların (mezâlim) şikâyetleri görülürdü. Ayrıca Cuma günleri sabah namazından sonra vezîr-i âzam'ın konağında toplanan ve halkın çeşitli mes'elelerinin görüşüldüğü bir *cuma divanı* vardı. Buna h u z u r m ü r a f a a s ı adı verilirdi. Vezîr-i âzam dîvân başkanlığı yanında, yabancı hükümdâr ve elçilerle görüşmeler de yapar, ayrıca gerekirse dîvân üyelerini ve devlet me'murlarını elçilikle de vazifelendirebilirdi. Hükümdâr pâyitahtdan ayrıldığı zaman vezîr-i âzamî yerine *kaymakam* olarak bırakırdı.

Vezîr-i âzam, hükümdarla sık sık görüşür ve ona devlet işleriyle ilgili husûslarda telkinde bulunur, kendisince yerinde görülmeyen emirlerin isâbetsiz olduğunu hükümdâra hatırlatabilirdi. Ancak hükümdâr, düşüncesinde ısrar ettiği takdirde, emri kabûle mecbur olurdu.

Vezir-i âzam'ın pâdişâhın dîvâna tâyin edeceği kimseler hakkında düşüncelerini söylemek ve devlet teşkilâtı içinde (meselâ, iç oğlan sınıfı gibi) bir başka teşkilât kurmak, yeni bir askerî sınıf ihdas etmek, yeni kanun-nâmeler hazırlamak gibi vazifeleri vardı. Umûmiyetle ilmîye mesleğinden gelmiş olan vezîr-i âzamlar çok defa devrin ileri gelen fakîhlerinden idiler.

Vezîr-i âzamlar, gelir bakımından büyük imkânlara sâhip olup, bunların başlıca gelir kaynaklarını, kendilerine tahsis edilen *hâss*'lar teşkil ederdi. Fâtih'in kanun-nâme'sinde tesbit edildiğine göre, Vezîr-i âzamın hâsslarının yıllık geliri bir milyon iki yüz bin akça idi. Bunlar diğer Türk ve islâm devletlerinde olduğu gibi ganimetlerden de pay alırlardı. Bu arada sultan tarafından kendilerine bağışlanan mülklerle, başkaları tarafından sunulan hediyeler (esir, eşya, at ve para) de büyük bir yekûn tutardı. Lütfi Paşa'nın *Âsaf-nâme* (İstanbul, 1326)'sinde belirttiğine göre, bu yekûn XVI. asır ortalarında 2.400.000 akçaya bâliğ oluyordu. Vezîr-i âzamlar, bu imkânların bir kısmı ile vakıf te'sis ederlerdi. Böylece kurdukları bu vakıflarla bir taraftan cemiyete faydalı olmaya, diğer taraftan da pâdişah tarafından bu servetin müsâdere edilmesini önlemeye çalışırlardı.

Vezîr-i âzamların me'muriyet süreleri, onların vazifelerindeki başarıları ile hükümdâr tarafından tutulmalarına bağlı idi. Bu bakımdan içlerinde dört hafta gibi çok kısa bir süre bu makamda kalanlar olduğu gibi, yirmi yıl bulunanlar da vardır.

Vezîr-i âzamlar, vazifelerinden ya eceli ile veya hükümdâr tarafından azledilmek veyahut da öldürülmek sûretiyle uzaklaştırılırlardı.

Kanunî devrine kadar kullanılan vezîr-i âzam tâbirinin yerini, Kanunî'den itibâren *ṣadr-i aʿẓam*, *ṣadr-i ʿālî* ve *ṣadârat-panāh* tâbirleri almış ise de, bunlar arasında sâdece sadrâzam [b. bk.] tutunmuştur.

Kanunî'den sonra sadrâzamlık adı altında devam eden vezîr-i âzamlık, Osmanlı devletinin sonuna (1 teşrin II. 1922) kadar sürmüştür. Son sadrâzam olan Tevfik Paşa, aynı tarihte saltanatın kaldırılması ile birlikte vezifesinden ayrılmıştır.

B i b l i y o ğ r a f y a : Abū Ḥayyān al-Tavḥīdī, *Aḫlaḳ al-vazīrayn* (Şam, 1975); al-Ṣābī, *Kitāb al-Vuzarāʾ* (nşr. Amedroz), Leyden, 1904; al-Māvardī, *al-Aḥkām al-sulṭānīya* (Kahire, 1324), Rāvandī, *Rāḥat al-ṣudūr*, *G M N*, II, 365; al-Maḳrīzī, *al-Mavāʿiẓ va'l-iʿtibār fī ẕikr al-ḫiṭaṭ va'l-āṯār* (Kahire, 1324-1326), I-II; al-Ḳalḳaşandī, *Ṣubḥ al-aʿşāʾ* (Kahire, 1914-1915), IV, VI; *Âşık Paşa-zâde tarihi* (İstanbul, 1332); Corci Zeydân, *Medeniyet-i islâmiye tarihi* (trc. Zeki Megamiz), İstanbul, 1328-1329, s. 132, v. dd; *Fâtih Kanun-nâmesi* (nşr. M. Arif), *T O E M*, 1912, sayı 13-15; *Kanunî Süleyman Kanunnâmesi* (nşr. M. Arif), *T O E M*, 1914, sayı 16-19; F. Taeschner ve P. Wittek, *Die vezîrfamilie der Candarlyzâde und ihre Denkmaeler*, *Der Islam*, 1929, XVIII, 60-115; Dominique Sourdel, *Le vizirat abbaside* (Şam, 1960); A. Mez, *Die Renaissance des islâms* (Heidelberg, 1922); İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı devleti teşkilâtına medhal* (Ankara, 1940); ayn. mll., *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı* (Ankara, 1948); ayn. mll., *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı* (Ankara, 1945); T. Gökbilgin, *Osmanlı müesseseleri teşkilâtı ve medeniyet tarihine genel bir bakış* (İstanbul, 1977); M. Fuad Köprülü, *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri*[2] (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul, 1981; Aydın Taneri, *Osmanlı imparatorluğu'nun kuruluş döneminde vezir-i âzamlık* (Ankara, 1974); ayn. mll., *Büyük Selçuklulu imparatorluğunda vezirlik*, *T A D* (Ankara, 1967); V, 75-186; M. Altay Köymen, *Alpaslan zamanı hükûmet teşkilâtı*, *S A D*, 1981, V-VI.

(T. H.)

VEZİRKÖPRÜ. O r t a K a r a d e n i z b ö l g e s i n d e S a m s u n v i l â y e t i h u d u t l a r ı i ç i n d e k a z a m e r k e z i olup, Samsun'un (116 km.) cenûb-i garbîsindedir; Samsun'a, Havza'da birleşen bir yolla bağlanır ve Havza'dan gelen yol garba doğru devam ederek, Boyabat üzerinden Kastamonu (209 km.) ve Sinop (186 km.)'a uzanır. Şehir ve çevresinin bugünkü iskelesi Samsun olmakla berâber, kasaba eskiden Sinop'ta Karadeniz kıyısına bağlanırdı ve ayrıca beldenin 13 km. kadar şimâl-i garbîsinden geçen Kızıl-Irmak üzerinden sallarla Bafra'ya eşya ve ayrıca ırmak boyundaki ormanlardan da bol miktarda ağaç tomruğu taşınırdı. Kasaba, cenuptaki Merzifon ovası üzerinde yükselen Daşan (Taşan; halk ağzında Tavşan) dağından şimâle doğru inerek Kızıl-Irmak'a karışan akarsuların geçtiği tepelik arâzi üzerinde, Akçay ve Ustalaz suyu (Uluçay) arasındaki bir düzlük üzerinde kurulmuş olup, sonradan harap olmuş dört köşeli bir kalesi de vardı. Bugünkü durumda 11 mahalleden meydana gelen kasabanın deniz seviyesinden yüksekliği 330 metredir.

Kasabanın uzak geçmişi üzerinde kesin bilgilerimiz yoktur. Eski islâm kaynaklarında, buraya *şinder* denildiği söylenir. Evliyâ Çelebi, *şin* kelimesinin köprü mânasına geldiğini, buradaki köprü yıkıldıktan sonra yerine (Ustalaz çayı üzerinde) büyük bir ağaç köprü kurulduğunu söyler ve bu köprüyü çam direklerinden "gâyet musanna'" yapılmış cisr-i garîb" olarak târif eder. Garp kaynaklarından bâzıları ise, kasabanın yerindeki beldenin Helenistik devirde Cenûbî Paphlagonia'ya âit *Andrapa* olduğunu, M. s. 7 yılında Romalılar eline geçerek, Galatia eyâleti hudutları içine alınan bu beldeye bir aralık *Neoclaudiopolis* denildiğini kaydederler. Antoninus ile Caracalla arasındaki devirde bu şehrin Neoclaudiopolis adı ile basılmış paraları bilinir (Head, 433). Kaynakların bâzılarında ise Andrapa'nın yeri şimdiki İskilip olarak gösterilir; H. Kiepert bu fikirde olmakla berâber, R. Kiepert'in haritalarında Andrapa, Vezirköprü'nün yerinde gösterilmektedir (krş. W. Ramsey, *Hist. Geogr. of Asia Minor*, London, 1890, s. 320). Bu devreden sonra Bizans hâkimiyetinde kalmış olan yöre, XI. asrın ikinci yarısında, Malazgirt muhârebesini müteâkıp Dânişmendliler tarafından işgal edilerek, daha sonra Sultan Mes'ud tarafından Selçuklu devletine katıldı. Bu devirde kasabanın adı *Gedegara* olarak geçmektedir. elde mevcut vakıfnâmelerde de bu böyledir. *Gedegara* (كدغره: *Cihannümâ*'daki Anadolu haritasında da böyle; *İ A* KÖPRÜLÜLER maddesinde K e d e g r a), XIV. asrın sonlarında Yıldırım Bayezid devrinde Osmanlı topraklarına katılarak uzun süre Amasya'ya bağlı kaldı ve yukarıda adı geçen köprü sebebiyle kasaba için Köprü adı kullanılmaya başlandı. Bayezid II.'nin oğlu Şehzâde Ahmed'in Amasya vâliliği sırasında Alâedin Şirvânî'nin torunlarından Tâceddin Paşa "Gedekara'nın köprü köyünde" bir câmi yaptırdı. Kasaba civârının manzarası güzel olduğundan Şehzâde Ahmed'in bir köşk yaptırıp yaz aylarını burada geçirdiği kaydedilmektedir. Böylece, zamanla kasabanın eski adı hemen hemen terk edilerek resmî kayıtlarda burası Sıvas eyâletinin Amasya livâsına bağlı Köprü kazasının merkezi olarak tanındı. 1057/1058 (1647) yılı kışında bu kasabayı ziyâret eden Evliyâ Çelebi, 140 köyü olan Köprü'deki kalenin harab hâle geldiğini, halkın Celâlî şerrinden taş kaleye bitişik bir toprak kale inşâ etmiş olduklarını, kalenin 4 kapısı olduğunu, çarşı ve pazarın kale dışında bulunduğunu (1.000 dükkân ile Hacı Yusuf Ağa binası olan kârgir ve sağlam bir bedesten), evlerinin altı taş, üstü tahta ve damların kiremitle örtülü, içi-dışı beyaz kireç sıvalı iki katlı yapılar olduğunu kaydeder.

Osmanlı tarihinin belli bir devresine adını veren Köprülüler âilesinin kurucusu olan zat (sonradan: Köprülü Mehmed Paşa) Berat sancağının (Arnavutluk) Rudnik köyünde doğmuş olmakla berâber, İstanbul'dan sipahilik ile Anadolu'ya çıkışında Köprü'ye yerleşmiş, Havza'nın Kayacık halkından Köprü voyvodası Yusuf Ağa'nın kızı Ayşe Hanım'la evlenmiş, konağını ve çeşitli emlâkini burada yaptırmış (Tafsilât için bk. Ali Saim Ülgen, *Köprülü Konağı, 60. doğum yılı münâsebetiyle, Fuad Köprülü armağanı*, İstanbul, 1953 s. 565-580) ve mâzuliyet zamanlarını da hep burada geçirmiştir [bk. mad. KÖPRÜLÜLER]. Köprülü lekabıyle tanınan Mehmed Paşa'nın adı bâzı kereler, kasabanın eski adına göre Kedegralı diye geçmektedir. Turhal'da 1069 tarihinde yaptırmış olduğunu han kitâbesinden [bk. mad. KÖPRÜLÜLER] anlaşıldığına göre, kasabayı aynı adı taşıyan başka yerleşme yerlerinden ayırmak için Vezirköprü denilmiştir. Burası için tek başına kullanılan Köprü adı (bk. *Kāmūs al-aʿlām*) ise bugün tamamıyle terk edilmiştir.

Osmanlı devletinin Sıvas vilâyetinin Amasya sancağına bağlı bir kazanın merkezi olan Vezirköprü'nün nüfûsu XIX. asrın sonlarında 8.600 idi (bk. V. Cuinet ve *Kāmūs al-aʿlām*). Cumhuriyet devri başında Samsun vilâyetine bağlı bir kaza merkezi olan kasabanın 1927 sayımında nüfûsu 5.440'a düşmüş bulunuyordu. Bu sayı 1975'te 11.705 (köyleriyle birlikte nüfûsu 67.468)'e yükselmiştir.

Vezirköprü'de bulunan başlıca yapılar, XVII. asrın ortalarında Köprülü Mehmed Paşa'nın yaptırdığı (çifte hamam, câmi, iç ve dış bedesten) ve oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'nın inşâ ettirdiği 1661 tarihli Taş Medrese (burası son yıllarda tâmir ettirilerek kütüphâne hâline konulmuştur)'dir.

Ayrıca 1796'da müftü Mustafa Efendi tarafından yaptırılan bir kütüphâne de vardır. 1943 zelzelesinde büyük zarar gören kasabanın çoğu ahşap olan evleri de harap olmuştur. Vezirköprü havâlisinde geçim zirâata dayanır. Hububat ve baklagillerden başka şeker pancarı, kenevir, tütün, ayçiçeği ve susam da yetiştirilir; küçük baş hayvan beslenir. İpek böcekçiliği şimdi ehemmiyetini kaybetmiş görünüyor.

B i b l i y o g r a f y a : Pauly-Wissowa, *Realencyclopâdie...* I, 2134 (*Andropa* maddesi: Hirschfeld); W. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, 1890, s. 360); Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (nşr. Ahmed Cevdet), 1314, II. 400 v.dd.; Kâtip Çelebi, *Cihânnumâ* (nşr. İbrâhim Müteferrika), s. 626; Şemseddin Sâmi, *Ḳāmūs al-aʿlām*, 1896, V, 3905 v.d.; V. Cuniet, *La Turquie d'Asie* (1892), 1, 762 v.d.; *Samsun il yıllığı* (1967), s. 382-395; *EI*, mad. KÖPRÜ.

(BESİM DARKOT.)

VEZİR MAĞRİBİ. [Bk. VİCAYANGAR.]

VİCAYANGAR, Cenûbî Hindistan'da bir şehir olup, Tungabhadra'nın cenûb kıyılarında 15° 20' şimâl, 76° 28' şarkda kâindir. Bugün bir harâbe hâlinde bulunan bu şehir milâddan sonra 1336'larda da Dvâravatipura'lı Vira Ballâla III. tarafından veya birçok kereler onun kırallığının şimâl hudutlarının muhâfızları olup, Varangal'li Kâkatiya kırallığının subayları olan üç Hindu reîs veya Dehlili Muhammed b. Tuğluk [b. bk.] tarafından te'sis edilmiştir. Bu reîslerden ikisi, Harihara ve Bukka, Dekken müslümanları Muhammed b. Tuğluk'a karşı isyan hâlinde iken Vicayangar'a yerleştiler. Daha sonra Alâeddin Behmen Şah, Dekken kırallığını te'sis, tahkim ve takviye işiyle meşgul iken bunlar yavaş yavaş yarım adaya yayılıp, burayı hâkimiyetleri altına alarak Büyük Vicayangar Hindû kırallığını kurdular. Tarihleri baştan başa, şimâl hudutlarında bulunan müslümanlarla yaptıkları fâsılalı harplerle doludur. İlk zamanlar Büyük Dekken kırallığı ile yapılan bu harpler, sonraları o kırallığın harâbeleri üstüne kurulmuş diğer müslüman devletlerle sürdürülmüştür. Bu zengin Hindû kırallığı, Behmenîlerin ordusunu sayı bakımından çok geride bırakan bir ordu kurmaya muvaffak oldu ise de, cesur müslümanlar daha çok başarılı idiler. Bununla berâber 225 sene süren mücâdelede Büyük Hindû Devleti'ni tamamıyle mağlûb edememişlerdir. Anlaşmazlığın zâhirî sebebi, ekseriya Krişna ve Tungabhadra nehirleri arasında uzanan toprak parçası, Raycur Dûâb'a sâhip olma mes'elesi ise de, aslında Behmenîler Hindû komşularına hücûm etmek için bir bahaneye nâdiren ihtiyaç duyuyorlardı. XVI. asrın ortalarına doğru Behmenî kırallığının çöküşünden sonra müstakil müslüman devletleri, Bidjâpûr, Aḥmadnagar, Gulkunda ve Bîdar Sultanları, aralarındaki yıkıcı mücâdele için Vicayangar Raca'sından akılsızca yardım talebinde bulundular. Hepsinden kuvvetli olan Raca, bunların dinlerine karşı takındığı hakâretâmiz tavırlar ve üstünlük gösterileriyle, onları öylesine iğrendirdi ki, hepsi onun aleyhinde birleşerek bir konfederasyon kurdular. 1564 kânun I. tarihinde Sholâpûr'da bir araya gelen Bidjâpûr, Aḥmadnagar, Gulkunda ve Bîdar sultanları cenûba doğru yürüyüşe geçtiler. 5 kânun II. 1565 günü Vicayangar ordusuyla Krişhna'nın cenûp kıyısındaki küçük Tâlîkota şehrinin 30 mil uzağında karşılaştılar. Vicayangar nâibi Râma Raca yakalanarak öldürüldü. Onun mızrak ucunda yükselen kesik başını gören Hind ordusu bozguna uğradı. Ricat eden orduyu Vicayangar'a kadar büyük zayiat verdirerek tâkib eden müslüman orduları, şehri zaptederek altı ay burada kaldılar. Bu zaman zarfında civardaki bâzı müstahkem mevkîleri kısmen ortadan kaldırdıktan sonra şehri de tamamıyle tahrib ettiler. Büyük Vicayangar kırallığı yıkıldı. Bâzı şimâl bölgeleri komşu müslüman devletler tarafından ilhâk edildi. Cenûp bölgeleri ise, küçük Hind reislerinin hükmü altına girdi.

Bibliyografya: Muḥammed Ḳâsim Firişta, *Gulşan-i İbrâhîmî* (Bombay, 1832), taşbasması; ʿAlî Samnânî, *Burhân-ı Maʾâṯir*, yazma, ve trc. Wolseley Haig, *Indian Antiquary*, 1920-1923; R. Sewell, *A Forgotten Empire* (London, 1900); S. Krişnasvâmi Aiyangar, *South India and her Muhammadan Invaders* (Oxford, 1921); *A Little known Chapter of Vijayanagar History; Krishnadevārāya of Vijayanagar; Sources of Vijayanagar History* (Madras, 1919); *Cambridge History of India*, III. fasıl XVII. ve XVIII.

(T. W. HAIG.)

VİLÂYA. [Bk. VİLÂYET.]

VİLÂYET (A.), "Bir şey üzerinde hâkimiyet" mânasına *valiya*'nin mastarıdır. Bâzılarına göre ise, *şināʿa* gibi bir isim ve her türlü iktidar için umûmî bir tâbirdir, Curcânî (*Taʿrîfât*, s. 275), bu kelimeyi "Bir üçüncü şahıs karşısında, bu şahıs bunu istesin veya istemesin, bir kararın icrâsı" şeklinde tarif etmektedir.

I- Amme Hukûku bakımından, hükümdâr iktidârı (=*Sulṭān*; İbn al-Sikkīt [ölm. 243=857], *Lisān*'da mad. *Sulṭān*) veya hükümdâr tarafından teslim edilen iktidar, bir vâlinin vazifesi mânasına gelir. Vilâyet, IV. sûre, 59. âyete dayandırılır: "Ey iman edenler, Allah'a itâat edin. Peygamber'e ve sizden olan emir sâhiplerine de itâat edin".

Vilâyetin Allah tarafından ihdas edildiği kabûl olunur. Bir *Farż ʿala 'l-Kifāya* olan umûmî ve husûsî vilâyet arasında bir tefrik yapılır. Umûmî Vilâyet'e hepsinden önce İmâm yahut Halîfe [b. bk.] sâhiptir. Mâvardî'ye göre, umûmî vilâyete ayrıca vezir ile eyâletler için eyâlet reisleri sâhiptirler. Buna mukabil, husûsî vilâyeti ise, askerî kumandan, hâkimler, imâmlar (namaz kıldıran), haccı idâre edenler, maliye me'murları ve diğerleri hâizdirler. Vilâyet sâhibi, erkek ve reşit (bâliğ), aklî melekeleri yerinde olmalı, bedenî hiçbir sakatlığı bulunmamalı, âdil (*ʿadl*) ve ilgili me'muriyeti kendi bilgisi ile idâreye ehil olmalıdır. Bundan başka bâzı me'muriyetler için diğer şartlar da mevcuttur (Meselâ kadı hür bir kimse olmalıdır).

Mecâzî mânada vilâyet, bir me'murun tâyini ve tâyin vesîkası mânasına da gelir. Farklı şekilleri ile Ḳalḳaşandî, *Ṣubḥ al-aʿşā*, 5. *Maḳāla* (Muhtevâsına âit bilgiler, bk. Björkman, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei*, Hamburg, 1928, s. 144 v.d.)'de tafsilâtlı şekilde ele alınmaktadır. Buna, evvelâ Ḫalîl Sulaymân ʿAbd al-Malik tarafından tatbik ve Abbâsîler devrinde bir kaide hâline gelen, *vilāyat al-ʿahd* adı verilen iktidardaki halîfe tarafından halefinin tâyin edilmesi de dâhildir; bu sebeple bugün de bir sonra tahta geçecek olan kimseye *vali al-ʿahd* denilir.

Ayrıca son zamanlarda Vilâyet, bir vâlinin me'muriyet sâhası içinde kullanılmaya başlanılmıştır; böylece Memlûklar devrinde Mısır'da ve Suriye'de, başında *Amîr al-ṭablḫāna* rütbesinde bir vâlinin bulunduğu en küçük idârî bölge için kullanıldı (Ḳalḳaşandî, *ayn. esr.*, IV, 24, 199 v.dd.). Bu tâbir İran'da eyâletlerin orta derecedeki idârî bölgeleri mânasına gelir. Bununla berâber Türkiye'de XVI. asırdanberi beylerbeyinin idâresindeki en büyük idârî bölgeler (eyâletler de denilir), daha sonra Vâlilerin idâresindeki yerler için kullanılmıştır (Türkçe telaffuzu Vilâyet şeklindedir).

II- Husûsî hukuk'da vilâyete (valâya şeklinde söylenmesi âdet olmuştur, bk. *Lisān*, bu madde) kendi üzerinde bizzat tasarruf iktidârına sâhip bulunan her hür kişi sâhip bulunmaktadır (bk. meselâ Sarahsî, *Mabsūṭ*, XXIV, 157, 18, 19 v.d.). Bâzı hallerde, bu tasarruf iktidârı, bir başkasına aktarılabilir ve aktarılmalıdır. Ancak islâm hukukçuları sâdece bir vilâyetten de bahsediyorlar. Böyle bir vilâyet, bir vakıf mallarının idârecisinde, bir vasiyetnâmeyi tenfîze me'mur kimsede (*Vaṣî*), reşit olmayan küçük çocuklar ile ilgili olarak babada, bilhassa *Valāyat al-Nikāḥ* [bk. mad. NİKÂH]'da ve burada başlı başına ele alınacak olan *Valāyat al-Mâl*'da bahis mevzuudur.

a. Kendisi de vaktiyle yetim olan Peygamber daha Mekke devresinde nâzil olan sûre XVII, 34.; VI, 152. âyetlerde görüldüğü gibi dâima yetimlerin korunması lehinde hareket etmiştir: "Yetimin, malına rüşdüne erişinceye kadar, sâdece onun iyiliğine olmak üzere yaklaşınız." Medine devresinde, Yetimlere karşı adâletle (IV, 127) hareket edilmesi, hayırhâh (IV, 36, II, 83, 215) ve bir kardeş olarak muâmele yapılması (II, 219-220) ve onların Allah rızası için korunmaları (II, 177) istenmektedir. Peygamber ganimetin beşte birini, diğerleri arasında yetimlere de ayırmıştır (VIII, 41; krş. LIX, 7). Ancak bunun esas yeri IV., 2. v.dd. âyetlerdedir: "Yetimlere (rüşdüne gelince) mallarını verin, temizi murdara değişmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza (katarak) yemeyin. Çünkü bu, muhakkak büyük bir günahtır... Allah'ın sizin başınıza diktiği mallarınızı beyinsizlere (*sufahāʾ*, yâni para işlerinde) vermeyin. Kendilerine bunlardan yedirin, giydirin, onlara güzel söyleyin (iyi nasihatlar edin) (5). Yetimleri nikâh çağına erdikleri zamana kadar (gözetip) deneyin. O vakit kendilerinde bir akıl ve salâh gördünüz mü mallarını onlara teslim edin. Büyüyecekler (de ellerine alacaklar) diye bunları isrâf ile çabucak yemeyin. Kim zengin ise (yetimin malını yemeye tenezzül etmesin), kaçınsın. Kim fakir ise, o halde örfe göre (bir şey) yesin. Artık onların mallarını teslim ettiğiniz vakit karşılarında şâhit bulundurun (6). Gerçek, yetimlerin mallarını haksız (ve haram) olarak yiyenler karınlarında ancak ateş yemiş olurlar. Onlar çılgın bir ateşe gireceklerdir" (10).

Bu mevzu ile ilgili hadîsler, sâdece *Kur'ân*'daki düşüncelerin şekillendirilmesini ihtivâ etmektedirler (krş. Wensinck, *Handbook*, mad. *Vali* ve *Orphans'a* bk.)

b. Fıkhın ana nazariyeleri:

I. *Maḥcûr* (*Maḥcūr*, yâni hacredilmiş, kısıtlanmış), ya reşit olmayan bir yetim çocuktur veya akıl hastasıdır (*Macnūn*), yahut da müsrif (*Safîh* veya *Mubazzir*)'dir. *Safîh* ancak Hicret'in I. asrından II. sine geçildiği sırada ilâve edilmiştir. Gerçekte daha sonraki teknik mânada olmamakla berâber *Kur'ân*'da (yk. bk.) *Safîh*'den bahsedilmektedir; en eski *Kur'ân* şârihleri (Mucâhid [ölm. 100=718], al-Ḥakam [ölm. 115 = 733], Ḳatâda [ölm. 117=736], al-Suddî [ölm. 127=744]) bu tâbirden sâdece, kadınları ve çocukları veya bu ikisinden birini anlamaktadırlar. Ṭabarî, uzun açıklamalarla bu tefsire karşı çıkıp, bu mefhûmu „mülkünü kaybetme, israf etme ve mülküne kendisi tarafından verilecek zararları ve kötü idâresi sebebiyle tahdide (*ḥacir*) ihtiyaç olanlar" şeklinde târif etmektedir (*Tafsîr*, IV, 153). Ebû Hanîfe, Safih üzerinde vilâyeti reddetmiştir.

2. Baba ve büyük baba, baba olmaları itibârıyle vesâyete re'sen sâhip oldukları gibi, son arzularını bildiren bir vasiyetnâme ile, *vaṣî* tâyin etmeye de salâhiyetlidirler (Bu anne de olabilir). Diğer taraftan *vaṣî* (ḳayyim) kadı tarafından tâyin edilir. *Vaṣî*'nin müslüman, reşit, ruh bakımından sağlıklı iyi şöhret sâhibi olması ve bu vazifeyi yapacak ehliyete sâhip bulunması lâzımdır. Vesâyet dinî bir vecibedir ve ancak, kadı tarafından kabûl edilen mühim sebeplerle reddedilebilir.

3. *Vaṣî*'nin salâhiyetleri: *Vaṣî*, vilâyeti altındaki kimsenin mal varlığını idâre etmeğe mecbur olup, bu arada vekil olarak iş görür. Buna göre onun yetkilerine, evlenme akdi, boşanma, bir vasiyet tanzimi v.s. dâhil değildir. Onun vazifesi vasiyeti altındaki kimsenin menfaatlerini temsil etmektir. O, ticârette vesâyeti altındaki şahsın mal varlığını kendi işinde olmak üzere kullanabilir. Gayr-i menkuller ancak mühim sebeplerden dolayı kadı müsâadesi ile, devir ve ferag edilebilir. O, kendisi ile vesâyeti altındaki şahıs arasında bir muâmele yapamaz; o, şahsın mal varlığından bir bağışlamada da bulunamaz.

4. Vesâyet, *vaṣî*'nin veya vesâyet altındaki şahsın ölümü, sûiniyetle iş idâresi sebebiyle *vaṣî*'nin azli, yahut vesâyet altındaki şahsın bâliğ (*bālig*: kâide olarak 15 yaş ile başlar) ve reşit olması yâni, kendi mal varlığını bizzat idâre edebilecek ehliyete kavuştuktan sonra (ve şafiîlerin görüşüne göre, imânın mânasını bilebilme, doğru yolu bulabilme ehliyetine de sâhip olmalıdır) sona erer. *Vaṣî*, ayrıca vesâyeti altındaki şahsa, hesap vermeye mecburdur.

Bibliyografya: I. Kısım için bk. Māvardī, *al-Aḥkām al-sulṭānīya* (nşr. Enger), Bonn, 1853; Frans. trc. E. Fagnan, *Les status gouvernementaux* (Cezayir, 1915); trc. Ostrorog, Paris, 1901 I.-II. (tamamlanmamış), bilhassa giriş s. 74 v.dd.; II. Kısım için bk. Fıkıh eserlerinde *Kitāb al-Ḥacir* bahsi dışında; Th. W. Juynboll, *Handbuch des islam. Gesetzes* (Leiden, 1910), § 44; 3. tabı (Leiden, 1925), § 52; W. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita* (Roma, 1926), I, 232 v.dd.

(HEFFENING.)

VİRD. (A., Cem'i *avrād*), tasavvufî bir ıstılah olup, isim ve sıfat olarak kullanılmış ve başta gelmek, her zaman gidilen su veya yer, getirilen su, su payı, susayanların suya gitme vakti, suya giden topluluk ve develer, kuş sürüsü, ordu birliği, parça, sıtma, sıtma nöbeti v.s. mânalara gelen bu kelime (Cavharī, *Ṣiḥāḥ*, Kahire, 1956, I, 546-574; Fīrūzābādī, *al-Ḳāmūs al-muḥīṭ*, Kahire, 1319, I, 357; İbn Manẓūr, *LA*, Beyrut, 1968, III, 456 v.dd.), bilâhare ve husûsiyle islâmiyetten sonra *Kur'ân*'dan bir cüz, gecenin ibâdet için ayrılan kısmı ve her gün muayyen zamanlarda okunan *Kur'ân* ve yapılan zikir sayısı mânalarını da içine almıştır (*LA*, III, 458; al-Zabīdī, *TA*, Kahire, 1306, II, 532). *Kur'ân*'da sâdece gelme, suya koşan susuz kişi ve su içmek için gidilen yer mânasına kullanılan *vird* kelimesi (*Kur'ân*, II, 98 ve XIX, 86; krş. Ḳāżī Bayżāvī, *Anvār al-tanzīl*, Kahire, 1302, I, 576 ve II, 48), hadîste de tıpkı *ḥizb* [b. bk.] kelimesi gibi yalnız birkaç defa cüz, kısım ve *Kur'ân*'dan bir parça mânasına tekrarlanmıştır (İbn Ḥanbal, *Musnad*, Kahire, 1313, I, 32, 53; IV, 9, 353, 355, 381, 383, krş. Muslim, *Ṣaḥīḥ, musāfirīn, ḥadīṯ* 142; İbn Māca, *Sunan, Iḳāma*, bab 177, 178; Tirmizī, *Sunan, Cum'a*, bab 56; Abū Dāvūd, *Sunan, Ramażān*, bab 8, 9 ve *taṭavvuʿ*, bab 19; İbn al-Aṯīr, *al-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīs*, Kahire, 1965, V, 173; *LA*, III, 458 ve I, 308). Istılah olarak "*Vird*" sâlih ve müttakī bir mü'minin kılmakla mükellef olduğu beş vakit namazın dışında, her gün yapmayı taahhüt ettiği husûsî ibâdetleri için gecesinden ve gündüzünden Allah'a ayırdığı vakti ve aynı zamanda bu vakitte yapılmak üzere tarîkat büyükleri tarafından âyet ve hadîslerden de bâzı parçalar alınarak meydana getirilen ve prensip olarak *ḥizb* diye adlandırılan husûsî dua ve salavatları da ifâde eder (krş. Abū Ṭālib al-Makkī, *Ḳūt al-ḳulūb*, Kahire, 1961, I, 95-108, 9 v.d., 32, 42.

Aşağıda görüleceği gibi, *vird* kelimesi *ḥizb* (Cem'i *Aḥzāb*) ve zikr ([b. bk.], cem'i *Aẕkār*) kelimeleri yerine de kullanılmış (*LA*, I, 308; krş. IV, 310) ve zamanla birbirine muvâzî olarak her üçünün mânası genişlemiştir. *Kur'ân*, belli zaman aralıklarında hatmedilmek üzere, Eshâb tarafından 7 *ḥizb* (kısma)'e bölünmüş; daha sonra te'lif sırasına ve sûrelerin tertibine bakmadan onu, muhtelif hizblere, beşte birlere, onda birlere ve cüz'lere ayırma yoluna gidilmiş ve *Ḳūt al-ḳulūb* (I, 96), sâhibine göre, bu son hareket, ilk defa Ḥaccāc b. Yūsuf'un emriyle ʿĀṣim al-Caḥdarī ve diğerleri tarafından yapılmıştır. Ḥasan Başrī ve İbn Sīrīn, *Kur'ân*'ı baştan sona doğru düzenli bir şekilde okumayı âdet edinmiş, *vird* hâlinde parçalara bölerek okunmasını hoş görmemiş (*LA*, III, 358; İbn al-Aşīr, *al-Nihāya*, göst. yer.), üstelik *Kur'ân*'ı beşte bir, onda bir ve cüzlere ayırmaya da karşı çıkmışlardı (*Ḳūt al-ḳulūb*, I, 96).

Zamanla *vird*'in muhtevâsı ve sayısı değişik şekillerde ele alındı. Abū Ṭālib al-Makkī'ye göre, işçi ve memurlarla âlim ve ârîflerin *vird*'leri ve bunlar için ayırabilecekleri zaman farklıdır (*Ḳūt al-ḳulūb*, I, 168). Kim vaktini bir âyet, bir rekât namaz, bir düşünce veya bir şehâdet kelimesi ile keserse, yânî onlardan birini okur veya edâ ederse, bu onun *vird*'idir ve *Vird*'lerin en kolayı, dört rekât namaz kılmak, yahut *Kur'ân*'dan bir sûre okumak, veya iyilik etmeye ve fenalıktan sakınmaya yardım husûsunda bir gayrette bulunmaktır (*Ḳūt al-ḳulūb*, göst. yer.). Herhalde *vird*, en basit mânasıyla *Kur'ân*'ın yedide birinin (*EI*, mad. VİTR) veya daha az bir miktarının okunması ile kılınan 4 rekâtlık namazdır. Fakat çok erken zamanlarda gerek sünnîler gerek şîî (krş. *EI*, mad. VİTR; Kulaynī'nin *al-Kāfī*'sinden naklen) ve Hâricîlerde (krş. Cayṭālī, *al-Ḳanātīr al-ḫayrāt*, III, 397-416), zâhidlik ve tasavvufa mahsus ilâve ibâdet ve âyin telakkîsi ile *vird*'e uzun ve bâzan da yorucu dua ve zikirler eklendi. Bir yandan besmele, hamdele, salvele, tesbîh, tekbîr, tehlîl, istiğfâr ve istiâzeden; diğer yandan Allah'ın isimlerinden, „Allah Hū" lafızları ile başka güzel isimlerinden (*asmāʾ al-ḥusnā*) meydana gelen ve zaman zaman diğer ilâvelerle de zenginleşen bu zikir ve duaların, ilâhî yolculukta alınması gereken yol için müessiriyetlerinin denenmiş olduğu, her zâhid ve mutasavvıfça kabûl edilmiştir. Peygamber; "bana bir kere salavât getirene, Tanrı on kerre merhamet eder" dediği (İbn Ḥanbal, *Musnad*, III, 120, 261; II, 172, 187) ve bâzı dua ve istiğfârların okunmasını tavsiye ettiği ve bizzat kendisi de okuduğu için, evrâd'a birçok salavât, dua ve istiğfâr girmiş; bunları yazanların sayısı çoğalmıştır. Daha hicrî III. ve IV. asırlarda gündüzleri 7, geceleri 5 *vird* olmak üzere, günde 12 defa *vird* okumak gerektiği ileri sürülmüş; bunların zaman, muhteva ve okunuş tarzları anlatılmıştır (*Ḳūt al-ḳulūb*, I, 32-42; krş. Taşköpri-zâde, *Mavżūʿāt al-ʿulūm*, İstanbul, 1313, II, 367 v.d., 413-430).

XII. asırda islâm dünyasındaki tarîkatlar resmîleşip sayıları ve mensupları çoğalmaya başlayınca, kendilerini âhiret ulemâsından (*ʿulamāʾ al-Āḫirā* veya *ʿulamāʾ al-bāṭin*) ve Peygamber'in gerçek vârislerinden sayan her tarîkat pîrî, ilk bîatteki, şîî telâkkîsine uygun bir şekilde, dervişlerini müridliğe kabûl ederken onlara kendi tarîkatına mahsus *zikir* ve *vird* telkînînde bulunur. Her tarîkatın *vird*'i diğerinden farklıdır (L. Massignon, *Recueil...*, 1929, s. 107, 6; bilhassa bu görüşün ortaya çıkışı husûsunda). Böylece günlük vird, *vird-i ʿām* ve *vird-i ḫāṣṣ* olmak üzere ikiye ayrıldı: *Vird-i ʿām*, günün muhtelif anlarında, umûmiyetle sabah ve akşam namazlarını müteâkıp, sık sık tekrarlanan, oldukça uzun ve felsefî bir formülden ibâret olup (*istiġfâr, salat ü selâm, ḳelime-i tevḥid* v.s.'den birkaç yüz defa, bâzı tarîkatlarda binlerce defa: bk. Żiyā al-Dīn Aḥmed b. Muṣṭafā, *Kitāb Cāmiʿ al-uṣūl*, İstanbul, 1272, s. 71), her müridin yapmak zorunda olduğu *vird*'dir. *Vird-i ḫāṣṣ* (*żikr sirrī*) ise, şeyhin ilerleyen ve işin künhüne vâkıf olmaya namzet müridlerine, büyük bir gizlilik ve titizlik içinde (krş. Ḥasan al-Ḳādirī, *Irşād al-Rāġibīn*, Nahża-Tunus'ta-, 1339, s. 27 v.d.), telkin ettiği Allah'ın güzel isimlerinden (msl. Sanūsī'lere göre "*yā Laṭīf*"; Kadirī'lerde "*yā Ḥayy yā Ḳayyūm*" veya "*yā Ḥannān yā Mannān*" v.b.'dan) ibâret zikir "*vird*" dir. Buna, bu "*vird*"in (zikrin) bâzı tarîkatlarda cehrî (yüksek sesle), bâzılarında ḫafî (gizli ve alçak sesle) okunması, diğer bir kısmında bunlardan biri yanında zikrin kalben yapılması esasları da eklendi (al-Kalābāẕī, *al-Taʿarruf li maẕhab ahl al-taṣavvuf*, Kahire, 1960, bâb 47, bilhassa s. 106; krş. Abū İbrāhīm, İsmāʿīl al-Buḫārī, *Şarḥ K. al-Taʿarruf*, bâb 47, mad. *Żikr*, bilhassa sonu). Tarîkata girenler, girdikleri tarîkatın evrâdını tâyin olunan zamanlarda tek başına veya bağlı bulunduğu tarîkat mensupları ile birlikte okumak ve buna devam etmek zorundadırlar. Tarîkat mensuplarının bir araya gelerek topluca ve ezbere okudukları vird (eski tarîkatlarda *semāʿ*, bugün ise bâzılarında vazife) yerine ḥizb, ya da zikr kelimeleri tercih edilmiştir.

Birçok tarîkat pîri veya mürşidi, kendi müridleri için husûsî *vird* veya *ḥizb* risâleleri yazmıştır; rivâyete göre, ilk *ḥizb*'i, ʿAbd al-Ḳādir Gīlānī kaleme almış [bk. mad. HİZB] ve bilâhare bunların sayıları çoğalmıştır. Diğer taraftan Gümüşhaneli Ahmed Ziyâddeddīn'in, *Macmūʿat aḥzāb* (İstanbul, 1298, I, 4; II, 4; III, 7) adlı eserinde Usāma ve Ḥasan Başrī'nin *ḥizb*'i ile Anas ve Uvays'in virdlerinden de bahsedilmektedir. Tarîkat büyüklerinin bu virdleri, müridlerinin mânevî derecelerine göre düzenleyip, buna uygun olarak onları tâlim ettirmeleri kaide hâline gelmiştir. Bu *vird* ve *ḥizb*'lerden çoğu, gün esâsına göre, yânî mürid tarafından herhangi bir gün yapılması gerekli *vird* veya *vird*-'ler'den ibârettir, bir kısmı ise, haftanın muhtelif günleri için ayrı ayrı virdlerdir (Muḥyī'l-Dīn ʿArabī, *Avrād al-usbūʿīya*, III, 40-61; *Avrād ḳunūz al-ayyām*; Aḥmed Ziyâeddīn Gümüşhaneli, *ayn. esr.*, III, 340-386, 564; ʿAbd al-Raḥmān Şarūḫanī, *Avrād al-muḳarrabīn*, 1337, s. 9-86). Gerek hacim, gerek muhteva bakımından şahıstan şahsa değişen ve tarîkattan tarîkata farklılık arzeden bu virdlerin ve hizblerin pek çoğu, âit olduğu tarîkatın veya yazarının adını taşımakta (*Avrād-ı Sanūsīya, Avrād-i Calcalūtīya, Ḥizb-i Gīlānī, Ḥizb-i Şāẕalī, Avrād-i Nābulusī* v.d.) ve bâzan da muhtevasına veya icra ettiği te'sire göre adlandırılmaktadır (*Vird al-aʿẓam, Avrād al-furḳānīya, Ḥizb al-farac, Ḥizb al-fatḥ* v.b.). Ayrıca bu vird ve ḥizb'lerde yer alan ve yine şahıstan şahsa değişen salavatlar da, isimlerini metin içinde geçen ve bâzan sık sık tekrarlanan bir kelime veya tâbirden, ya da taşıdıkları muhtevadan veya onlara atfedilen ehemmiyetten alırlar (*Ṣalāt al-sirr, Ṣalavāt ʿazima, Ṣalāt fayżiya, Ṣalāt zātīya* v.s.). Dualar da, umûmiyetle isnat edildiği kişiye, icra edildikleri konu ve gayelere göre isimlendirilir (Ahmed Ziyâeddīn, *ayn. esr.*, III, 543-621). Burada dikkat edilecek bir husus, aynı müellife âit tek bir eserin, muhtelif isimlerle ona atfedilmiş olmasıdır (ʿAbd al-Ḳādir Gīlānī, Aḥmed Rufāʿī, ʿAlī Ṣāẕalī v.b. ninki gibi). Diğer bir husus da evrâdın okunması ve okununca feyz alınabilmesi için, bizzat müellifin veya şeyhin izninin gerekli olduğu ve bu iznin alınabilmesi için de, muayyen şartların yerine getirilmesi keyfiyetidir. (*K. Avrād al-muḳarrabīn*, s. 7. v.d.).

XIV. asırdan itibâren, en mühim sünnî tarîkatlarının virdlerini, islâmın ilk asırlarındaki muhaddislerin, hadîs ve naklinde tatbik ettikleri metoda uygun bir şekilde derleyen husûsî mecmualar tanzim edildi. Bunların en eskisi, takrîben 871 (1466)'de ölen Abarkuh'lu Abu'l-Futūḥ Ḥāfiẓ Aḥmed b. ʿAbd Allāh al-Ṭāvūsī'nin risâlesidir. 822 (1419) yılından biraz sonra kaleme alınan (krş. al-Ḳuşāşī, *al-Simṭ al-macīd*, Haydarābād, 1327, s. 75, 109; ʿAbd al-Ḥayy Kattānī, *Fihris al-faharis*, Fas, 1346, I, 337; II, 274 v.d., 306, 311) ve bilâhare sırasiyle al-Ġavs al-Hindī Muḥammed b. Ḥaṭīr al-Dīn (ölm. 970=1562)'in, *al-Cavāhir al-ḫamsa* (Brockelmann, *GAL*, II, 481; *Suppl.*, II, 616)'si, Abu'l-Mavāhib Şinnāvī (ölm. 1028=1619)'nin *Şarḥ ʿalā'l-Cavāhir*'i, Aḥmed al-Ḳuşāşī (ölm. 1071=1661)'nin *al-Simṭ al-macīd*'i ve Ḥasan ʿUcaymī (ölm. 1113=1702)'nin *Risāle*'si (krş. ʿAyyāşī, *al-Riḥla*, Fas, 1316, taş basması, II, 214-227; Kattānī, *ayn. esr.*, I, 336 v.d.; II, 150, 193, 195 v.d.) ile yeniden ele alınıp ikmâl edilen bu eser, Muḥammed b. ʿAlī al-Sanūsī (ölm. 1276=1859)'nin henüz el yazması hâlinde bulunup, Hindî Yogi'lerin vird'ine dahi yer veren ve "*Salsabīl al-muʿīn*" diye adlandırılan meşhur mecmuasına müncer oldu (Massignon, *ayn. esr.*, s. 169 v.dd.). Böylece muhtelif devirlerde yazılan *avrād* ve *aḥzāb* mecmuaları, icâzetli hacılar vâsıtasıyla Mekke'den her tarafa götürülüp

bütün islâm âlemine yayıldı. Bu mecmualar, umûmiyetle farklı tarikatların şeyhleri ve tasavvufta şahsî eserleri ile tanınan kişilerin ahzab ve evrad metinlerini ihtivâ ederler.

Bu vird ve hizbleri içine alan eserlerin tertip ve mâna bakımından mükemmel ve mucîz (sözü az, mânası çok) olanları bulunduğu gibi, ibâdet unsuru ve mâna bakımından oldukça fakir olanları da vardır.

Bibliyografya: Metin içinde geçenlerin dışında, al-Cazîra, *Ḥiṣn al-ḥaṣîn min kalām Sayyid al-mursalîn*; al-Navavî, *al-Aẕkār* (Beyrut, 1917), s. 57, 82 v.d.; ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥasan b. Muḥammed, *Macmūʿat al-aẕkār*; ʿAbd al-Ḥayy Kattānî, *Fihris al-Faharis* (Fas, 1346), 2 cild; Kâtib Çelebi, *Kaşf al-Ẓunūn* (İstanbul, 1943), I, 200.

(M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

VİTR (veya *Vatr*, cem. *avtār*), tek, çift olmayan sayı, arefe günü, kin ve zulüm gibi mânalara gelir (Fîrûzâbâdî, *al-Ḳāmūs al-muḥîṭ*, Kahire, 1319, I, 157 v.d.; trc. İstanbul, 1305, II, 734; İbn Manẓūr, *L A*, Beyrut, 1968, V, 273 v.d.) ve aynı zamanda Allah'ın isimlerinden biri (*al-Muʿcam al-vasîṭ*, mad., *vitr*), olan bu kelime, ıstılâh olarak meşrûiyyeti hadîs ve icmâ ile sâbit olan ve islâm âleminde geceleyin kılınan üç rekâtlı husûsî bir namazı ifâde eder. *Vitr* kelimesi, *Kur'ân*'da bu mânada geçmemekle birlikte pek çok hadîste, bilhassa her gün kılınması gerekli beş vakit namaz ile bunun tarihinin tesbitine yardım eden hadîslerde sık sık tekrar edilir (aş. bk. ve krş. al-Şavkānî, *Nayl al-avṭār fî şarḥ muntaḳa'l-aḫbār*, Kahire, 1961, III, 32-51; al-Zaylaʿî, *Naṣb al-rāya li-aḥadîṣ al-Hidāya*, Hindistan, 1938, II, 108-137). Bu mevzû ile alâkalı hususlar, şu şekilde hülâsa edilebilir.

I- a). Vitr'e âit hadîslerin çoğu, sâdece günde beş vakit namazın farz olduğunu kabûl ettiği halde bir kısmı da, vitr'i beş vakit namaza ilâve ve kılınması mecburî (vâcip) bir namaz olarak gösterir (Aḥmed b. Ḥanbal, *Musnad*, Kahire, 1313, V, 242, 315; Nasāʾî, *Sunan, Ṣalāt*, bâb 6; krş. *Naṣb al-rāya*, II, 108-113). Bu hadîslerden anlaşıldığına ve ashabtan bâzılarının ifâdesine göre, bu namaz, Peygamber tarafından vâcip kılınmıştır. Nitekim Muʿāẕ b. Cabal, Suriye'ye geldiği zaman, bu ülke halkından çoğunun vitr'i kılmadığını görür ve bu hususta buranın vâlisi olan Muâviye'ye halkın neden vitr namazını kılmadığını sorar. Onun: "bu namazı kılmak müslümanlara gerekli midir? "demesi üzerine, Muʿāẕ: "evet" cevabını verir ve devamla Peygamber'den "Rabbim bana farz kıldığı namazlara bir namaz daha ekledi, o "*vitr*" dir. Onun kılınma vakti, yatsı namazı ile sabah namazı arasıdır" meâlindeki hadîsi okur (Aḥmed b. Ḥanbal, V, 242; Mālik, *Muvaṭṭaʾ*, *Ṣalāt al-vitr*, *ḥadîṣ* 7; krş. *Naṣb al-rāya*, II, 113). Bu ve benzeri hadîslere uygun olarak vitr'in unutulduğu veya uyuya kalındığı zaman, kaza edilmesi husûsu bir kaide hâline gelmiştir ve Hanefî fakîhlerine göre, bu hususta icmâ vardır (İbn Ḥanbal, II, 206; İbn Mâca, *Sunan, İḳāma*, bâb 122; Mālik, *ayn. esr., ṣalāt al-vitr, ḥadîṣ*, 20; Tirmiẕî, *vitr*, bâb 11; krş. Burhān al-Dîn al-Marġînānî, *al-Hidāya*, İstanbul, 1326-1327, I, 47; ʿAbd al-Ġanî al-Nābulusî, *Kaşf al-sitr ʿan farżiyat al-vitr*, Kahire, 1951, s. 13). Diğer taraftan ʿUbāda b. Ṣâmit sâdece beş vakit namazın farz olduğunu anlatan farklı bir hadîse dayanarak, vitr'in vâcip (farz) olduğunu söyleyen Ensâr'dan Abū Muḥammed'i yalancılıkla ithâm ederek bu namazın farz olduğunu kabûl etmemiştir (Mālik, *ayn. esr., vitr, ḥadîs* 7; al-Şanʿānî, *al-Muṣannaf*, Beyrut, 1971, III, 5 v.d.; İbn Ḥanbal, V, 315 v.d., 319; krş. *Naṣb al-rāya*, II, 115).

Vitr'in teşekkül ve tekâmülünde göze çarpan diğer bir husus, Peygamber'in, bu namazın 5 vakit namaza, Allah tarafından ilâve edildiğini ve kılınması gerektiğini söylediğine dâir rivâyetlerin bir kısmında: "ey *Kur'ân* ehli! tek rekâtlı namazı kılınız; çünkü Allah tektir, teki sever" meâlindeki cümlelerin açık bir şekilde ifâde edilmiş olmasıdır (İbn Ḥanbal, I, 110, 148; Tirmiẕî, *vitr*, bâb 2; krş, Buḫārî, *Ṣaḥîḥ, daʿavāt*, bâb 69; Muslim, *Ṣaḥîḥ, ẕikr, ḥadîs* 5,6; al-Şanʿānî, *ayn. esr.*, III, 6 v.d.).

b). Ebû Hanîfe hariç, Abū Yūsuf ve Abū Muḥammed ile diğer bütün mezhep sâhiplerinin bu hususta ki görüşlerini belirten hadîs'in üçüncü bir merhâlesi ve hükmü, vitr'in, sünnet bir namaz olduğuna dâir rivâyetlerde ortaya konmuştur. Bu çeşit hadîslerin pek çoğu açık bir şekilde Vitr'in mecbûrî olduğunu kabûl etmeyerek sünnet olduğu üzerinde durur. Bunlarda dikkati çeken taraf ise, bu rivâyetlerin çoğunun Ali'ye atfedilmiş olmasıdır (Aḥmed b. Ḥanbal, I, 86, 98, 100, 115, 120, 145, 148 v.b. ve Tirmiẕî, *vitr*, bâb 2).

c). Vitr namazının vakti, hadîste gecenin muhtelif zamanları olarak gösterilmiştir (Buḫārî, *Ṣaḥîḥ, al-vitr*, bâb 2; Müslim, *Ṣaḥîḥ, Musāfirîn, ḥadîṣ* 136; Tirmiẕî, *vitr*, bâb 4; Abū Dāvūd, *Sunan, vitr*, bâb 8; İbn Ḥanbal, I, 85 v.d., 104, 137, 147; VI, 46, 100, 107, 129, 204 v.d.). Rekât sayısı da, her zaman tek olmak üzere, 1 ile 13 rakamı arasında değişir (Tirmiẕî, *vitr*, bâb 5-8; krş. Müslim, *Musāfirîn, ḥadîṣ*, 195, 121, 123, 126; Abū Dāvūd, *Taṭavvuʿ*, bâb, 26; Mālik, *Muvaṭṭaʾ*, *Layl, ḥadîṣ* 12, 19). Hadîs'te "Vitr tek rekâtlı bir namazdır (Buḫārî, *Ṣalat*, bâb 84; *tahaccud*, 10; Müslim, *Musāfirîn, ḥadîṣ* 146, 147, 159; İbn Ḥanbal, II, 5, 9, v.d., 30, 40, 75; krş. Tirmiẕî, *vitr*, bâb 8; Nasāʾî, *Sunan, Ḳiyām al-layl*, bâb 40). Diğer bir takım rivâyetlerde vitr'in en az 3 rekât kılınması gerektiğine işâret edilir (İbn Ḥanbal, II, 71; *Naṣb al-rāya*, II, 119; vitr'in en az üç rekât kılınması bütün mezheplerce uygun görülmüştür (aş. bk.). Nitekim al-Zaylaʿî, İbn Abî Şayba'nın "*Muṣannaf*" adlı eserinde Ḥasan al-Başrî'den naklen vitr'in bir selâmla üç rekât olduğunda birleşildiğini söylemektedir (*Naṣb al-rāya*, II, 122; krş. al-Nābulusî, *Kaşf al-sitr*, s. 13). Umûmiyetle vitr namazını bile bile vaktinde kılmayan bir kimse, sabah namazı vaktinde ve onun arkasından kılamaz (Mālik, *Muvaṭṭaʾ*, *vitr, ḥadîṣ* 20; Tirmiẕî, *vitr*, bâb 12; Ṭayālisî, nr. 2192). Yatsı ile sabah namazı arasındaki geniş vakit Vitr'e tahsis edilmiş olup (Aḥmed b. Ḥanbal, V, 242; Tirmiẕî, *vitr*, bâb 1), bu vaktin herhangi bir anında bu namazı kılmak mümkün ise de, sabah namazı vaktine yakın anlarda kılınan vitr namazı daha makbuldür (Tirmiẕî, *vitr*, bâb 3; *Nayl al-avṭār*, III, 44; krş. Abū Ṭālib al-Makkî, *Ḳūt al-ḳulūb*, Kahire, 1961, I, 67 v.d.). Ancak kendisinden emin olamıyan ve uyanamıyacağından korkan kimsenin, onu gecenin ilk kısmında, yâni yatsıyı müteâkıp kılması daha iyidir (aş. bk.). Nitekim Abū Hurayra, Peygamber'in bir emrine uyarak onu her zaman yatmadan önce kılardı (Tirmiẕî, *vitr*, bâb 3; al-Şanʿānî, *al-Muṣannaf*, III, 18; krş. Buḫārî, *vitr*, bâb 2; Müslim, *Musāfirîn*, bâb 162, 163; Nasāʾî, *ṣiyām*, bâb 81). Peygamber ise, Vitr'i gecenin muhtelif zamanlarında kılmışlardır (Mesela Tirmiẕî, *vitr*, bâb 4; Abū Dāvūd, *vitr*, bâb 8; al-Şanʿānî, *al-Muṣannaf*, III, 17).

Ancak, bir gecede sâdece bir vitr kılınabilir, fazlası yasaktır (Aḥmed b. Ḥanbal, *vitr*, IV, 23; Tirmiẕî, *vitr*, bâb 13).

d). Eğer mükellef olan, yolcu ise, bu süre zarfında vitr namazını bindiği hayvan üzerinde bile kılabilir (Buḫārî, *vitr*, bâb 5; Müslim, *Musāfirîn, ḥadîṣ*, 36, 38, 39; Nasāʾî, *Ḳiyām al-layl*, bâb 38; Tirmiẕî, *vitr*, bâb 14). Farklı dahî olsa, vitr ile ilgili hadîsler, birçok yerde namazın rekât sayısını belirttiği gibi, bu rekâtlarda, bilhassa üç rekât olarak kılındığı zaman her rekâtında okunacak sûreleri, Ḳunūt [b. bk.] duasını bu duanın ne zaman ve hangi namazın hangi rekâtında icrâ edileceğini, rükûdan önce mi, sonra mı okunacağını ve bunu okumak üzere alınacak tekbîrin mâhiyetini ve hulâsa olarak vitr'in nasıl kılınması gerektiğini alışkanlık hâline getiren usûlü de zikretmiştir (Nasāʾî, *Ḳiyām al-layl*, bâb 47, 48, 50, 51, 54; İbn Ḥanbal, I, 199, 350; Tirmiẕî, *vitr*, bâb 7, 9, 10 ve İbn Mâca, *İḳāma*, bâb 125).

II-) Vitr namazının, Ebû Hanîfe tarafından vâcib, Câferîler dâhil diğer bütün mezheplerce, hattâ Abū Yūsuf ve Abū Muḥammed'e göre de, müekket sünnet kabûl edilmesi dışında, muhtelif mezheplerin tesbit ettiği başlıca kaideleri, hemen hemen birbirinin aynıdır (al-Şaʿrānî, *Kitāb al-mīzan al-kubrā*, Kahire, 1219, s, 198 v.d.). Ebû Hanîfe'nin, bu namazı önce farz, sonra sünnet ve bilâhare vâcip kabûl etmesi (al-Marġînānî, *Hidāya*, I, 37; Ḥasan al-Şurunbulālî, *Marāḳî'l-falāḥ fî şarḥ Nūr al-Îżāḥ*, İstanbul, 1327 s. 107; krş. *Nayl al-avṭār*, III, 33; al-Nābulusî, *Kaşf al-sitr*, s. 5-8, 13 v.d.), muahhar hanefî fakîhleri tarafından şöyle te'vil edilmiştir: Vitr namazı meşrû bir mazeret olmaksızın terk edilemiyeceği için, amel bakımından farz, meşrûiyetini inkâr eden için, inanç bakımından vâcip ve sünnetle sâbit olduğu için de sünnettir (al-Şurunbulālî, *ayn. esr.*, s. 108; al-Nābulusî, *ayn. esr.*, göst. yer.). Ancak Hanefîler, bu namazın meşrûiyetini ortaya koyan hadîslerin bir kısmında açık bir emir bulunduğunu (*Naṣb al-rāya*, II, 108, 112 v.d.; krş. *Marāḳî'l-falāḥ...*, s. 108) ve en azından farz ile sünnet arasında bir namaz (vâcip) olduğunu kabûl etmişlerdir (al-Şurunbulālî, *ayn. esr.*, göst. yer.; *al-Hidāya*, I, 47:, al-Nābulusî, *ayn. esr.*, s. 15). İmam Abū Yūsuf ve Abū Muḥammed ile diğer bütün mezhep sâhipleri, bu namazı vâcip değil, müekket sünnet olarak benimsemişlerdir (al-Nābulusî, *ayn. esr.*, göst. yer. ve krş. s. 7, 18 v.d.). Bu namazın cemâatle kılınması bütün mezheplerce yalnız Ramazan ayında meşrûdur (*Kitāb al-fiḳh ʿalā'l-maẕāhib al-arbaʿa*, Kahire, 1950, I, 247 v.dd., 251).

III-) Vitr'e âit teferruatın mezheplerce tesbitine gelince,

a). Mâlikî mezhebinin vitr hakkındaki başlıca kaideleri şöyledir: Vitr namazı, üç rekâtlık müekket bir sünnet olup, yatsı namazından sonra kılınmalıdır. Zarûret olmadıkça onu tek bir rekât olarak kılmak mekrûhtur. Diğer mezheplerden farklı olarak Mâlikîler, tan yerinin ağarması ile sabah namazının tamamlandığı âna kadarki vakti, vitr'in kılınması için zarûrî vakit sayarlar ve sabah namazını kılarken, vitr'i kılmadığını hatırlayan bir kimse sabah namazını kesip, vitr'i duruma göre, bir veya üç rekât kıldıktan sonra sabah namazına devam etmenin uygun olduğunu söylerler. Ancak Vitr'i bu vakte te'hir etmek mekrûhtur. Sabah namazında Ḳunūt duasının okunmasını makbûl sayan Mâlikîler, Vitr'de bu duanın okunmasını uygun bulmazlar. Hoş karşılanmazsa bile, özrü olmayan bir kimsenin otururak vitr'i kılması câiz olduğu gibi, gerektiğinde hayvan üzerinde rukû ve sucûd ile kılması da câizdir. Meşrû mazeretle vaktinde kılınmıyan Vitr'in kaza edileceğine dâir İmâm Mâlik'in *Muvaṭṭaʾ*'ında hadîs bulunmasına (*Muvaṭṭaʾ*, *vitr, ḥadîṣ* 20) ve Hanefîlerin kılınmayan Vitr'in kaza edilmesi gerektiğine icmâ vakî olduğunu rivâyet ederler (Nābulusî, s. 13). Ancak muahhar Mâlikîler onun kaza edilmiyeceğini söylerler (*Kitāb al-fiḳh ʿali'l-maẕāhib al-arbaʿa*, I, 250 v.d.).

b). Şâfi'î mezhebinin tesbit ettiği kaideler ise, şöyle hulâsa edilebilir: Rekât sayısı 1 ile 11 arasında değişebilirse de, vakit daralmadıkça, en az 3 rekât kılmak tercih edilir. Niyet [b. bk.] vitr namazında da şarttır. Bu namazı gecenin ilk üçte birinde kılmayan kimse için en iyi vakit, teheccüd [b. bk.]

namazını müteâkıp kılmasıdır. Yalnız Ramazan'ın ikinci yarısında [bk. mad. TERÂVİH] vitr, kunûtla uzatılır. Vitr'i üç rekât olarak kılmak isteyen kişinin, tıpkı Mâlikîler gibi, birinci rekâtta *Fatiha*'dan sonra *ihlâs* [b. bk.]'ı ikinci ve üçüncü rekâtlarda ise, muavvizetâni [b. bk.] okuması sünnet telâkkî edilir (Şâfi'î, *Kitâb al-Umm*, Beyrut, 1973, I, 140-143; krş. *Kitâb al-fiḳh*, I, 249 v.d.).

c). Hanbelîlerin bu mevzuda tesbit ettiği kaideler, umûmiyetle Hanefîlerin belirttiklerine benzer (*Kitâb al-fiḳh*, I, 247 v.d.; krş., s. 246). Câferî mezhebinde de vitr, gece kılınan sünnet namazlarından sayılır. Gece kılınan sünnet namazı, 11 rekât olup, sekiz rekâtını gece nâfilesi, 2 rekâtını *namaz-ı şab* (tek rekâttan hemen önce kılınan çift rekâtlı namaz) ve bir rekâtı da vitr namazı niyeti ile kılınır; bu son üçü, Vitr'in esâsını teşkîl eder (Âyat Allâh al-Uẓmâ Burûcardî, *Tavżîḥ al-masâ'il, Sâzman-ı Câvîdân va Mu'assasa-i intişârât-i Farâhânî*, ts., s. 176; krş. Daḫḫudâ, *Luġat-nâma*, mad. VİTR).

Bibliyografya: Metin içinde geçenlerin dışında, al-Ġazzâlî, *Kitâb al-vaciz* (Kahire, 1317), I, 54; ayn. mll., *İḥyâ'* .... (Kahire, 1302), I, 177 v.d.; *Fatâvâ 'Âlamgîrî* (Kalküte, 1829), I, 155 v.dd.; Abû Isḥâḳ al-Şîrâzî, *Tanbîh* (nşr. Juynboll), s. 27; İbn Ḥacar al-Haytamî, *Tuḥfat al-muḥtâc bi-şarḥ al-Minhâc* (Kahire, 1282), I, 203 v.dd.; Abu'l-Ḳâsim al-Muḥaḳḳiḳ, *Kitâb Şarâ'i' al-islâm* (Kalküte, 1255=1839), s. 25; A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammed Tradition*, bk. mad. *Vitr*; Lane, *Manners and Customs*, bk. *fihrist*, mad. *Taraweeh prayers*; C. Snouck Hurgronje, *Mr. L. W. C. v.d. Berg's beoefening v.h. moh. recht*, s. 402 v.d. (*Verspreide Geschriften*, II, 101 v.d.); Th. W. Juynboll, *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet* (Leyden, 1925), s. 75.

(A. J. VENSINCK.)

[Bu madde M. N. Şahinoğlu tarafından genişletilmiştir.]

VİZÂRA. [Bk. VEZİR.]

VUCUD. [Bk. VÜCÛD.]

VUḲÛF veya **VAḲFA.** [Bk. VUKÛF veya VAKFE.]

VUKÛF veya **VAKFE**, VUḲÛF veya VAḲFA. Hacıların 9 zilhicce, arafe günü, öğleden sonra zevâl vaktinden başlıyarak, 10 zilhicce bayram günü tanyerinin ağardığı âna kadar, bu maksatla belirli sınırlar içinde bir yerde, bir süre durarak dua etmelerini ifâde eder. Bu hareket, haccın en önemli rüknüdür. Peygamber'in, "*Hac arafe*'dir" (bk. al-Tirmiẕî, *Sunan*, Kahire, 1385=1965, V, 214; İbn Mâca, *Sunan*, Kahire, 1373=1953, II, 1003 v.d.) sözüyle Arafat'taki bu vakfe kasdedilmiştir.

Arafat vakfesinin sahih olması için, ihrâma bürünmek gerekmektedir. 9 zilhicce arafe günü Arafat'a çıkmış olanlar, zevâl vaktinden itibâren güneşin batmasından sonraki bir zamana kadar, orada bulunmalıdırlar. O gün güneş batmadan Arafat bölgesinden ayrılmamak lâzımdır. Herhangi bir sebeple bu bölgeden o sırada ayrılmış olanlar, güneş batmadan önce geri dönmelidirler. Herhangi bir mâzaretle ayrılmış olup da, geri dönemiyenler, ceza kurbanı keserler. Arafat'a gecikme sebebiyle ilk olarak arafe günü güneş battıktan sonra çıkmış olanlar ise, bu gecikmelerinden dolayı birşey yapmak mecburiyetinde değillerdir. Arafat vakfesinin, bayram sabahı tanyeri ağarıncaya kadar uzatılması, herhalde, türlü sebeplerle yetişememiş olanlara son bir imkân sağlamaya dayanmalıdır. Ancak bu imkânı da kullanamıyanlar, yânî 10 zilhicce bayram sabahı tanyeri ağarmadan önce kısa bir müddet de olsa, Arafat'ta vakfe yapamıyanlar, o yıl hacca yetişmemiş sayılırlar.

Arafat vakfesi, bu bölgede bulunan Urena vâdisi dışında her yerde yapılabilir. Ancak o bölgede yer alan Namira Mescidi'nin cenup kısmı da vakfe mahallinin dışında bulunmaktadır. Bunun için gusletmiş ve abdest almış olmak, oruçlu bulunmamak (al-Buḫârî, *Ṣaḥîḥ*, II, 161), mümkünse Cabal al-Raḥma'nın tepesinde bulunmak, o gün devamınca telbiye, tekbîr, tesbih, salavat ve istiğfarda bulunarak, *Kur'ân* okumak, namaz kılmak, hayatta olan ve vefat eden yakınlara ve mü'minlere duâ etmek sünnettir.

Hadîs kitaplarından Peygamber'in ve Sahâbe'nin bu esaslı rüknü şu şekilde yerine getirdikleri anlaşılmaktadır: 9 zilhicce arafe günü hacı namzetleri güneş doğduktan sonra Mina'dan Arafat'a doğru yola çıkarlar. İbn Ḫuzayma al-Naysâbûrî (ölm. 311=923), *Ṣaḥîḥ*'inde (nşr. M. Muṣṭafâ al-A'ẓamî, 1400=1980, IV, 248 v.d.) Peygamber'in Mina'dan, güneş doğduktan sonra hareket edişinde, İbrâhim Peygamber'e uyduğunu gösteren rivâyetler kaydeder. Enes'ten rivâyet edilen bir hadiste, Peygamber'in Mina'dan Arafat'a doğru yol alırken, yanında tekbîr getirenlere ve tehlilde bulunanlara ses çıkarmadığı anlaşılıyor (İbn Mâca, *Sunan*, II, 1000; nşr. M. F. 'Abd al-Bâḳî, I-II). Yaya olarak (şimdi ise, vâsıtalarla) ilerleyip geldikleri Arafat'ta Peygamber'in Namira vâdisine indiği ve çadırını orada kurduğu kaydediliyor (İbn Mâca, II, 1001). Namira Mescidi'nde öğle ve ikindi namazlarını, ihrâma bürünmüş oldukları halde cemâatle seferî olarak ikişer rek'at kılar ve bu esnâda bayram namazı kıldıracak olan imam tarafından iki hutbeyi dinlerler. Arafat ovasında okunan hutbenin kısa kesilmesi sünnettir (al-Buḫârî, cüz, II, 162; İbn Ḫuzayma, *Ṣaḥîḥ*, IV, 252). Öğle ve ikindi namazlarının bu şekilde öğle vaktinden bir ezan ve iki kamet ile ardarda kılınması Ebû Hanîfe'ye göre, sâdece Arafat'a mahsustur. Dolayısıyla Arafat ovasında ve dağın eteklerinde çadırlarda bulunanlar, cemâatle veya münferiden her namazı

ayrı ayrı kendi vakitlerinde kılarlar. Fakat Şâfiî, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Abû Yûsuf ve İmam Muḥammed, mezkûr Namira Mescidi dışında da cemâatle veya münferiden öğle ve ikindi namazlarının ard arda kılınabileceği görüşündedirler.

Namazdan sonra vakfeye geçilir. Esâsında bu bölgenin Urena vâdisi ile Namira Mescidi'nin cenub kısmı hâriç, Peygamber'in bir hadîsinde belirtildiği (al-Dârimî, *Sunan*, II, 56; bk. İbn Mâca, *Sunan*, II, 1002; İbn Ḫuzayma, *Ṣaḥîḥ*, IV, 254), üzere Arafat'ın her tarafında vakfe yapılabilirse de, bunu Cabal al-Raḥmân denilen tepenin kara taşları yanında yapmak sünnet olduğundan, oraları tercih edilir. Her yılki hacı kitlesinin kalabalıklığı sebebiyle, bura yerine mümkün mertebe yakın yerler seçilmektedir. İbn Ḫuzayma (*Ṣaḥîḥ*, IV, 254 v.d.), bu vakfenin, İbrahim Peygamber'den kaldığına dâir rivâyetler nakletmektedir.

Vakfe, zikredilen zaman içinde ve anılan yerlerde kıbleye dönerek bir müddet durup, dua etmek (İbn Mâca, Peygamber'in arafe akşamı yaptığı bir duayı kaydeder, II, 1002)'ten ibâret olduğundan, bu esnada oturmak yerine, ayakta durmak daha uygundur. Hattâ bu ânı, mümkünse binek üzerinde geçirmek (bk. al-Buḫârî, cüz, II, 162) daha da makbûl sayılır. Bu esnada vakfeye niyet etmiş olmak da şart değildir. Hattâ fakîhler o anda şuurun yerinde olmayışını bile bir eksiklik kabûl etmezler. Bu bakımdan belirlenmiş müddetin bir kısmında baygın veya uyku hâlinde, vakfe yapılabilen yerler içinde bulunan kimse de, haccın bu esaslı rüknünü edâ etmiş sayılır.

Bibliyografya: Metin içinde gösterilmiştir.

(AHMED SUBHİ FURAT.)

VUḌŪ'. [Bk. ABDEST.]

VÜCÛD. VUCÛD, olmak, varolmak. Olan, varolan, Mevcûd:

Aristo metafiziğinin en umûmî adları (τὸ εἶναι, τὸ ὄν) olan vücûd, Arapça "*vcd*" kökünden türemiş olup, bulmak, elde etmek, zengin olmak, varlık sâhibi olmak, yok iken varolmak, mânalarına gelir (İbn Manẓûr, *LA*, III, 445; al-Zabîdî, *TA*, II, 523; *Ḳâmûs Tercümesi*, II, 44).

Vücûd kelimesinin mânasından, önce Elea'lı filozof Parmenides bahsetmiştir. "*Tabiata Dâir*" başlığını taşıyan küçük bir manzûmesinde, iki tür varlık kabûl edildiğini belirten filozof, "hakîkatin ifâdesi olan inandırıcı yolun, varolanın varolduğu, varolmayanın varolmadığıdır" demekte ve varolmayanın var ve zarûrî sayılmasının yanlış olduğunu bildirmektedir (W. Kranz, *Antik Felsefe*, trc., S. Y. Baydur, ikinci baskı, İstanbul, 1976, s. 61).

Parmenides'in bu dualist anlayışına üçüncü bir unsur ekleyen Eflâtûn'a göre, mutlak ve mücerred olarak, ne varlık, ne de yokluk mefhumları vaz'edilebilir; sâdece izâfî varlık ve yokluk mümkündür (Platon, *Sophiste*, 249 v.d.).

Aristo'ya göre, aralarında Eflâtûn'un da bulunduğu bâzı kimseler, oluşun, mutlak varolmayandan başladığını belirtirlerse de, mutlak yokluk (*'adam*) ile maddî yokluğu birbirinden ayırmak gerekir. Zîrâ gerçek yokolma, mutlak yokluktur; maddî yok oluş ise, ârızîdir (Aristoteles, *Physique*, s. 49). Üstâdının fikirlerini birçok yönden tenkîd eden filozof "cevher nedir?" sorusunun, "varlık nedir?" sorusu ile aynı olduğunu belirtir. Herhangi bir nesne için "var" dediğimizde, o nesnenin mâhiyetini belirtmekteyiz; bu da cevherin kendisidir (*Metaphysique*, s. 347 v.d.). Aristo metafiziğinin temel mes'elesi en yüce ve tek ilim olarak metafiziğin mümkün olup olmaması ve gerek hislerle kavranan, gerekse hisler üstü olan cevherlerin bilinip bilinememesidir. Metafiziğin mümkün bir ilim olduğunu belirten filozofa göre, kelimenin en geniş mânasıyla var, sâdece cevherdir. Varlık şekilleri yalnız başlarına değil, ancak cevherle bilikte bulunurlar (*Metaphysique*, s. 642; W. D. Ross, *Aristoteles*, Paris, 1930, s. 217)

Aristo metafiziği islâm dünyasına intikal etmezden önce, kelâm bilginleri umûmî bir mefhûm olarak vücûd yerine *şay'* ve *cism* tâbirlerini kullanıyorlardı. Ancak ortaya bir mes'ele çıktı; Tanrı'ya *şay'* veya *cism* denilebilir miydi? Bu suale cevap olarak Tanrı'ya cism denilemeyeceği, cismin üç buuddan ibâret bulunduğu, Tanrı'nın ise, buuddan münezzeh olduğu belirtildi (Aş'ârî, *Maḳâlât*, İstanbul, 1928, s. 56; Şahristânî, *al-Milal v'al-niḥal*, Beyrut, 1975, I, 111).

Diğer taraftan kelâmcılar için Tanrı'nın sıfatları arasında *şay'* lafzının bulunup bulunmadığı ve Tanrı'nın zâtına *şay'* denilip denilmeyeceğinin tesbîti mühimdi. Zeydîler ile Mûtezile'den Cahm b. Safvân'a göre, Tanrı'ya *şey'* denilemezdi. Diğer kelâm âlimleri ise, Tanrı'nın öteki *şay'*ler gibi olmamakla birlikte, ona *şay'* denilebileceğini belirtmekte idiler (Aş'arî, *ayn. esr.*, s. 164). İmam Mâturîdî ise, Tanrı'ya *cism* denilemez, ama *şay'* denilebilir (Mâturîdî, *Kitâb al-Tavḥîd*, nşr. Fatḥallâh Ḫulayf, Beyrut, 1970, s. 38 v.d.) görüşündeydi.

Aristo mantığı ile birlikte *vucûd* ve *cavhar* tâbiri islâm felsefesine girince, kelâmcılar için mes'ele *cavhar* lafzının içine Tanrı'nın girip girmeyeceği oldu. Fakat Tanrı'nın *şay'* lafzı gibi, *cavhar* lafzı ile ifâdesi de müslümanların çoğunluğu tarafından benimsenmedi. *Mavcûd* (varolan) tâbiri ise, islâm dünyasında daha az yerleşebildi. Zîrâ müşahhas bir gerçeklik ifâde ettiği için, Tanrı'ya *mavcûd* demekte, ihyitatlı davranmak gerekiyordu. İslâmın çok açık olan *tavḥîd* inancı da, bu hususta mühim bir engeldi. Fakat *mavcûd* lafzının yalnızca Tanrı'nın ma'lûm ve kendi nefsi ile kâim (*Kâ'im bi-nafsihi*) olduğu mânasına geldiği belirtilmek sûretiyle bu ihtiyat ortadan kaldırılmaya çalışıldı. Mûtezile ve birçok kelam âlimi mes'eleye, *vücûd* ile *mev-*

câd'un aynı ve mavcûdun vücûda eklenmiş (*zâ'id*) bir sıfat olup olmadığı açısından bakmakta idiler. Bu mes'ele kelâm tarihi boyunca tartışılmıştır.

Klasik Arap dili çalışmalarıyla ve bilhassa Yunanca'dan Arapça'ya yapılan tercümeler sonucu, mevcûd kelimesinin mânası farklı yönlerde gelişti. Böylece varolan mânasında *mavcûd*, sâdece objektif bir hakîkati değil, bunun yanısıra o hakîkatı gösteren gerçekliği de ifâde ediyordu. Çünkü Aristoteles metafiziği saf bir ontoloji (varlık ilmi) değil, aynı zamanda bir epistemoloji (bilgi problemi) idi [bk. *EI*, mad. WUDJŪD].

Aristo metafiziğinin islâm dünyasında nasıl anlaşıldığını kavrayabilmek için, bu metafiziğin mâhiyeti ile birlikte geçirdiği merhaleleri yakından takib etmek gerekir. Aristo, metafiziği; varolması bakımından varlığın ilmi veya varolanın değişik ifâdelerinin ilmi olarak belirtmeye çalışmıştır. Husûsî ilimlerden herbiri, kendi hesâbına gerçeğin bir tarafını kavrarken, metafizik, hislerle kavranabilen ve kavranamayan *mavcûd*'un durumunu bütün olarak değerlendiren yegâne ilimdi. Bu sebeple bir yandan *mavcûd* kelimesi değişik mânalarda kullanılırken, diğer yandan metafizik herşeyi bir prensibe göre değerlendiren, en üstün ve umûmî bir ilim sayılıyordu. Sistemin ana mefhûmu ise, varlık olarak *mavcûd* (varolan) idi. Böylece metafizik, yalnız varolan objelerle değil, aynı zamanda varolmayan (*ma'dûm*) nesnelerle de ilgili idi. Aristo, *Metafizik*'in V. kitabında *aṣl*, *sabab* ve *unṣûr* gibi kelimelerin başta yer aldığı bir seri târifler verir. Artık olgunlaşmış olan bu düşünür, metafiziğin husûsî mevzuunun *mavcûd* olmayıp, *a'râż*'larla birlikte *cavhar* (*maḳûlât-kategoriler*) olması gerektiğini kabûl eder. Kategoriler nazariyesi, *mavcûd* yerine *cavhar*'i kabûl ettiğinden, daha sonraki gelenek, filozofu *cavhar* teorisi ile tanımıştır.

Yeni-Eflâtûncu felsefeye göre, Aristo metafiziğinin zirvesini ilâhiyât teşkil eder. Çünkü filozof, hislerle kavranabilen *mavcûd*'un tecrübî tasavvurundan en yüksek varlık fikrine ulaşmıştır. Fizikteki hareket etmeyen muharrik netîcesi, metafizikte ezelî Tanrı, ilk cavhar ve en yüksek iyi (*ḫayr al-a'lā*) şekline yükseldi. Böylece varlık ve düşünce bir (*Vâḥid*) ile Tanrı birleşmiş oluyordu. Ancak Yeni-Eflâtûncu nazariyeye göre, *avval* ve *vâḥid*, doğrusunu söylemek gerekirse, *vucûd*'un çokluğu ve bilginin üstünde idi (*Enneades*, III, 8, 10; V, 2, 1). *Avval*, kendini düşündüğü vakit, hem düşünülmüş olur, hem de varolur. Bir başka deyişle *avval*'in kendini düşünmesi, bir bilgi olduğu gibi, *mavcûd* (varolan) da onun düşüncesinin mahsûlüdür. İslâm düşünürlerinin Aristo'da buldukları *ṣudûr* (*émanation*) nazariyesi, işte bu Yeni-Eflâtûncu yorumdan kaynaklanmaktadır.

İslâm dünyasında bu Yeni-Eflâtûncu nazariyeleri *İḫvân al-Ṣafā* tekrarlar. Onların anladıkları Aristo, Yeni-Eflâtûncu, Yeni-Pythagorasçı ve gnostik bir Aristodur. *İḫvân al-Ṣafā* için ana mevzu *ṣudûr* nazariyesidir. Onların mücerred sistemi içerisinde en üst mevkii *vucûd* alır. Mutlak *mavcûd* (*al-Vucûd al-muṭlaḳ*), bütün mevcudların icâd edicisidir. Varlıkların yapısıyla sayıların yapısı arasında benzerlikler vardır. Sayıların ana kaynağı bir, varlıkların ana kaynağı da Tanrı'dır. Tanrı, varlıkların illetini varetmiştir (*İḫvân al-Ṣafā, Rasā'il*, Beyrut, ts., II, 181 v.d.; III, 201 v.d.).

Aristo metafiziğini sistemli olarak ele alıp, değerlendiren ilk islâm düşünürü Fârâbî [b. bk.]'dir. Fakat Fârâbî de, daha önceki ve sonraki birçok islâm düşünürü gibi, Aristo'yu, gerçekten, ona âit olan eserlerinin yanısıra, kendisine atfedilen uydurma (*manḥûl*) eserlerinden de tanıyordu. Zirâ Eflâtûn'un *Enneade*'larının, IV.-VI. bölümlerinin Arapça tercümesinden ibâret olan *Theologie* (*Esolociye* veya *Seolociye-Kitab al-Rubûbîya*) ve Proclus'un bir eserinin hulâsa ve şerhinden ibâret olan *Liber de Causis* (veya *Liber Bonitates Purae*) islâm dünyasında Aristo'nun eseri olarak kabûl edilmişti. Dolayısıyla bu Yeni-Eflâtûncu fikirler Aristo'ya mâl ediliyordu (bk. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; *La Place d'al-Fārābî dans l'école Musulmane*, Paris, 1934). Ancak *Theologie*'deki fikirler birbirini tutmuyordu. Fârâbî, bu çelişik fikirler arasında birlik sağlamaya çalıştı. Eflâtûn'un yazılarının birçoğunda, duyulabilir âlemdeki bütün varlıkların mücerred sûretlerinin Tanrı'da mevcud olduğu belirtilir. Diğer sûretler bozulduğu halde bu sûretler (*muṭul*) ne bozulur, ne de mahvolur. *Theologie*'nin Aristoya mâl ettiği bu fikir, *Metaphysique*'de açıkça reddedilir. Fârâbî'ye göre bu konuda üç ihtimâl vardır: Ya her iki ifâde birbiriyle çelişiktir, yahut birisi Aristo'nun kendi fikridir, diğeri ona âit değildir veya zâhirî mânaları arasında ayrılık görülüyorsa da, gerçekte ayrılık yoktur. Ama Aristo'nun metafizik gibi üzerinde çok durduğu bir konuda çelişkiye düşmesi uzak bir ihtimâldir. Bir kısmının düşünüre âit olup, bir kısmının âit olmaması ise, kabûl edilemez; zîrâ bu sözlerin nakledildiği eserler, çok meşhûrdur. Öyleyse bunların zâhirî mânaları arasında bir farklılık görülüyor ise de, gerçekte maksadları aynıdır (*al-Cam' Bayna Ra'yay al-Ḥakîmayn*, s. 31 v.d.). De Boer'e göre, Fârâbî, Aristo ile Eflâtûn arasında birlik sağlamaya değil, bu iki filozofun felsefî sistemleriyle islâm akâidi arasında âhenk kurmaya çalışıyordu [bk. *EI*, mad WUDJŪD].

Fârâbî için asıl mes'ele, varlığın varlığı veya imkânı değil, nasıl mümkün olduğudur. Böylece o, varolan varlığı (yâni mevcûdu) araştırmaya çalışır. Bütün varlıkların varlığının sebebi Allah'tır. Ezelî ve ebedî olan yegâne varlık yalnız Allah'ın varlığıdır. O, varlığını devam ettirebilmek için başka varlıklara muhtaç değildir. Tanrı'nın ne zâtı ile, ne zâtı için, ne de zâtından olan sebebi vardır. Bu bakımdan o, ne maddedir, ne de madde ile kaimdir. Vücûdu, her türlü mevzu' ve maddeden uzaktır. Maddesi olmadığından sûreti de yoktur. Çünkü sûret ancak madde ile birlikte bulunabilir. O'nun varlığının mertebesinde olup da, o'na benzeyen hiçbir mevcûd yoktur (*al-Madînat al-fāżila*, s. 2 v.d.).

Fârâbî'ye göre, iki çeşit varlık vardır: Biri, zâtı düşünüldüğü vakit vücûdu gerekmeyen varlıktır. Buna *mumkin al-vucûd* (varlığı mümkün olan) denir. İkincisi, zâtı düşünüldüğü zaman vücûdu icâbedendir ki, buna da *vâcib al-vucûd* (vücûdu vâcib, gerekli olan) denir. *Mumkin al-vucûd*, varolmak için bir illete muhtaçtır. Onu varolmayan (ġayr mevcûd) olarak düşünmek muhâli gerektirmez. *Vâcib al-vucûd*'u yok farzetmek ise, muhâldir. Çünkü onun varlığının illeti yoktur. Bütün eşyânın vücûdunun sebebi, o'dur (*al-Madînat al-Fāżila*, s. 3-6; *'Uyûn al-masā'il*, s. 66).

Yeni Eflâtûncu geleneğe uyarak (daha doğrusu *Theologie*'nin etkisiyle) Fârâbî de, Aristo'ya sudûr (*emanation*) fikri atfetmektedir. Tanrı, zâtını bildiği için ondan varlıklar sudûr etmiştir. Varlıkların Tanrı'dan sudûru, onun kendisini hayır nizâmının mebdei olarak bilmesindendir (*'Uyûn al-masā'il*, s. 66).

Fârâbî'ye göre, varlık dörde ayrılır: 1. Mutlak vücûd (*al-vucûd al-muṭlaḳ* veya *Vâḥid*). Bunun karşısında mutlak yokluk (*al-'adam al-muṭlaḳ*) veya çokluk (*kaṣrat*) yer alır. 2. Mevcûdun çeşitleri (*kategoriler teorisi*). 3. Varlığın sıfatları (kuvvet, akıl v.s.) 4. Farklı husûsî ilimlerin esasları. Varlığın taksîminden metafiziğin bölümlerine geçen düşünür, bunu da üç kısma ayırır: 1. Varolanların ilmi. 2. Sosyal ve nazarî ilimler. 3. Cisme âit olmayan ve bir cisme yerleşmemiş olan varlıkların ilmi, yâni Allah ve ondan sudûr eden şeylerin bilgisi. Her mahlûk için vücûd ve mevcûd şeklindeki taksîm doğru olmakla berâber, Tanrı yalnızca *Vâcib al-vucûd*'dur. Varoluş, *Fuṣûṣ al-ḥikam*'da, *vucûd* ile ifâde edilirken, *'Uyûn*'da *huvîya* ile anlatılır (bk. İbrahim Madkour, *l'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe*; ayn. mll., *la Place d'al-Fārābî dans l'école Philosophique Musulmane*, Paris, 1934).

İbn Sînâ, vücûd konusunda hemen hemen Fârâbî ile aynı görüştedir. Aynı şekilde dualist bir anlayışa sâhip olan bu filozofa göre de, vücûdu mümkün olanın (*mumkin al-vucûd*), mevcûd olmadığı düşünülünce, bundan muhâl olma durumu ortaya çıkmaz. Ancak "*Vâcib al-vucûd*, öyle bir mevcûddur ki, ne zaman mevcûd olmadığı düşünülürse, bundan kendisine muhâl ârız olur. Çünkü vücûdu zarûridir" (*al-Nacât*, 225, *al-İşārât*, I, 194). Konuyu, *al-Şifā*'da yeniden ele alan İbn Sînâ'ya göre, "vücûda dâhil olan şeyler akılda iki kısma bölünebilir. Birisi, kendi zâtı ile değerlendirildiği zaman vücûdu vâcib olmayandır. Diğeri de, kendi zâtı ile değerlendirildiği zaman vücûdu vâcib olandır. Vücûdu vâcib olanın illeti yoktur, mümkün olanın ise, illeti vardır" (*al-Şifā'*, s. 194 v.d.; Muhammed al-Bahîy, *al-Cānib al-İlāhî min al-Tafkîr al-İslāmî*, Kahire, 1967 s. 459 v.d.).

İbn Sînâ'ya göre, mutlak „bir" olan Tanrı'dan zâtı bakımından bir, i'tibârî olarak çok olan bir akıl sâdır olmuştur. Bu sebeple ilk mevcûd akıldır. Daha sonra Yeni-Eflâtûncu sudûr ve akıllar nazariyesini tekrarlamaktadır (*al-Nacât*, s. 266 v.d.; Goichon, *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938).

İbn Sînâ, Aristo metafiziğini *al-Şifā'*'da geniş olarak ele alıp, değerlendirir. Umûmî olarak metafiziği dörde böler: 1. Tam varolanın varlığı. 2. İlk sebepler. 3. Varlığın sıfatları. 4. Değişik husûsî ilimlerin esasları. Sonra mevcûdu, mutlak şekilde maddî olmayan varlıktan başlayarak, hareket ve sükûnet sâhibi varlığa yükselen bir seri içerisinde dörde taksîm eder. Gerek Fârâbî'nin ve gerekse İbn Sînâ'nın bu taksîmleri, bir yandan Yeni-Eflâtûncu anlayışı ifâde ederken, diğer yandan Aristo'nun muhtelif tarîflerini düzenleme gâyesini anlatır. *al-Şifā'*'nın II.-IV. bölümleri, cavhar, V. bölümü, bilgi, VI. bölümü varlığın esasları yâni dört sebep, VII. bölümü, Eflâtûncu felsefe, VIII. bölümü, Yeni-Eflâtûncu yorum ile Aristo ilâhiyâtı, IX. bölüm Yeni-Eflâtûncu sudûr nazariyelerinin ve X. bölümü ise, metafiziğe ilâve olarak pratik felsefenin incelenmesinden ibârettir.

Kelâmcı bir bilgin olan al-Cuvaynî, kelâm geleneğine uyarak mes'eleye *şay'* ve *cism* noktasından bakar. Ona göre, *şay'*'in hakikati mevcûd olmaktır. Dolayısıyla her *şay'* mevcûd *şay'*'dir (*al-Şāmil*, nşr. Helmut Klofer, Kahire, 1960 s. 34). O zaman mes'ele, Tanrı'ya *şay'* denilip denilmeyeceği noktasına döner. al-Cuvaynî bu konuda klasik tartışmaları tekrarlar.

Şehristânî, *vucûd* konusundan önce *'adam* (yok)'in bir *şay'* olup olmadığını araştırır. Ona göre, *şay'* târif edilemeyecek kadar apaçık olduğundan, onu târif için kullanılan her kelime ondan daha kapalı olacaktır. Vücûd da böyledir. Bu iki kelimeyi başka bir kelime ile ifâde etmek imkânsızdır (*Nihâyat al-İḳdām*, nşr. Alfred Guillaume, 1934, s. 151).

İşrâkî filozof Suhravardî al-Maktûl de, *vucûd* ve *şay'* lafızlarının târifinin yapılamayacağını, çünkü cins ve fasl diye bölümlenemediklerini belirtir (*Talvîḥât*, nşr. Henri Corbin, İstanbul, 1944, s. 4). Her ne kadar bâzı kimseler *şay'* ile *vucûd* tâbirlerinin müterâdif, bâzı kimseler de mütesâvî olduğunu söylemekte iseler de, her iki görüş de yanlıştır (*al-Maşārî' va'l-mutarahât*, s. 200 v.d.).

Aristocu felsefeye ve dolayısıyla onun izinden giden Fârâbî ve İbn Sînâ gibi islâm filozoflarına ağır tenkidler yöneltmiş olan Gazzâlî, *Maḳâṣid al-Fa-*

lāsifa 'de Aristocu metafiziği hulâsa eder. Eserin ilâhiyât kısmı iki mukaddime ile beş makâleye ayrılır. Birinci makâlede *vucūd* 'un kısımlarını, ikincisinde *vucūd* 'un sebeplerini, üçüncüsünde Allah 'ın sıfatlarını, dördüncüsünde Allah 'ın fiillerini, beşinci makâlede de varlığın Allah 'tan sudûrunu anlatır (*Maḳāṣid al-Falāsifa*, nşr. Sulaymān Dunyā, Kahire, 1960, s. 133 v.d.). İlimleri nazarî ve amelî olarak ikiye ayıran mütefekkir, sonra bunların her birini de üçe bölerek metafiziği nazarî ilimlerin başına yerleştirir. Nasıl fiziğin konusu âlemdeki cisimler ise, metafiziğinki de en geniş şekliyle mutlak varlıktır. Metafiziğin gayesi, yalnız varlık olması bakımından varlığın zâtı ile ilgili olan şeylerdir (*ayn. esr.*, s. 134-139). Cevher ve araz, küllî ve cüz 'î v.s. gibi.

Gazzâlî 'ye göre; akıl *vucūd* 'u tasavvur olarak idrâk edebileceği için onun hadd ve resme ihtiyâcı yoktur. Çünkü vücûdun hadd ve resmi yoktur. Hadd, cins ile faslı birleştiren târiftir; resm ise, gizlinin açık ile tanıtılmasıdır. Vücûddan daha umûmî bir lafız bulunmadığı gibi, ondan daha açık ve daha fazla bilinen bir lafız da yoktur (*ayn. esr.*, s. 140 v.d.). Vücûd ve zât tâbirleriyle ilgili olarak İbn Sînâ 'yı tenkîd eden Gazzâlî 'ye göre, İbn Sînâ, *vucūd* 'un müşterek bir isim olmadığını, bu sebeple cins teşkîl etmeyeceğini ve zâta sonradan katılmış (*zā'id*,) ancak zâttan ayrılmayan umûmî lâzım olduğunu söylemekle yanılmıştır. Bu konuda İbn Rüşd de Gazzâlî 'ye katılır (*Tahāfut al-Falāsifa*, nşr. Sulaymān Dunyā, Kahire, 1972, s. 163, 182, 186, 197; Türk. trc., Bekir Karlığa, İstanbul, 1981, s. 84, 101, 106, 118). Gazzâlî 'ye göre Tanrı için *vucūd* 'u zarûrî olan denilmesi, Tanrı 'nın illetinin bulunmadığının dışında bir mâna ifâde etmez. Çünkü vücûd zâta eklenmiş değildir.

Gazzâlî, Tasavvufî eserlerinde ise, vahdet-i vücûd görüşü ile birleşir.

Gazzâlî 'nin, filozofları tenkîdini hoş karşılamayan İbn Rüşd, zât ile vücûd arasındaki metafizik ayırımı reddederek, bu konuda İbn Sînâ 'yı tenkîd eder ve Gazzâlî ile birleşir. Ona göre, vücûd zâta eklenmiş umûmî lâzım değil, nesnelerin zâtını gösteren bir nevi cinstir. Vücûd bakımından nesneler arasında hiyerarşik bir düzen vardır (*Tahāfat al-Tahāfut*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut, 1930, s. 295, 302, 370). İbn Sînâ, *mavcūd* kelimesini lügat mânasına aldığından yanılmıştır. Yunanca 'dan Arapça 'ya tercüme yapan mütercimler, Arapça 'da, Aristo metafiziğinin temel kavramları olan, cevher, araz, kuvve ve fiil kelimelerini birlikte ihtivâ eden bir kelime bulamadıklarından *mavcūd* tâbirini kullanmak zorunda kalmışlardı. Bu sebeple kelimenin lügat mânasını ifâde eden hüviyet karşılığı *mavcūd* tâbir ile, teknik mânasını ifâde eden *şay'* ve zât karşılığı olan *mavcūd* tâbiri birbirine karışmıştır. Halbuki *Mavcūd* 'u teknik mânasına almak gerekir (*ayn. esr.*, s. 371 v.d.).

Tanrı ve felekler nazariyesinde Yeni-Eflâtûncu fesefenin te'sîrinde bulunan İbn Rüşd, Aristo metafiziğine dâir görüşlerini "*Ma ba'd al-ṭabī'a*" isimli küçük ve eksik bir eserinde hulâsa eder. İlimleri önce nazarî, amelî ilimler ve bu ikisine destek olan ilimler diye üçe böler. İlimler hakkında umûmî bilgi verdikten sonra, asıl gâyesi, *mavcūd* 'a mevcûd olarak bakmak olan metafiziğin bölümlerine geçer. Metafizik üç kısma ayrılır: 1. Mavcûd olmaları bakımından hislerle kavranan şeyler ve bunların cinsleri. 2. Cevherin esasları. 3. Cüz'î ilimlerin kısımları (*Talḫīṣ mā ba'd al-ṭabī'a*, Kahire, ts., s. 3 v.d.). Bu taksîm, Fârâbî 'nin taksimi ile uyuşur, ancak ikinci ve üçüncü bölümler yer değiştirmiştir. Bu değişiklik tesâdüfî değildir; zîrâ İbn Rüşd 'e göre, metafiziğin iki ana konusu nazarî ve amelî ilimler, yâni hislerle kavranabilen ve kavranamayan objelerdir. Üçüncüsü bunlara yardımcı niteliğindedir.

Talḫīṣ 'in birinci makâlesinde İbn Rüşd Aristocu ve Yeni-Eflâtûncu geleneğe uygun olarak, *mavcūd*, *huvîyat*, *cavhar*, *a'rāż*, *zāt* ve *şay'* gibi metafizik tâbirleri açıklar. İkinci makâlede, mevcûdun çeşitleri (yâni kategoriler) 'ni anlatır. Üçüncü makâlede varlıkla birleşen (*lavāḥiḳ*) şeylerden bahseder. Dördüncü makâlede ise, ilâhiyât mevzuunu ele alır. Beşinci makâle ya ele geçmemiş veya kaybolmuş veyahud da müellif bu konuyu hiç yazmamıştır.

İbn Rüşd 'e göre, *mavcūd* tâbiri değişik mânalarda kullanılırsa da, asıl ifâde ettiği mâna kategorilerdir. Mevcûdun ifâde ettiği her mâna için aynı zamanda *şay'* lafzı da kullanılabilir. *Şay'* mevcûddan daha geniş mâna ifâde eder, zîrâ *şay'*, hem doğru, hem yanlış önermeler için kullanıldığı halde, mevcûd, sâdece doğru önermeler için kullanılır (*Talḫīṣ mā ba'd al-ṭabī'a*, s. 9).

İbn al-'Arabî 'de, Yeni-Eflâtûncu sudûr nazariyesi, tecellî ve feyz şeklini alır. Ona göre, kâinât Tanrı 'nın tecellîlerinden veya feyzinden ibârettir. Mutlak varlık, Allah 'tır; vücûd nur, *'adam* ise, karanlıktır (*al-Futūḥāt al-Makkîya*, Kahire, 1274, I, 242). Allah 'tan başkalarının vücûdu, vehmîdir. "A 'yân ma'dûmdur, vücud Allah 'a âittir, *'adam* ise, sana âittir. Allah dâimâ vardır, sen ise, yokolmaktan zâil olmazsın" (*ayn. esr.*, I, 131; II, 251, 348; Nihat Keklik, *al-Futūḥāt al-Makkîya*, İstanbul, 1980, II, 404 v.d.). Allah 'tan sonra dört sıfat veya unsurun tecellîsi gelir. Bu unsurlar, birbirine bağlı olarak *'ilm*, *ma'rifat*, *nūr*, *vucūd* ve *şuhūd* mertebelerinden teşekkül eder. Vahdet-i vücûd fikrinin temsilcisi olan İbn al-'Arabî, Vahdeti, mahsûs nesnelerin üstüne yerleştirdiği için, vahdet bütün varolanların en yüce sentezi oluyor. Şark islâm dünyasında Fârâbî ve İbn Sînâ, Garp islâm dünyasında, ise, İbn Bācca ve İbn Rüşd, fizikî çokluğu (*ḳaṣrat*), metafizik vahdet ile birleştirmeye çalışırlarken, İbn al-'Arabî, açıklanmış bir vahdet fikrini ortaya koyarak aklî tasavvufu kurmaya gayret ediyordu.

Filozoflar Tanrı 'nın varlığını çeşitli îzahlarla açıklamaya çalışırlarken, mutasavvıflar için Tanrı-'nın varlığı, güneşin şûaları gibi bizzat kendileri tarafından tecrübe edilebilir mâhiyette olup, ayrıca bir araştırmayı gerektirmiyordu.

Bibliyoğrafya: Metinde geçen kaynakların dışında Aristoteles metafiziği için bk. W. Jaeger, *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923); İslâm dünyasındaki Tanrı telakkîsi için bk. A. J. Wensinck, *Les preuves de l'existence de Dieu dans la théologie musulmane* (*Med. Kon. Ak. v. Wet., Afd. Letterkunde*, C. 81, seri A, nr. 2, 1936).

(BEKİR KARLIĞA.)

Y.

YATÎVA. [Bk. ŞÂTİBE.]

YÂ'. [Bk. YÂ.]

YÂ. YÂ', Arap alfabesinde sesizlerden *y*'yi temsil eder. Arap alfabesinin en eski tertibi olan ebced [b. bk.] dizisinde 10. harf idi. I. (VI.) asırda, şekilce birbirine benzer harflerin yan yana getirilmesiyle yapılan ilk ve bunun daha da ıslah edilmiş şekli olan dizide [bk. *İA* mad. VÂV] son harf olarak yer alır. *Lîn* (yumuşak) harflerden olup, dar seslileri göstermek için de kullanılmıştır (aş. bk.). Bir hecede kendisinden önceki ve sonraki harflerle bitişebilir; bitişmediği ve kelime sonunda bulunduğu zaman, şekilce başka harfle karışmaz ve noktasızdır; bitişik olarak başta ve ortada iken "*b*" ve benzeri harflerden altındaki iki noktayla ayrılır. Kelime başında dâima "*y*" sesini temsil eden *yâ'*, kamerî harfler diye anılan sessizlerdendir (yâni evvelinde bulunan ta'rif harfi *al*'in *lâm*'ı telâffuzda kendini korur).

Yâ', kelime başında dâima "*y*" okunur. Ortada ve sonda, evvelinde kesre (yâni kısa *i*) bulunan sâkin *yâ'* ise "*î*" sesini karşılar (: *iy*=*î*) ve bu husûsiyetiyle *med* (: *madd* : uzatma, çekme) harflerindendir. Kelime başında, evvelinde bir elif (yâni *hemze*) ile birlikte "*î*"yi temsil etmesi de bu yüzdendir ('*iy*='*î*).

Fetha ile harekeli bir harfi tâkip ederek kelime sonunda yer alan, kelimenin kök harflerine ilâve edilmiş veya kök harflerinin sonuncusu olup *vav* yahut *y*'den meydana gelmiş bir takım *ā*'lar da yâ harfiyle yazılır (meselâ şu kelimelerin sonundaki *ā*'lar: *ilā* إلى, *al-mavlā* المولى, *al-hudā* الهدى, *al-takvā* التقوى, *al-Muṣṭafā* المصطفى, *ra'ā* رأى, *yarżā* يرضى v.s.). Kelime ortasında veya sonunda, belli şartlarda, elif ve vâv gibi bu harf de, sâdece, üzerine hemzenin konması için yazılır. Böylece hemzenin kürsüsü olduğu zaman, noktaları konmaz.

Bünyesinde "*î*" sesi bulunan Farsça'ya âit metinlerin imlâsında da bu harf, yukarda anılan şartlarda, "*y*" ve "*î*" seslerini karşılar.

Kelime başında dâima "*y*" sesini karşıladığına işâret edilen bu harf, Türkçe'de, hareke veya imlâ harflerinden biri olarak başta, elifle birlikte, ortada yalnız, "*ı*" ve "*i*" seslilerini, hattâ sonda "*u*" ve "*ü*"yü temsîl etmiştir. Bu kısa sesliler, Arap imlâ sisteminde olduğu gibi, yalnız kesreye bırakan eski tarihli Türkçe metinler vardır. Sonraları bilhassa, kelime sonunda ihmâl edilmeyen "*y*" (: *ı*, *i*)'nin ortada yazılması veya yazılmaması, devirlere ve bölgelere göre değişir.

Yâ harfi ince ve kalın dar yuvarlak sesliler (*u*, *ü*) için kelime sonunda, umûmiyetle eklerde, nâdiren yine eklerin bünyesinde olmak üzere kelimelerin son hecelerinin içerisinde kullanılmıştır. Böylece bu harfin *ı*, *i*, *u*, *ü*, seslilerinden herhangi birine delâleti, daha önceki hecenin seslisine bağlıdır. Bu seslilerden *u* ve *ü* için de kullanıldığı yerlerin başlıcaları şunlardır: yükleme (accusatif) edatında (msl. kol-*u*, göz-*ü*), iyelik (mülkiyet, possessif) ekinde (msl. su-y-*u*, söz-*ü*), görülen geçmiş zamanın (şuhûdî mâzî) üçüncü şahış tasrif ekinde (msl. durul-*du*, görül-*dü*, çözül-*düler*), soru ekinde (msl. okudu *mu*, gördün *mü*), bâzı partisip eklerinde (msl. oku-y-*ucu*, gör-*ücü*), iyelik ekli partisiplerde (msl. oku-*duğu*, gör-*düğü*), derece ve sıra sıfatlarının eklerinde (on-un*cu*, üç-ün*cü*), isimlerden isim ve sıfatlar yapan bâzı eklerde (su-*cu* yol-*cu*, süt-*çü*, soy-*lu*, köy-*lü*) v.s. Bu asrın başlarında, imlâyı ıslah ve bir birliğe kavuşturma teşebbüsleri resmî bir hüviyet kazanarak devâm ederken [bk. *İA* mad. VĀV] üzerinde durulan hususlar arasında, bu harfin seslileri ifâde için kullanılışı ile ilgili yerler de vardı.

Ebced hesabında bu harfin sayı değeri 10'dur.

Bibliyografya: Sîbavayhi, *al-kitāb* (Bulak, 1316), 118 v.d. 404 v.d.; al-Zaccācī, *al-Cumal* (nşr. Mohammed ben Cheneb), Paris 1957, s. 280-285; 375 v.d.; ayn. mll., *al-Muḫkam fī naḳd al maṣāḥif* (nşr. 'İzzat Ḥasan), Dimaşk, 1379, s. 60 v.d., 130-137, 145, 149, 165 v.d., 189; Abū 'Amr al-Dānī, *K. al-Muḳni' fī rasm maṣāḥif al-amṣār ma'a K. al-naḳṭ* (nşr. Otta Pratzl), İstanbul, 1932 (Naşriyāt al-İslāmîya li-Cam'îyat al-Mustaşrikîn al-Almānîya, 3), s. 236, ve *indeks*;

Âsım Efendi, *el-Okyânus* (İstanbul, 1272), III, 971 (son bâb, mad. *yā'*); Jean Deny, *Türk dili grameri* (*Osmanlı lehçesi*, *trc.* Ali Ulvi Elöve), İstanbul, 1941, paragraf nr. 150, 226, 229, 498 v.dd., 519, 529-534, 542, 621, 853, 857 v.d., 869, 890; Muharrem Ergin, *Osmanlıca dersleri* (İstanbul, 1962); Faruk K. Timurtaş, *Osmanlı Türkçesi grameri* (İstanbul, 1979), s. 53 v.d., 57, 61, 64, 68, Arap yazısının menşe'inden II. (VII.) asır sonlarına kadar geçen devrede "yâ" harfinin şekilce geçirdiği ilk merhaleler için bk. *İA* mad. ARABİSTAN (yazı), 1. levha; Salāḥ al-Dīn al-Munaccid, *Dirāsāt fī tārīḫ al-ḫaṭṭ al-'arabī munzu bidāyatihi ilā nihāyat al-aṣr al-Amavī* (Beyrut, 1972), s. 118 v.d. arasındaki ve s. 124'deki cedveller; Suhaylā Yāsîn *Aṣl al-ḫaṭṭ al-'arabī va ṭaṭavvuruhu ḫattā nihāyat al-aṣr al-Amavī* (Bağdad, 1977), eserin sonundaki cedveller; harfin daha sonraki asırlarda ve bu yazının muhtelif çeşitlerindeki gelişmiş şekilleri için msl. bk. Mahmud B. Yazır, *Eski yazıları okuma anahtarı* (İstanbul, 1942); ayn. mll., *Medeniyet âleminde yazı ve İslâm medeniyetinde kalem güzeli* (İstanbul, 1974); Nâcî Zayn al-Dīn, *Badā'i 'al-ḫaṭṭ al-'arabī* (Bağdad, 1972); ayn. mll., *Muşavvar al-ḫaṭṭ al-'arabī* (Beyrut, 1974) Bağdad, 1968 baskısından fotoğraf sûretiyle.

(NİHAD M. ÇETİN.)

YÂCÛC VA MÂCÛC [Bk. YE'CUC VE ME'CÛC.]

YAEN (İsp. JAÉN, A. CAYYĀN). Aynı isimdeki Endülüs eyâletinin merkezi olup, kayalık Santa Catalina tepesinin yamacında kurulmuştur. Bu tepenin üst kısmında müslümanlar, ele geçirilmesi zor olan bir hisar yapmışlardır. Aynı şekilde şehrin etrafını da sur ile çevirmişlerdir. Günümüzde 70.000 kadar nüfûsu bulunan bu şehir, zengin bir ovanın da merkezidir. al-İdrîsî bu ovada kendisini zirâate, husûsiyle ipekböcekciliğine vermiş olan 3.000 kadar köyün bulunduğunu kaydeder. Bu zirâat şekli, merkezi Jaén olup, İspanya dağlık bölgesi (Alpujarras) iklîminin bir husûsiyetidir. Buna karşılık al-İdrîsî, bugün bölgenin esas zenginlik menba'ını teşkîl eden zeytin zirâatinden bahsetmez. İbn Ḥavḳal onu İspanya'nın eski şehirleri arasında ve Auringis adıyla zikreder. Ona göre, burası, Romalı kumandan Scipion tarafından İkinci Kartaca savaşları esnâsında Anibal'in o çevredeki mağlûbiyetinden sonra fethedilmiştir. Yarımadanın Araplarca ele geçirilmesi sırasında, Ḳinnasrîn *Cund*'u oraya yerleşmiş; bu *Cund* Endülüs'e gelince, 'Abd al-Raḥmān I. onunla münâsebet kurmuştur. 'Abd al-Raḥmān II. 210 (825) yılında, Jaén vâlisi *fatā* Maysara'ya mermer sütunlara istinad eden, beş sahınlı ve şehrin bütün manzarasına hâkim büyük bir câmiin inşâ edilmesini emretmiştir. Emîr Muḥammed'in hükümdarlığından sonra 'Umar b. Ḥafsūn'un isyânı patlak vermiş ve Yaen bölgesi, âsinin safer 278 (mayıs 891)'de Poley'de bozguna uğramasına kadar devamlı olarak kavga ve ayaklanmalara sahne olmuştu. Şehir Kurtuba emîri tarafına katılmış ise de, ertesi sene 'Umar b. Ḥafsūn tarafından tekrar alınarak 290 (903) senesine kadar bunun hâkimiyeti altında kalmıştır. Hilâfetin düşüşü üzerine Sulaymān al-Musta'în'in bir tâvizi netîcesinde Banū Birzāl ve Banū İfrānlar, oraya yerleştiler. Sonra şehir, Gırnata emîri Ḥabbūs b. Māksan tarafından alındı. Murâbıtlar hiçbir mukavemetle karşılaşmadan burayı işgal ettiler. Tamîm b. Yūsuf'un 501 (1108)'de Uclés seferine çıktığı yer burasıdır. Muvaḥḥidler, 543 (1149)'te oraya girdiler ise de, Mürsiye kıralı İbn Mardanîş, buraya sâhip çıkarak, kayınpederi İbn Hamuşk'a teslim etti. Sayyidlerden, Yūsuf ve 'Uşmān 557 (1162) yazında orayı kuşattılar ise de, alamadılar. Burasını, 564 (1169)'te Muvaḥḥidlere bırakarak çekilen kayınpederine kızan İbn Mardanîş de, almaya muvaffak olamadı. al-'İḳāb (Las Navas de Tolosa) seferine girişen al-Nāşir, umûmî karargâhını Yaen'e kurdu. Yaen vâlisi *Sayyid* 'Abd Allāh al-Bayāsî, Halîfe al-'Ādil'e karşı ayaklandı ve şehri büyük bir tazyikle kuşatan Castille'li Ferdinand III. ile birleşti. Fakat Ferdinand III. birçok ciddî kayıplar vererek, şehirden çekilmek zorunda kaldı; öc olarak bütün bölgeyi yakıp yıktı. Nihâyet şehrin Castille kırallığına eklenmesi ancak 644 (1246)'te gerçekleşti. VII. (XIII.) ve VIII. (XIV.) asırlar boyunca, burası, Merînîler ve Gırnata Nasrî'leri tarafından birçok hücumların hedefi oldu ve dayanıklı şatosu sâyesinde Castille'in müdâfaa burcu hâline geldi. al-İdrîsî ve ondan aynen nakleden İbn 'Abd al-Mun'im, şehir içindeki kaynak ve kaplıcaların çeşitliliğini ve zenginliğini överler. Bu kaynakların bâzıları Arap devrine kadar uzanırdı. Hattâ *Ḥammām al-Ṣavr*, "Boğa Hamamı" denen birinde, bir boğanın mermerden heykeli bulunuyor ve çok eski bir tonozu örten bir kaynak, sularını büyük bir havuza akıtıyordu. Bugün katedralin yeri, âbidevî bir çeşme ile süslenmiştir. Müslümanlar devrinde Yaen'den çıkan meşhur kişiler arasında: Ṣâir Yaḥyā al-Ġazāl "Ceylân" bulunur. Bu şâir, 'Abd al-Raḥmān tarafından elçi olarak İstanbul'a İmparator Théophile'in yanına gönderilmiştir. Diğer bir kimse ise, 509 (1115/1116)'da, doğduğu şehrin kadılığını yapan ve *al-Ravż al-mi'ṭār*'ın birkaç şiirde zikrettiği Filolog 'Abū Ẕarr Muş'ab'dır; bir başka meşhur kişi de, Abū Muḥammed b. Ciyār al-Cayyānî olup Murâbıtlar devrinde Fas şehrinde vergi tahsildarlığı yapmıştır. Vâli, emîr Yūsuf b. Taşfîn'in torunu Yaḥyā İbn al-Ṣahraviya'ye ihânet ettiğinden, onu 540 (1146)'ta 'Abd al-Mu'min'e teslim etmiş, daha sonra idâresi altında onun nüfûzundan faydalanmıştır.

Bibliyografya: İdrîsî, *Descrip.*, metin s. 202 ve trc. s. 248; İbn 'Abd al-Mun'im,

al-Rawḍ al Miʿṭar (nşr. Lévi Provençal), metin s. 70 v.d. ve trc. s. 88 v.d.; İbn Iẓārī, *al-Bayān al-Mughrib*, II, metin s. 86 ve trc. s. 137; Codera, *Bibl. Arabico-Hispana*, V; Ind. Madoz, *Diccionario geografico*, IX, 563 v.d.; *Rawḍ al-Kirṭās*, s. 183.

(A. HURCI MIRANDA.)

YĀFĀ. [Bk. YAFA.]

YAFA. YĀFĀ, Şarkî Akdeniz'de İsrail devletinin bir liman şehri olup, denizden 38 m. irtifâda kurulmuş ve başkent Tel-Aviv ile hemen hemen birleşmiş durumdadır. Eski devirde Kudüs'ün limanı [olan Yafa], Thutmosis III.'in fethettiği Filistin şehirleri listesinde *Y-pw* olarak geçmektedir (W. Max Müller, *Mitt. V A G*, XII, 1907, I, 21, nr. 62). Amarna levhalarında ve Asurlularda adı Yapū veya Yappū, Fenike kitâbelerinde >Ɔ>, *Tevrat*'ta *Yāfi*, Yunanlılarda Ἰόπλη veya Ἰόππη'dir. *Tevrat*'ta, Yafa, Kudüs'ün liman şehri olarak görünür; mâbed inşâatı için hazırlanmış ağaç gövdelerini kıral Hiram buraya sallarla getirtmiş. [Kadeş (Kodsu)'in bir prenslik merkezî bulunduğu bölgede Ekron ile Yafa (Yoppe) arasındaki deniz sâhilinde ayrı bir kabîle yaşamakta idi. Thutmosis III., ilk seferine çıkmak üzere ordusunu Zalu'da topladığı sırada (M.ö. 19 nisan 1483), Şorohana garnizonunun muhâsara edildiği Yafa'nın cenûbundaki İraza'dan Fırat boylarına kadar uzanan sâhada yaşayan bütün kabîleler, karşı koymak için silâha sarıldılar. Bu yüzden Gazze'den itibâren Yafa'yı geçinceye kadar büyük direnişlerle karşılaşan Thutmosis III., Gazze'ye ve Yafa'dan, Kadeş yakınlarındaki Karmel geçidine kadar güçlükle ilerledi ve çok kan döküldü (M. Ş. Günaltay, *Yakın şarkî III. Suriye ve Filistin*, Ankara, 1947, s. 61, 79; Y. Ziya Özer, *Mısır Tarihi*, Ankara, 1939, s. 179, 197, 296).] Yafa, Senaherib tarafından zaptedilmesinden (M.ö. 701) önce, Askalon kıralına tâbiydi. Eski Ken'an şehri ilkin Makkabeliler ile yahudi hâkimiyetine girmişti. Yafa'daki çok eski bir bakır tanrısı kültünün, burada geçen Yunus efsânesi, Perseus ve Andromeda masalı ile muhtemelen ilgisi vardır. [Roma hâkimiyeti zamanında Hayfa ile Yafa'yı birleştiren sâhil bölgesi, merkezi bu iki liman arasında bulunan Kayseriye (Caesarea ad Mare) olan Palestine Prima adı ile bir eyâlet hâline getirilmiş idi (krş. mad. FİLİSTİN).]

Halîfe Ebû Bekir'in emri ile Filistin seferine çıkan ʿAmr b. ʿAṣ, 13 (634)'te Gazze'ye üç saatlik mesâfede yaptığı savaşta, bu şehri ele geçirdi ise de, eyâlet merkezi olup, Yafa'ya yakın bir yerde bulunan ve çok iyi tahkim edilmiş olan Kayseriye'yi alamadı. Ancak Ecnadeyn savaşını müteâkıp, yeniden Yafa ve Kayseriye üzerine yürüyen ʿAmr b. ʿAṣ, [başkalarına göre Muâviye] 15 (636) yılında Yafa'yı zaptetti (al-Balāẕurī, nşr. de Goeje, s. 138). [Müslümanlar tarafından eski idâre teşkilâtı aynen bırakıldı ve Palestine Prima eyâleti Filistin *cünd*'ü adını aldı. İdâre merkezi de Kayseriye'den Lydda (Lud)'ya taşındı. Kısa bir müddet sonra da] Emevî halîfesi Sulaymān b. ʿAbd al-Malik'in, Yafa'nın 20 km. kadar cenûb-i şarkîsinde *Cund* Filistin'inin yeni başkenti olan Remle'yi kurduğundan beri, Kudüs'ün bu eski limanının önemi daha da arttı. Yafa, 264 (878)'de bütün Filistin ile birlikte Ahmed b. Tolun'un idâresi altına girdi ve 292 (905)'de ʿAbbâsîlerden al-Muktafî'nin eline geçinceye kadar, Mısır Tolunluların idâresinde kaldı. Caʿfar b. Fallāḥ, 359 (969)'da Suriye'yi Fâtımîler'den Muʿiz için fethettikten sonra, 360 (971)'da Ḳarmaṭ'lar Ḥasan al-Aʿṣam'ın idâresinde Yafa'ya kadar ilerleyip, buradaki Cavhar b. ʿAbd Allāh [b. bk.]'ın gönderdiği birlikleri (11.000 kişi) kuşattılar. Ḳarmaṭ'lar, 362'de Mısır'dan geri püskürtülünce, Yafa muhâsaradan kurtuldu ve kuşatılan birlikler Mısır'a çekildi. [Bekçi oğlu Afşin'in Şimâlî Suriye'de girişmiş olduğu akınlardan sonra, 1070 yılında Kurlu al-Turkî adlı bir Türkmen beyinin idâresinde bulunan kalabalık Nâvekiye Türkmenleri ilk olarak Suriye'ye geldiler ve Filistin'de Yafa'nın cenûb-i şarkî mıntıkasına yerleştiler. Harâbe hâlinde bulunan Remle'yi kendilerine merkez edinen Kurlu al-Turkî, Yafa civârına tamamen hâkim oldu.

1076'da Dimaşḳ'i, Banyas ve Yafa'yı, kendisine vereceği va'di ile, vâli İtsiz'dan alan Atsız, başarısızlıkla sonuçlanan Mısır seferinden dönüşünde Kudüs ve Remle'yi aldıktan sonra, Yafa üzerine yürüdü. Şehir kumandanı Razîn al-Davla ve askeri, Sur şehrine çekildiler. Kısa bir kuşatmadan sonra, Yafa'yı ele geçiren Atsız, surlarını yıktırdı (İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşâh devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul, 1953, s. 31 v.d., 36; Ali Sevim, *Suriye Selçukluları*, Ankara, 1956, s. 30-33, 51 v.d., 58, 125).]

Haçlı seferleri zamanında Yafa, üzerinde çok çekişilen bir şehirdi. Yafa'yı Kudüs kırallığına tâbi bir kontluk yapan Franklar, şehri üçüncü Haçlı seferine kadar ellerinde tutabildiler (1099-1187). Vezir al-Afżal, 1101, 1105, 1113 ve 1115 yıllarında şehri Franklardan almaya boşuna uğraştı. Onun öldürülmesinden sonra Halîfe Manşūr 1122'de şehri kuşattı, fakat püskürtüldü, 1123'te de donanmasının, Venedik donanması tarafından imhâsı yüzünden yine başarılı olamadı. Ḥaṭṭîn yakınındaki savaş (583=1187)'tan sonra, sâhil şehirlerinin çoğu Salâhaddin'e teslim oldu, bu arada Yafa da, Salâhaddin'in kardeşi al-Malik al ʿÄdil'in eline geçti. Aslan Yürekli Richard, 587 (1191)'de Yafa'yı yine geri aldı. Salâhaddin, 1192'de şehri kuşatıp, zaptetti; ancak kaleyi alamadı. Kale muhâfızlarının yardımına gelen kıral Richard, Salâhaddin'in ordusunu şehirden çıkarıp, burasını yeniden tahkîm ettirdi. Bunun üzerine Remle mütârekesinde Yafa'nın hıristiyanlara âit olduğu kabûl edildi.

593 (1197)'te al-Malik al-ʿÄdil, Yafa'yı yeniden aldı; bu esnada şehrin tahkimâtı tahrip edildiği gibi, 20.000 hıristiyanın da ölmüş olduğu söylenir. Ertesi yıl Sakson ve Brabart birlikleri şehri geçici olarak ele geçirdiler ise de, 595'te yine terk ettiler. Bunun üzerine al-ʿÄdil, Yafa'yı bir baskınla geri aldı. Dördüncü Haçlı seferi (1204)'nde şehir yeniden Frankların eline geçti. 1228'de İmparator Friedrik II., esâretten dönüşünde, 1250'de Ludvig IX. şehri yeniden tahkim etti.

Yafa, Memlûklar devrinde Dimaşḳ'a tâbi, dört kıyı bölgesinden biri olan Remle idârî bölgesine âit idi. Bir aralık da (Salâhaddin'in halefleri idâresinde) Gazze'ye tâbi olmuştu (*al-Dimaşḳī*, nşr. Mehren, s. 230).

Baybars, 20 cemâziyelâhır 666 (8 mart 1268)'da şehre âni olarak hücum edip, burasını bir veya iki gün içinde kalesiyle birlikte fethetti (al-Remle'de Beyaz Cami'deki kitâbe, nşr. van Berchem *Inscriptions Arabes de Syrie*, Kahire, 1897, s. 57-64). Baybars, şehri bütün evleri, surları ve kalesiyle birlikte tahrip ettirdi. Yafa'da günümüze kalan bir kitâbeye göre, Camāl al-Dīn.... b. İsḥāḳ adında bir emir, burada şimdi hâlâ mevcut Ḳubbat Şayḫ Murād'ı inşâ ettirdi (736 = 1336; Clermont-Ganneau, *Matériaux inédits pour servis à l'histoire des Croisades*, Paris, 1876; ayn. mll., *Archeological Researches in Palestine during the years 1873/1874*, London, 1896, II, 154). 1336 yılı sıralarında İngiltere ve Fransa kıralları yeni bir haçlı seferi planladıklarında, al-Nāṣir, Yafa'nın liman te'sislerini, Frankların burada karaya çıkmalarını imkânsız kılmak için tahrip ettirdi. 1345'te aynı sebeple limandan başka, şehir de tahrip edildi (Tolkowsky, *Lourn. Pal. Orient. Soc.*, 1925, V, 82 v.dd.).

Arpa coğrafyacıları, Yafa'yı, Remle ve Kudüs'ün limanı olarak, barış zamanlarında canlı ticâretinden çok, işlek pazarlarından yararlanan küçük, iyice tahkim edilmiş bir liman şehri olarak tasvir ederler. Savaş zamanlarında Yafa, düşman istilâlarına kolayca uğrayabiliyordu. Nitekim islâm hâkimiyetinin ilk yüzyıllarında Bizans donanmasının, Marda'î [b. bk.]'lerin, Kibyrraiotların saldırısına uğramıştı. Bu gibi saldırılardan korunmak için Bizanslıların Lu'lu'a'dan İstanbul'a kadar yaptıkları gibi, sâhil boyunca birçok gözetleme noktaları (Ribat) kurulmuştu. Bunlardan ateş ve duman işâretiyle, Yunan gemilerinin yaklaşmakta olduğu, başkent Remle'ye bildirilirdi. Yunan gemileri Gazze'den Arsūf'a kadar olan limanlara esir satışları için de uğrarlardı (al-Maḳdisī, nşr. de Goeje, s. 177).

Mercidâbık muhârebesinden (922=1516) sonra bütün Suriye Türk hâkimiyetine girdi. [Yavuz Sultan Selim, kışı Şam'da geçirmekte iken, Kahire'ye gönderdiği elçilerin dönmemesi üzerine, Sinan Paşa'nın, Gazze'ye kadar olan toprakları zaptı ve Han Yunus'ta Memlûk ordusunu bozguna uğrattığı sırada Yafa da tahribâta uğradı. Osmanlı idâresinde Gazze sancağına bağlanan Yafa, Remle nâhiyesine tâbi olarak sâkin bir sâhil kasabası hâlinde kaldı [bk. mad. ÜRDÜN]. 932 (1525/1526)'de yapılan bir tahrirde Yafa'dan 27 evlik bir köy olarak bahsedilmekte ve Beyrut gümrüğü kanûnuna göre, senede 8.000 akça, 940-945 (1533-1539)'te 33 hane olup, 15.000 akça, 955 (1548) tarihli tahrirde ise, hane sayısının 44'e yükseldiği ve 20.000 akça vergi alındığı kaydedilmektedir. 963 (1555)'te Pâdişah hassı olarak defterlere kaydedilmiş olan Karye-i Yafa'da, hane sayısı 10'a düşmüş, iskeleden elde edilen vergi geliri ise, 30.000 akçeye çıkmıştır (Bernard Lewis, *Jaffa in the 16 th century, according to the Ottoman Tahrir registers, Necati Lugal Armağanı*, Ankara, 1968, s. 435-446)].

Harâbe hâline gelmiş olan Yafa, ancak XVII. asrın ikinci yarısında, husûsiyle limana bir rıhtım yapıldıktan sonra, yavaş yavaş yeniden kalkınmaya başladı. [1720 senesinde Kudüs'te Mescid-i Aksâ ve Ḳubbat al-Ṣaḫrā'nın tâmirleri sırasında İstanbul'dan gönderilen yapı malzemeleri Yafa iskelesinden Kudüs'e taşındı. Bu münâsebetle Yafa'da küçük bir araba montaj fabrikası kuruldu (BA, *Mâliyeden müdevver defterler*, nr. 7829, s. 12 v.d.).]

Şam Paşası, 1770'ten bu yana, 19 mayıs 1776'da Memlûkların korkunç bir katliâmına uğrayan Yafa için (Bulutkapan) Ali Bey ve taraftarlarıyla mücâdele etti. [Mısır'da idâreye hâkim olan Bulutkapan Ali Bey, durumunu kuvvetlendirdikten sonra, Osmanlı Devleti'ne baş kaldırarak Suriye seferine çıktı ve Kudüs ile diğer bâzı mukaddes yerleri kendilerine vereceği va'di ile Akdeniz'de bulunan Rus donanmasından yardım istedi. Bunun üzerine Ruslar, Bulutkapan Ali Bey'i denizden desteklediler ve Yafa'yı bombardımana tâbi tuttular. Ayrıca bir Rum korsanı olan Panayotti tarafından da bombalanan Yafa, büyük bir tahribata uğradı. Şiddetli bir mukavemet gösteren şehir, açlık ve kıtlık baş göstermesi üzerine, şubat 1773'te Ali Bey'e teslim oldu (Şehabettin Tekindağ, *XVIII. yüzyılda Akdeniz'de Rus donanması ve Cezzar Ahmed Bey'in Beyrut savunması, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, İstanbul, 1968, sayı 5, s. 37-45).

Diğer bir mütegallibe olan Ebuzzeheb Mehmed'in Bulutkapan Ali Bey'i bertaraf etmesi üzerine, Zahir Ömer'in eline geçen Yafa, Osmanlı hükûmetinin müsâdesi ile Mehmed Bey tarafından gönderilen bir kuvvetle işgalden kurtarıldı (Cevdet, *Tarih*, İstanbul, 1309, I, 304. 316; Vasıf, *Tarih*, II, 127; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, 431 v.dd., 440).]. Şehri Napoléon zaptettiğinde Fransızlar daha da hırçın davrandılar. Nitekim 4.000 esir kumsalda kurşuna dizildi. İşgal kuvvetleri şehre girdikten hemen sonra, Fransız ordusunda baş gösteren veba salgını, çok sayıda insan kaybına sebep

oldu. Mehmed Ali'nin oğlu İbrahim Paşa, 1831'de Yafa'yı işgal ettiyse de, şehir 1840'ta yine Türklerin eline geçti. 1838'deki zelzele, birçok evi ve tahkimâtın bir bölümünü harap ettiği gibi, [13.000 kişi de enkaz altında kaldı (Mehmed Rafet, *Seyahatnâme-i Arz-ı Filistin*, s. 186 v.d.).

1865 mart sonlarından itibâren teşebbüse geçilmek sûretiyle 1868'de şehirde Alman Templer cemiyeti adı ile bir koloni kuruldu. Alman Wilhelma ve Sarona kolonilerinden teşekkül eden bu kolonînin cenûbunda yahudi, çiftçi kolonileri bulunuyordu. Şehrin ortasındaki bir tepe üzerinde buharla işleyen bir değirmen, bir kereste fabrikası ile bir zeytinyağı imâlâthânesi inşâ edildi ve bir de eczâne açıldı.

Yafa-Nablus yolu üzerinde, şehre on dakika mesâdefe bir otel ile bir kaç evi de Amerikalılardan satın alan Alman kolonisi, 1870'te 110 kişi iken, 1910'da ise 350 kişiye kadar yükselmiştir (Alex Carmel, *Die Siedlungen der Württembergischen Templer in Palästine*, 1868-1918; İbrânice'den trc. Perez Leshem, Stuttgart, 1973, s. 37, 41, 52, 76).

XIX. asrın sonlarına doğru hazırlanan İmparatorluğun îmar programında, Yafa'ya, 9-10 m. derinliğinde ve 1 km. uzunluğunda bir dalgakıran seddi ile limanın cenûb tarafındaki kayalıklarda bir rıhtım yapılması planlanmış, şimâlde de demiryolu istasyonunun başına ahşab bir rıhtım inşâsı kararlaştırılmıştı (Hayri Mutluçağ, *Yakın tarihimizde ilk sosyal ekonomik ve teknik kalkınma planı, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, sayı, 22, s. 53). Bölgede ilk defa bir Fransız şirketi tarafından 1892'de Yafa ile Kudüs arasında 87 km. uzunluğunda bir demiryolu inşâ edildi. 1918'de de İngilizler Lyd'den Yafa ve Hunter'e bağlanan 35 km.'lik ikinci bir demiryolu hattı kurdular. Yafa-Kudüs karayolu ise, 72 km.'dir (bk. mad. KUDÜS). Yine XIX. asrın sonunda Yafa kazası, bir nâhiyeye ve 126 köye sâhipti (Ş. Sâmî, *Kāmusu'l-âlam*, VI, 4784).

1909'da Yafa'da Filistin ofisi isminde bir teşkilât kuran yahudiler, bu ofisin teşebbüsleri sonucu, "Filistin Toprak Geliştirme Merkezi"ni meydana getirerek yerleşme faâliyetlerini sürdürmeyi başardılar. Bu teşkilât, Osmanlı hükûmetinin Şam, Beyrut ve Kudüs mutasarrıflığındaki her türlü arâziye yahudilerin yerleşmelerini yasaklamasına rağmen, 1905'te yeniden başlayan yahudi göçünün iskân mes'elesini Yafa civârında gerçekleştirip, Yafa yakınlarında, 139 ev ve 1.500 nüfustan meydana gelen Tel-Aviv şehrinin temellerini attı (M. Kemâl Öke, *Siyonizm ve Filistin Sorunu, 1880-1914*, İstanbul, 1982, s. 134 v.d., 149). 1914'te Yafa'da 6.000 Rus yahudisi yaşamakta idi. Kapitülasyonların himâyesinde yabancı olarak yaşayan bu yahudiler, 7 aralık 1914'te Yafa mutasarrıfı Bahaeddin Paşa'nın şehri terketmelerini emretmesi üzerine, hepsi, Osmanlı hâkimiyetine geçmek için mürâcaat ettiler (Howard M. Sacher, *The Emergence of the Middle East, 1914-1924*, New York, 1969, s. 192). Birinci Cihan Harbi sırasında, Türk ordusu Kanal harekâtını hazırlarken Yafa ve Kudüs halkı kıtlık içinde idi. Hattâ Cemâl Paşa tarafından Yafa halkının hayvanlarına da el konulmuştu. Kanal'da uğranılan yenilgiden sonra, İngilizler cepheye getirdikleri 350.000 askerle, Gazze ve Yafa yolu üzerinden şiddetli bir saldırıya geçtiler (Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, III/3, 196, 386, 390).].

16 Kasım 1917'de Yafa'yı İngilizler zaptetti. Birinci Dünya Harbi'nden beri şehir az gelişti (nüfûsu 44.000). Ancak şehrin şimâlindeki dış mahalle, 1909'da kurulan yahudi yerleşim yeri olan Tel-Aviv, modern bir şehir olmaya doğru hızla gelişerek daha sonra eski şehrin büyüklüğüne ulaştı. Şehrin, gelişen Hayfa ile rekabet edebilmesi için kayalıklarla çevrilmiş, işe yaramaz limanı yerine, modern gemilerin kullanabileceği bir liman inşâsı planı çok masraflı olduğundan, şimdiye kadar gerçekleştirilememiştir. [Bugünkü İsrail devletinin yedi idârî bölgesinden birini teşkîl eden Yafa'nın limanı hâlâ harab bir haldedir. 1948 savaşlarında ise, çok büyük bir tahribata uğradı. 1965'te inşâ edilen Aşdad limanı, Yafa'nın yerini almıştır. Ancak şehir, bir sayfiye merkezi olarak, ehemmiyetini muhâfaza etmektedir. Dar sokakları ve eski yapıları ile zengin bir tarihe sâhip olan şehirde, dört hastahane ve bâzı tarihî manastırlar bulunmaktadır. Civârında Akdeniz ikliminin bütün meyveleri bol miktarda yetiştirilmektedir. Yafa ve Gazze arasında Filistiya adı ile anılan ova, çok verimli olup, su bakımından da zengindir. Şehrin şarkında 2x4 km. genişliğinde büyük bir bahçelik mevcuttur. Narenciye bakımından ise, daha çok Yafa portakalı ile ün salmıştır. Şehirde sabun imâlâthâneleri, mobilyacılık, çimento sanâyii gelişmiş durumdadır.

1939'da, 52.700'ü müslüman, 24.700'ü yahudi olmak üzere 77.400 nüfûsa sâhip olan Yafa'nın nüfûsu, 1948 çarpışmalarından önce 100.000 civârında idi. Tel-Aviv ile birleştikten sonra nüfûsu (1956) 370.000'i aşmıştır (*Encyclopaedia Britannica*, mad. JOPPE; Şemseddin Sâmî, *Kâmus*, İstanbul, 1316, VI, 478; *La Grand Encyclopédie*, mad. *Jaffa*).].

Bibliyografya: al-Ḫwārizmī, *Kitāb Ṣūrat al-Arż* (nşr. v. Mžik), *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.*, Leipzig, 1926, III, 19, nr. 251; Suhrāb, *Bibl. arab. Histor. u. Geogr.* (Leipzig, 1930), V, 27, nr. 221; al-Iṣṭaḫrī, *BGA*, I, 55, 66; İbn Ḥawḳal, *BGA*, II, 111, 125, 127; al-Maḳdisī *BGA*, III, 54, 155, 175, 177, 192; İbn al-Faḳīh, *BGA*, V, 103; İbn Ḫurdāẕbih, *BGA*, VI, 79, 98; Ḳudāma, *BGA*, VI, 255; al-Yaʿḳūbī, *BGA*, VII, 329; Yāḳūt, *Muʿcam* (nşr. Wüstenfeld), IV, 1003; Şafī al-Dīn, *Marāṣid al-Iṭṭilāʿ* (nşr. Juynboll), III, 332; al-İdrīsī (nşr. Gildemeister, *ZDPV*,

VIII, 11; Abu'l-Fidā' (nşr. Reinaud), s. 239; İbn al-Aşīr, *Kāmil* (nşr. Tornberg, Indices), II, 830; Le Strange, *Palestine under the Moslems* s. 24, 28 v.d., 39, 41, 381, 550; Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks* (Paris, 1923), s. CV, not 10; I, 29, 56; L. Tolkowsky, *The Gateway of Palestine, A History of Jaffa* (London, 1924); ayn. mll., *Journ. Palest. Orient. Soc.*, V, 1925, s. 82 v.dd.; VI, 1926, s. 70-74; Delitzsch, *Wo lag das Paradies* (Leipzig, 1881), s. 289; P. Thomsen, *Loca Sancta* (Halle, 1907), I, 73; Beer, mad. *Joppe*; Pauly-Wissowa, *Realenzykl. d. klass. Altertumswiss.*, IX, 1901 v.d.; [Ali Sevim, *Suriye'de Nâvekiye Türkmenleri, Necati Lugal Armağanı* (Ankara, 1968), s. 563-567; Ramazan Şeşen, *Salahaddin devrinde Eyyûbiler devleti* (İstanbul, 1983), s. 76, 86-89; Ömer Lütfi Barkan, *XV. ve XVI'ıncı asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda zirâî ekonominin hukukî ve mâlî esasları, Kanunlar* (İstanbul, 1943), s. 217, 224; A. Layisli, *The Sifūll of Jaffa and Nazareth sharin courts as a Source for the Political and Social History of Ottomon palestine, Studies on Palestine during the Ottoman Reniod* (Jerusalem, 1975)].

(E. HONIGMANN.)

[Bu madde Vâhid Çabuk tarafından ikmâl edilmiştir.]

YAFES. YÂFİŞ, Peygamber Nûh'un, *Tevrat*'ta muhtelif yerlerde adı geçen üçüncü oğludur. İbrânî dilinde יֶפֶת olan kelime, *Kitâb-ı mukaddes*'in Richard Watts neşri (Londra, 1831, s. 6) ile Beyrut tab'ında (1870) Yâfes şeklinde yer almakta, bâzı Türkçe tercümelerinde (bk. msl. Paris, 1827, s. 6) aynı şekilde geçerken diğer bâzı tercümelerinde (bk. msl. İstanbul, 1874, s. 6: İstanbul, 1910, s. 7; İstanbul, 1958, s. 5) ise, Yafet olarak kaydedilmiştir.

Tekvîn (V, 32)'de önce Nûh'un, Sâm, Hâm ve Yâfes'in babaları olduğu zikrediliyor (ayrıca bk. VI, 10). Daha sonraki bir bölümde (VII, 13), gemiye binen Nûh ve karısı ile oğulları Sâm ve Hâm'ın yanında Yâfes'in de bulunduğu kaydedilmektedir. Tufan'ın bitmesini müteâkıp gemiden çıkışa temas edilen daha ileriki bir bölümde (IX, 18, 19) ise, gemiden çıkan Nûh'un oğulları arasında Sâm ve Hâm ile birlikte Yâfes'in de bulunduğu ve bunların nesillerinin yeryüzüne yayıldığı kaydediliyor. Burada ayrıca, yeniden başlıyan hayatta, Nûh, zirâatle uğraşır diktiği bağdan elde ettiği üzümün şarabından içerek sarhoş olur ve çadırında çıplak bir şekilde yatar. Babasının bu durumunu gören Hâm, dışarda bulunan iki kardeşine haber verir. Bunun üzerine Sâm ile Yâfes bir örtü alıp, çadıra arkaları dönük bir halde girerek babalarını örterler. Çıplak durumda olan babalarına, saygılarından ötürü bakmadıkları için, Yâfes ve Sâm, Nûh'un hayır duasını almışlardır (X, 21-29). *Tekvîn*'de yer alan bu son bilgilere *Tevrât*'ın mevcut metnine karşı müslümanların duydukları haklı endişenin te'sîriyle, islâmî eserlerde farklı şekillerde rastlanılır. Elimizdeki ilk eserlerden biri olan al-Ṭabarî (bk. *Tārīḫ al-umam va-'l-mulūk*, Kahire, 1357/1939, I, 139) tarihinde, Nûh'un sarhoş olduğuna dâir herhangi bir kayda rastlanmaz; sâdece bir uyku esnâsında üstünün açıldığından bahsedilerek *Tekvîn*'deki diğer bilgilere yer verilir.

Tekvîn (X, 2, 21)'de yukarda, zikredilenlerin dışında, Yâfes'le ilgili görülen bilgiler arasında, Yâfes'in, Gomer, Mecuc, Maday, Yavan, Tubal, Meşek ve Tirasu adlarıyla yedi oğlu ile Senna adında büyük bir kardeşinin bulunduğu da görülür. Bu adlara Araplaşmış şekiller altında islâmî eserlerde (bk. msl. Ṭabarî, *ayn. esr.*, I, 142; Abū Bakr al-Kisāʾī, *Kişaş al-anbiyā*, Ayasofya Kütüp., nr. 3350, var. 92b) rastlanır.

Tevrât'ta mevcut rivâyetlerle Türk soyunun, Nûh'un bu oğlundan geldiği ileri sürülür. Bu iddialar, Arapça eserlere de geçmiştir (bk. msl. Ṭabarî, *ayn. esr.*, I, 142, 145; al-Ṣaʿālibī, *K. ʿarāʾis al-macālis*, Kılıç Ali Paşa Kütüp., nr. 757, var. 37b).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(AHMED SUPHİ FURAT.)

AL-**YĀFIʿĪ.** [Bk. YÂFİÎ.]

YÂFİÎ. AL-YĀFIʿĪ, ʿAFĪF AL-DĪN ABU'L-SAʿĀDA ABU'L-BARAKĀT ʿABD ALLĀH B. AS'AD B. ʿALĪ B. SULAYMĀN B. FALĀḤ AL-ŞĀFIʿĪ, mutasavvıf ve müellif. 700 (1300/1301)'den bir iki yıl önce Yemen'de doğdu. Doğduğu yer kesin olarak bilinmemektedir. Önce Abū ʿAbd Allāh Muḥammed b. Aḥmed al-Başşāl (ölm. 748=1347) ve Aden kadısı Şaraf al-Dīn Aḥmed b. ʿAlī al-Ḥarāzī'den ders gördü. Tahsîli, şüphesiz sâdece *Kur'ân* ve fıkıh tedkîklerine inhisâr ediyordu; fakat sûfîliğe karşı temâyülleri, erken çağlarında gelişmeye başlıyarak devam etti ve hayatı boyunca ona yön verdi. Daha 712 (1313)'de ilk defa hacc için Mekke'ye gitti ve orada, dâima başlıca şeyhi olarak kalan ʿAlī al-Ṭavāşī'ye intisab etti. 718'de Mekke'ye yerleşip, orada evlendi. Sonraki yıllarını kısmen Mekke'de, kısmen Medine'de geçiren al-Yāfiʿī, 734 (1335)'te Kudüs ve Şam'a seyahat etti; bu arada Mısır'a da uğradı. Hicâz'a dönüşünde bir müddet Medine'de kaldıktan sonra tekrar Mekke'ye gidip, orada ikinci def'a evlendi. Daha sonra, yaşlı üstâdı al-Ṭavāşī'yi ziyâret için Yemen'e kısa bir seyahat yaptı. 747'de hac münâsebetiyle gelen al-Subkī ile tanıştı. Nihâyet 20 cemâziyelâhir 768 (21 şubat 1367)'de Mekke'de vefat etti. al-Subkī vefat tarihini, muhtemel bir hata eseri, cemâziyelevvel 767 olarak verir.

al-Yāfiʿī, bir çok şeyhten hırka giymişti. Haltercümesi müellifleri, onun sûfîlik hayatından ve müridlerine karşı iyi muâmelesinden sitâyişle bahsederler

ler. Zâhid ve âlim olarak şöhreti daha hayatta iken çok uzaklara yayılmıştı. Hakkındaki en eski haltercümesi kaynakları, onun *barakāt* 'ından [bk. *İA* mad. BEREKET] bahsetmedikleri halde, sonraki eserler bu hususta tafsîlâtlı bilgi verir.

Mekke 'de geçen müsâit günleri, ona eserlerinin büyük kısmını, bilhassa sûfîliğe ve îmânın esaslarına dâir olanlarını, yazmak imkânını sağladı. O, al-Aşʿarî 'nin fikirlerini müdâfaayı vazîfe edinmiş, eserleri arasında İbn Taymiya 'ye karşı yazdığı bir risâle bu sonuncunun taraftarlarının düşmanlığını üzerine çekmesine sebep olmuştu. Yâfiʿî 'nin, İspanyalı sûfî İbn al-ʿArabî hakkında çok müsbet bir kanâate sâhip olduğu rivâyet edilir.

al-Yâfiʿî 'nin, bugün elde bulunan eserleri, bunların, esâsında diğer müelliflerin eserlerinden derleme sûretiyle meydana getirildiklerini ve pek az orijinal unsurları ihtivâ ettiklerini göstermektedir.

1. Muhtemelen belli başlı eseri olan *Ravż al-rayāḥīn fī ḥikāyāt al-ṣāliḥīn* (aynı zamanda [müellifin eserine verdiği "lakap" ile] *Nuzhat al-ʿuyūn al-navāẓir va tuḥfat al-ḳulūb al-ḫavāẓir fī ḥikāyāt al-ṣāliḥīn va'l-avliyāʾ al-akābir* 'i velîlerin fazîlet ve kerâmetleri hakkında iki bölümü ihtivâ eden mukaddimesi ile dinî, tasavvufî beş kasîdesini içine alan hâtimesi dışında, asıl kısmında, sûfîlere dâir 500 *ḥikāya* ve menkîbe nakleder. Eserde menkîbevî rivâyetler tarihî bilgileri gölgede bırakır Farsça 'ya ve Kâtip Çelebî 'nin kaydına göre, Sürûrî (Mustafa b. Şâbân, ölm. 969=1562) tarafından Türkçe 'ye tercüme edilmiş olan *Ravż al-rayāḥīn* 'in Arapça metni birçok defa basılmıştır (msl. Bulak, 1286; Kahire, 1301, 1302, 1307 v.b.). Aynı tarzda daha sonraki çalışmalara kaynak olan bu eserin birçok ihtisarları vardır; bunların tarih itibâriyle sonuncusu, muhtemelen Yûsuf b. İsmāʿîl al-Nabhānî (ölm. 1932) 'nin *Cāmiʿ ḳarāmāt al-avliyāʾ* (Kahire, 1329, 2 cild) 'sıdır.

2. *Aṭrāf ʿacāʾib al-āyāt va'l-barāhīn va ardāf ġarāʾib ḥikāyāt Ravż al-rayāḥīn*, müellif, ʿAbd al-Ḳādir al-Gîlânî 'nin 200 kerâmet ve menkîbesi ile diğer evliyâ ve meşâyihe dâir 40 kadar menkîbeyi ihtivâ eden bu çalışmasını *Ravż al-rayāḥīn* 'e "tekmile" mâhiyetinde kaleme almış ve buna *Ḫulāṣat al-mafāḫir fī'ḫtisār manāḳib al-Şayḫ ʿAbd al-Ḳādir va camāʿa man ʿaẓẓamahu mina'l-şuyūḫ al-akābir* adını vermiştir. Ayrıca *Asna'l-mafāḫir fī manāḳib al-Şayḫ ʿAbd al-Ḳādir* diye de anılan bu eser Farsça 'ya (Berlin, Fars, nr. 19) ve Cava diline (trc. S. W. S. Drewer, *R. Mg. A. Poerbatjaraka*, Bandung, 1938 (*Bibl. Javan*, 8) tercüme edilmiştir.

3. *Mirʾāt al-canān va ibrat al-yaḳẓān fī maʿrifat ḥavādiṣ al-zamān va taḳallub aḥvāl al-insān va tārīḫ mavt baʿż al-maşhūrīn al-aʿyān* (tab. Haydarâbâd, 1337-1339, 9 cild) aynı zamanda hal tercümesi kaynağı olan bu tarihî eser, al-Yâfiʿî 'nin bizzat itirâf ettiği üzere, İbn al-Aşîr 'in tarihinden, İbn Ḫallikān 'ın *Vafayāt* 'ından ve al-Ẕahabî 'nin *Tārīḫ al-İslām* adlı eserinden hulâsa edilerek hazırlanmış olup, hemen hemen yeni bir bilgi ihtivâ etmemektedir Bununla berâber, al-Ẕahabî 'nin hal tercümesine dâir hacimli eseri henüz neşredilmediği için, *Mirʾāt al-canān*, bir dereceye kadar ehemmiyetini korumaktadır. Yalnız, eserin sonunda müellif, bâzı Yemenli şeyhlerin hal tercümelerini verirse de, oldukça tasannulu olan ifâdelerinden güçlükle bâzı tarihî bilgiler çıkarılabilir. Eserin, bâzı yeni ilâvelerle, birçok telhîsleri ve ihtisarları vardır: Abū ʿAbd Allāh Ḥusayn b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ahdal (ölm. 855=1451) 'in bilhassa Cenûbî Arabistan velîlerinden bahseden *Cirbāl al-zamān* 'ı ve X. (XVI.) asrın sonları, ile XI. (XVII.) asrın başlarında yaşamış bulunan ʿAlî al-Ḳuraşî al-Şustarî 'nin Berlin 'de (nr. 9454) bir yazması bulunan ihtisarı ile Yâkub b. Seydî Ali er-Rumî (ölm. 931=1525) 'ninki (msl. Esad Efendi, nr. 2402; Üniv. Kütüp. nr. AY 4423) bunlar arasındadır.

4. *Mirʾat al-canān* 'ın sonunda zikredilen *Naşr al-maḥāsin al-ġāliya fī faḍl al-maşāʾiḫ al-ṣūfiya aṣḥāb al-maḳāmāt al-ʿāliya* adlı eseri, al-Nabhānî (yk. bk.) 'nin *Cāmiʿ ḳarāmāt al-avliyāʾ* 'sının kenârında basılmıştır (Kahire, 1329 ve nşr. İbrâhîm ʿAṭva ʿAvaż, Kahire, 1961). *Ravżat al-rayāḥīn* gibi zâhid sûfîlere dâir menkîbeleri ihtivâ eden bu çalışması, yukarda anılan en mühim eseri (nr. 1) 'nin ilk taslağı gibi görünmektedir. Kendi ifâdesine göre, eserin gayesi, şerîat ile tarîkatın birbirleriyle âhenk hâlinde bulunabildiklerine delil hazırlamaktı. Bu sebeple kitaba ikinci bir isim, daha doğrusu, kendi tâbiriyle bir lakap koymuştu: *Kifāyat al-muʿtaḳid fī nihāyat al-muntaḳid* (*Mirʾāt*, IV, 335). Eser, İbn Ḥacar al-ʿAşḳalânî tarafından *Bulūġ al-ṭālib fī nayl al-maṭālib* adıyla kısaltılmıştır. (msl. Üniv. Kütüp, nr. AY 3980).

5. *Marham al-ʿilal al-muʿażżila fī'l-radd ʿalā aʾimmat al-Muʿtazila bi'l-barāhīn al-ḳāṭiʿat al-mufaṣṣala*, Nacm al-Dîn ʿAbd al-Raḥmān b. Yûsuf al-İşfahânî (ölm. 750=1349) 'nin teşvîkiyle yazılmıştır. Eserde, çeşitli kaynaklardan çıkardığı malzemeyi bir araya getirerek, yaşadığı devirde artık hemen hemen mevcut olmayan Mûtezilî görüşleri reddetmektedir. Bu eser, E. D. Ross tarafından neşredilmiştir (I-III, Kalküte, 1910-1917, *Bibliotheca Indica*, 1246).

6. *al-İrşād va'l-taṭrīz fī faḍl ẕikr Allāh va tilāvat ḳitābihi'l-ʿazīz. Mirʾāt* (nr. 4.) 'tan önce yazılmıştır; nitekim bu eser de adı geçen. M. b. Calîl tarafından neşredilmiştir: Tirurangadı, 1909.

7. *al-İrşād.* Allah 'ı zikr ve tesbihin fazîletiyle ilgili kırk hadîsten teşekkül eder (güzel bir nüshası: Üniv. Kütüp. nr. AY 5163).

8. *al-Durr al-naẓīm fī ḫavāṣṣ* (veya: *fażāʾil*) *al-Ḳurʾān al-ʿazīm va'l-āyāt va'l-ẕikr al-ḥakīm: Kur'ân* okumanın ve duânın fazîleti ile ilgili bir eser olup, basılmıştır (Kahire, 1282-1297, 1315 v.s.; Laknav, 1895 taş. bas.). Eserde önce işâret edilen iki husus, ayrıca hatim duâsı ve *Besmele* 'nin fazîleti, kirâat âdâbı v.s. üzerinde de durulduktan sonra, sırasıyle bütün sûrelerin ve hattâ bâzı âyetlerin *ḫavāṣṣ* 'ı anlatılır, bunlarla ilgili vefk [b. bk.] 'ler verilir. Müellif, önsözünde, eserini, Muḥammed b. Aḥmed al-Vâdiâşî 'nin *al-Barḳ al-lāmiʿ* 'inden ve Abû Ḥâmid al-Ġazzâlî 'nin *Ḫavvaṣṣ al-Ḳurʾān va favātiḥ al-suwar* 'inden faydalanarak yazdığını söyler. Kâtip Çelebî 'ye göre (*Keşfü 'z-zünûn*, I, 736; krş *GAL*, *Suppl.*, I, 913) eserin aslı, İbn al-Ḥaşşâb al-Cavzî al-Yamanî (ölm. 650=1250) 'nin olup, al-Yafiʿî 'nin eseri bunun yarısı nisbetinde kısaltılmışdır. Bununla berâber mevcut nüshalarda böyle bir ihtisâra delâlet edecek herhangi bir telmih yoktur. Eserin bâzı nüshalarında görülen küçük farklar bir ihtisardan çok, müellife âit (yâni al-Yâfiʿî 'den) küçük ilâveler ve ifâde değişiklikleri gibi redaksiyon farkı ile izâh edilecek mâhiyettedir. Diğer taraftan İbn al-Ḥaşşâb 'a isnâd edilen bâzı nüshalar (msl. Selim Ağa, nr. 141, 555), Kâtip Çelebî 'deki kayıttan doğmuştur.

Kuvvetli bir edîp, velûd bir müellif ve şâir olan al-Yâfiʿî 'nin büyük, küçük, manzum, mensur çok sayıda eseri vardır (eserlerinin adları için msl. bk. Bağdadlı İsmâil Paşa, *Hadiyat al-ʿārifīn*, I, 465 v.d.). Hâlen mevcut olan ve belli başlıları yukarıda sayılan eserlerine şunlar da ilâve edilebilir: 9. *al-Risālat al-Makkiya fī ṭarīḳ sādāt al-ṣūfiya* (Hidivîya, VII, 12 Mecmua 8/2) 10. Camâl al-Dîn Muḥammed al-Ḥaźramî (ölm. 930=1524) tarafından yapılmış şerhi (*Şarḥ ʿAḳīdat al-Yāfiʿī*, Kahire, 1296) basılmış olan, *al-ʿAḳīda*; 11. *Nūr al-yaḳīn va işārāt ahl al-tamkīn* (Gotha, 914/4); 12. *Manāḳib al-imām al-Şāfiʿī* (bu risâle için bk. ʿAbd Allāh al-Cubûrî, *Fihrist Maḫṭūṭāt al-ʿarabiya fī Maktabat al-Avḳāf al-ʿAmma fī Baġdād*, Bağdad, 1974, IV, 266); 13. al-Yâfiʿî 'nin uzun adlar taşıyan dinî, tasavvufî kasîdeleri de vardır. Bunlar müstakil eserler gibi görülürse de, bir kısmı bâzı kitaplarının son bölümlerinde bulunmaktadır. Meselâ *Ravż al-rayāḥīn* 'in hâtimesinde böyle 5 kasîdesi vardır. Bunlardan *Muhcat al-ascān fī ẕikr al-aḥbāb va'l-avṭān va madḥ al-Muṣṭafa min valad ʿAdnān ...*, *Mirʾāt al-canān* 'ın sonunda bir başka kasîdesi ile (*Bahiyat al-muhayyā fī madḥ şuyūḫ al-Yaman*) yer alır. *Şams al-İmān fī tavḥīd al-Raḥmān* ... kasîdesi, hem *ravż al-rayāḥīn* 'in, hem de *al-İrşād va'l-taṭrīz* 'in sonunda bulunmaktadır].

Eserlerinin burada zikredilenleri dışında diğer bâzı yazma ve basmaları için bk. Brockelmann, *GAL*, II, 177; *Suppl.*, II. 227 v.d.

Bibliyografya: İbn Ḥacar al-ʿAşḳalânî, *al-Durar al-ḳāmina*, Haydarâbâd, 1349, II, 247 v.d.; Taşköprü-zâde, *Miftāḥ al saʿāda* (nşr. K. K. Bakrî, ʿAbd al-Vahhâb Abu 'l-Nur), Kahire, 1968, s. 267 v.d.; ayrıca bk. *fihrist*), Yûsuf Elyân Sarkîs, *Muʿcam al-maṭbūʿāt al-ʿarabīya* (Kahire, 1349/1931), II, 1952 v.d. (H. al-Ziriklî, *al-Aʿlām* (Kahire, 1374=1954), IV, 198; O. Rizâ Kaḥḥâla, *Muʿcam al-muʾallifīn* (Şam, 1378=1958), VI, 34 ve bu eserlerde gösterilen yerler.

(F. KRENKOW.)

[Bu madde tashîh ve ikmâl edilmiştir.]

YÂFIS. [Bk. YÂFES.]

YAʿFUR. [Bk. YA'FUR.]

YA'FUR. YAʿFUR. B. ʿABD AL-RAḤMĀN (AL-RAḤÎM) KURAYB AL-ḤİVĀLÎ (değişik okunuşu hakkında krş. van Arendonk 'taki şiir: bk. *Bibl.* s. 232, not 3), Yaʿfurî'ler veya Ḥivālî'ler hânedânının kurucusu. Bu zâtın, eski Himyerî hükümdârı Tubbaʿ 'nın neslinden geldiği iftiharla söylenir. Kabîlenin yurdu olan Şibâm, diğer Şibâm'lardan tefrik edilmek için Şibâm Aḳyân veya Şibâm Kavkabân olarak isimlendirilir; coğrafyacılar, burasını iyi işlenmiş dağlık bir bölge olarak tavsif ederler. al-Muʿtaşim 'in hilâfeti devrinde, yâni 227 (842) yılından önce Yaʿfur, kısa sürede birbirini tâkip eden Abbâsî vâlilerine karşı başarılı isyan hareketini başlattı. Yaʿfur, 247 (861) 'de San'â vâlisi Ḥimyar b. Ḥâriş 'i mağlûp etti ve hâkimiyet sâhasını dağlık bögenin cenûbundaki Canad 'a kadar genişletti. Bizzat Yemen tarihçilerinde bol olarak bulunan müphem bilgiler, en azından şu husûsu açıkça göstermektedir: daha başlangıçtan itibâren hânedan arasında iç çekişmeler olduğu görülmektedir. 256 (870) yılında San'â hâkimi olarak ortaya çıkan Yaʿfur'un oğlu Muḥammed, Halîfe al-Muʿtamid tarafından da vâli olarak tanınır. Fakat Muḥammed, 270 (883) yılında babası ihtiyar Yaʿfur 'un tahrikiyle bir köşeye itmiş olduğu oğlu İbrâhîm tarafından öldürüldü; o tarihten itibâren sahneden çekildi. Her ne kadar İbrâhîm 'in oğlu Asad, henüz o sırada San'â hâkimi ise de, Zaydî 'lerin ve Ḳarmaṭî 'lerin gittikçe artan çift yanlı Alevî hareketlerinde yeni düşmanları ortaya çıkar; öyle ki, Asad'in ancak iki halefini görmekteyiz. Tek tek bâzı genç şehzâdeler bilhassa Tihâma ve Şaʿda 'nın yakınındaki dağlık bölgede sağlam bir şekilde yerleştiler.

Bibliyografya: al-Hamdânî, *Cazîrat al-ʿArab* (nşr. D. H. Müller), Leyden, 1891, I, 57, 106 v.d.; ayn. mll., "*Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklil des Hamdānī*", *SB Ak. Wien*, 1897, XCIV, 352 v.d.; Yâḳût, *Muʿcam al-buldān* (nşr. F. Wüstenfeld), III, 249; IV, 544; ʿAẓîm al-Dîn Aḥmad, *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naswan's* (*GMS*, XXIV, Leiden, 1916), s. 30; H. C. Kay, *Yaman, its Early Mediaeval History* (Londra, 1892), bk.

İndex; C. van Arendonk, *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen* (Leiden, 1919), s. 103 v.d. (bu eser, neşredilmemiş Yemen kaynaklarından büyük bir dikkatle faydalanılarak kaleme alınmıştır); E. de Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie* (Hanover, 1927), s. 116.

(R. STROTHMANN.)

YAĞMÂ CANDAḲÎ. [Bk. YAĞMÂ CENDAKÎ.]

YAĞMÂ CENDAKÎ. YAĞMÂ CANDAḲÎ (1196-1276 = 1782-1859), MÎRZÂ ABU 'L-ḤASAN RAḤÎM B. ḤÂCÎ İBRÂHÎM-ḴULÎ, Kaçarlar devri (1193-1342 = 1779-1924) İran edebiyatının en büyük edîp ve şâiri.

Hayatı: Mirzâ Raḥîm, 1196 (1782) tarihinde, Yezd şehrinin şimâlinde bulunan Candaḳ vilâyetinin Biyâbânak nâhiyesine bağlı küçük bir köy olan Ḫûr'da doğmuştur. Çocukluk yılları sıkıntı ve zarûret içinde geçen Mîrzâ Raḥîm, âilesinin geçimini te'min için, yedi yaşlarında deve ve koyun çobanlığı yapmıştı. Bir gün o havâlinin ileri gelen toprak sâhiplerinden Amîr İsmâ'îl Ḫân ile karşılaştı. Bu karşılaşmada İsmâ'îl Ḫân, küçük Mîrzâ Raḥîm'in fıtrî kabiliyetinin farkına varıp, onu, yetiştirmek üzere babasından istedi (J. Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht-Hollanda, 1968, s. 333; Yaḥyâ Aryân-pûr, *Az Ṣabâ tâ Nîmâ*, Tahran, 1350 hş., I, 109; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *Macmû'a-i âṯâr-i Yaġmâ-yi Candaḳî*, Tahran, 1357 hş., I, 2 v.d.). Böylece çocuk denecek yaşta İsmâ'îl Ḫân'ın hizmetine giren Mîrzâ Raḥîm, eline geçmiş olan bu büyük fırsattan istifâde ederek, birkaç sene devamlı okuma, yazma ve inşâya âit bilgilerle, okçuluk ve biniciliğe âit hünerleri öğrenmekle meşgul oldu. Kısa zamanda şiir ve inşâ san'atındaki kabiliyeti ile temâyüz etti. Bilhassa inşâdaki kabiliyetini gören İsmâ'îl Ḫân, onu münşî-başılığa getirdi. Mîrzâ Raḥîm onbeş yaşlarında iken, "*Macnûn*" mahlâsı ile şiir yazmağa başladı (J. Rypka, ayn. esr., s. 333, Yaḥyâ Aryân-pûr, *ayn. esr.*, I, 110; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, 4.). Bir rivâyete göre, ona şiir zevkini aşılayan eniştesi olmuştur (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, göst. yer.).

1216 (1802) tarihinde Candaḳ ve civârının hâkimi olan İsmâ'îl Ḫân-i Amîrî, müstakil bir devlet kurmak arzusuyla merkezî hükûmete karşı ayaklandı ise de, sonunda mağlûb olarak Horasan'a kaçtı (Aryân-pûr, *ayn. esr.*, I, 110; Sayyid 'Alî Al-i Dâvud, *ayn. esr.*, göst. yer).

Hâmisinin bu durumu üzerine işsiz kalan Mîrzâ Raḥîm Macnûn, bölgenin yeni hâkimi olan Ẕu'l-Fiḳâr Ḫân tarafından zorla askere alınıp, Simnân'a götürüldü. Ẕu'l-Fiḳâr Ḫân'ın kaba muâmelelerine mâruz kalan genç şâir, çok geçmeden adı geçen serdarın, şâir ruhlu kayınbiraderi Muḥammed 'Alî-i Mâzandarânî ile tanıştı ve onun delâletiyle Ẕu'l-Fiḳâr Ḫân'ın münşîliğine getirildi. Burada epeyce müreffeh bir hayat sürdü ise de, 1223 (1808)'te kendisini çekemeyenlerin iftiralarının kurbanı oldu. Bu yüzden Serdar Ẕu'l-Fiḳâr Ḫân, şâiri zindana attırdı ve bütün servetinin yağmalanmasını emretti. Altı ay sonra suçsuz olduğu anlaşıldı ise de, bu hâdisenin te'sirinden kurtulamayarak, mahlâsını Yaġmâ olarak değiştirdi ve Ẕu'l-Fiḳâr Ḫân hakkında, çok ağır ve çirkin sözlerle dolu, Sardârîya adıyla manzum bir hicviye yazdı (E. G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1959, IV, 337; J. Rykpa, *ayn. esr.*, s. 333; Aryân-pûr, *ayn. esr.*, göst. yer.; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, 4-7).

Bu sûretle her şeyini kaybetmiş olan Yaġmâ, dervişlikte karar kılıp, uzun zaman İran'da köy köy, kasaba kasaba dolaşıp durdu. Bu arada Bağdad ve Kerbelâ'da da bir müddet kaldıktan sonra, 1225 (1810) tarihinde doğduğu köye dönüp, burada evlendi. Bu evlenmeden devrinin büyük âlim ve şâirlerinden İsmâ'îl Hunar (ölm. 1288=1871) doğdu. Şâir, yakınlarının bütün ısrarlarına rağmen, mâzideki çok acı hâtıraların te'siriyle köyünde ancak altı ay kalabildi ve 1226 (1811) tarihinde, ilk defa olarak, Tahran'a gitti. Burada bir tesadüf eseri olarak devrin kudretli başveziri Ḥâcî Mîrzâ Âḳâsî ve Kaçar sarayına yakınlığı ile bilinen Ḳâ'im-maḳâm Fâżil Ḫân-i Garrûsî (ölm. 1254=1839) ile tanıştı. Baş vezir Ḥâcî Âḳâsî, Yaġmâ'ya çok iltifat etti ve hattâ ona mürid olacak kadar bağlandı. Ḳâ'im-maḳâm Fâżil Ḫân-i Garrûsî ise, şâirin saraya girmesini ve hanedan mensuplariyle tanışmasını sağladı (J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 333; Aryân-pûr, *ayn. esr.*, I, 110 v.d.; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, 8 v.d.; *EI²*, mad. İRAN).

Tahran'da fazla kalmayan Yaġmâ, Ḳum'a gidip orada, Serdar Ẕu'l-Fiḳâr Ḫân'ın kayınbiraderi Muḥammed 'Alî-i Mâzandarânî ve diğer bir kaç arkadaşıyla "Ancuman-i mufâkaha" adıyla bir cemiyet kurdu. Kısa bir faâliyetten sonra bu cemiyetin âzâlarının her biri bir tarafa dağıldı. Yaġmâ da Meşhed'e giderek, Mîrzâ Ca'far Medresesi'nde bir müddet kaldı. Oradan Kâşân'a gidip, bu şehirde ikinci evliliğini yaptı (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, göst. yer.). Bu esnada Tahran'ı ziyâret eden Yaġmâ, mürîdi ve başvezir olan Ḥâci Mîrzâ Âḳâsî'nin ısrarı üzerine Kâşân eyâlet hükûmetinin vezirliğini kabûl ederek, Kâşân'a döndü. Uzun yıllar bu şehirde kalan Yaġmâ, devrin şöhretli şi'î müctehidi ve *Mi'râc al-sa'âda*'nın müellifi Mollâ Aḥmed-i Narâḳî (ölm. 1244=1828/1829) ile tanıştı. Aynı zamanda şâir olan ve şiirlerinde "Şafâ'î" mahlâsını kullanan (Riżâ Ḳulî Ḫân Ḥidâyat, *Macma' al-fuṣaḥâ'*, nşr. Mażâhir Muṣaffâ, Tahran, 1336-1340 hş., V, 700; E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 411; bilhassa nüfuz ve te'siri için bk. Hamid Algar, *Religion and State in Iran betwenn 1785-1906, The Role of the Ulama in the Qajar Period*, California, 1969, s. 57, 63, 79, 89, 101)

Mollâ Aḥmed-i Narâḳî'nin dostluğunu kazanmak, şâir Yaġmâ için uzun müddet Kâşân'da huzûr ve sükûn içinde yaşamayı sağladı. Ancak içtimâî yaraları acı bir şekilde dile getirme isteği, onun bütün imkânlarını yeniden kaybedip, çevresinden kopmasına yol açtı. Kâşân'ın çok eski asil âilelerinden birinde ortaya çıkan bir âile rezâletini *Ḫulâṣat al-iftiżâḥ* adlı manzum eseriyle ağır bir dille hicvetti. Bunun üzerine hicvedilen âile, şâirin aleyhinde faâliyette bulundu ve dinsizlikle itham edilen Yaġmâ, halk tarafından linç edilmekten zor kurtuldu. Bu olup bitenlerden sonra Yaġmâ tekrar dervişlik hırkasını giyerek, şehri terketti (J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 333; Aryân-pûr, *ayn. esr.*, I, göst. yer.; Hamid Algar, *ayn. esr.*, s. 57, not 88; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, göst. yer.).

Yaġmâ'nın bundan sonraki hayatı hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Ancak uzun seyahatlerden sonra, 1250 (1834) tarihinden önce Tahran'a gitmiş olmalıdır. Nitekim Feth Ali Şâh (saltanatı: 1212-1250=1797-1834)'ın oğlu olup, şiirlerinde "Sulṭân" mahlâsını kullanan Muḥammed Mîrzâ Seyfü'd-Devle (1228-1292=1813-1875 'ten sonra), bir şiirinde, yirmi yıl Yaġmâ ile birlikte bulunduğunu ve bütün bildiklerini ona borçlu olduğunu anlatmaktadır (Aryân-pûr, *ayn. esr.*, I, 112; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, 25). Yine aynı şehzâde, Farsça dîvânının 1292 (1875) tarihli mukaddimesinde de kendisiyle dâima birlikte bulunduğuna temas eder (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, göst. yer.). Tahran'da geniş bir muhit edinip, nüfuzlu kimselerle de tanışan Yaġmâ, Kaçar sultanı Muḥammed Şâh (saltanatı: 1250-1264=1834-1848)'ın iltifatına mazhar oldu. Nitekim, bu hükümdar 1254 (1838) tarihinde, şark seferi için Herat'a gittiğinde şâir Yaġmâ'yı da berâberinde götürmüştü. (Aryân-pûr, *ayn. esr.*, I, 111; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, 11). Herat'tan tekrar Tahran'a dönen Yaġmâ, ölümünden kısa bir süre öncesine kadar bu şehirde kalıp, başta şehzâde Muḥammed Mîrzâ Seyfü'd-Devle olmak üzere ilim ve irfan erbabiyle edebî faâliyetlerini sürdürerek onunla birlikte bir çok şâirin yetişmesine yardımcı oldu (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, 27; Riżâ-Ḳulî Ḫân Hidâyat, *Macma' al-fuṣaḥâ'*, I, 60; Aryân-pûr, *ayn. esr.*, I, 115; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, göst. yer.). Böylece Tahran'da yirmi yıldan fazla kaldığı anlaşılan Yaġmâ, nihâyet yakınlarının ısrarı ile doğduğu köye dönmüş ve orada, kısa bir müddet sonra 16 rebîülâhir 1276 (12 teşrin II. 1859) cumartesi günü seksen yaşında olduğu halde vefat edip, İmâm-zâde Dâvûd türbesinin hazîresine gömülmüştür (Muḥammed 'Alî Tabrîzî, *Rayḥânat al-adab*, Tebriz, 1349 hş., ikinci baskı, VI, 400; J. Rykpa, *ayn. esr.*, göst. yer; Aryân-pûr, *ayn. esr.*, I, 111 v.d.; *EI²*, mad. IRAN; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, 13).

Eserleri: Yaġmâ'nın bütün eserleri daha hayatta iken arkadaşı Muḥammed İsmâ'îl-i Tahrânî tarafından bir külliyat hâlinde toplanmıştır. Ancak bu zâtın, fazla araştırma yapmadan, başkalarına âit olan bâzı şiir veya yazıları da Yaġmâ'ya âitmiş gibi külliyat içerisine alması, Yaġmâ'yı üzmüş ve gereken tashihleri yapmak üzere arkadaşı tarafından hazırlanan külliyatın kendisine gönderilmesini istemiş ise de (Aryân-pûr, *ayn. esr.*, I, 112 v.d.; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, 21 v.d.; 26 v.d., 28 v.dd.), buna muvaffak olamamıştır. Külliyat sonradan derleyenin oğlu tarafından *Kulliyât-i Yaġmâ* adıyla Tahran'da taş basması olarak basılmıştır (1283=1866). Bu neşir şâire âit olmayan pek çok şiir ve mektubu ihtivâ etmekle birlikte, daha sonra yapılan gerek tam, gerek müntehabat şeklindeki neşirlerin bir çoğunun esâsını teşkil etmiştir. Bununla berâber, Yaġmâ'nın, kendisine âit olduğu halde bu neşirde bulunmayan eserleri de vardır. Son zamanlarda, Yaġmâ'nın bütün eserleri tesbit ve neşredilmektedir (Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, 78). Ancak bu araştırmalar henüz sona ermediğinden, şimdilik şâirin külliyatının 1283 (1866) tarihli neşrinin muhteviyatı verilecek ve yeni tetkiklerle tashih edilen hatâlar gösterilecektir.

Yaġmâ'nın Külliyatta yer alan eserleri, mensur ve manzum olmak üzere ikiye ayrılır:

I. Mensur eserleri veya münşeâtı: Şâirin gerek hayatı gerek çeşitli görüşleri hakkında çok mühim mâlûmatı ihtivâ eden bu münşeâttaki mektupların hiçbiri maalesef bir tarih taşımamaktadır. Bunların bir kısmı oğullarına, bir kısmı Seyfü'd-Devle ve Bahaü'd-Devle gibi Kaçar şehzâdelerine, Ḳaânî (ölm. 1270= 1854 [b.bk.]) gibi şâirlere, Fâżil Ḫân-i Garrûsî gibi devlet ricali ile yakın dostlarına yazılmıştır. Başkalarına âit bâzı mektuplar da ona isnad edilmiştir (E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 338; Aryân-Pûr, *ayn. esr.*, I, 113 v.d.; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, 34 v.d.) Yaġmâ'ya âit olanların bir kısmı ise, şâirin ifâdesiyle "pârsî-sara = hâlis Farsça" ile yazılmıştır. Diğer bir ifâde ile, bu tarz mektuplarında kullandığı Farsça'ya o, "pârsî-nigârî = yazı Farsça'sı" demektedir. Yaġmâ, bâzı mektuplarında, devrinde çok revaçta ve mütedâvil olan Arapça kelime ve terkiblerin yerine Farsça'larını bilhassa tercih etmiştir. İyi bir Arapça tahsil görmemiş olması buna sebep teşkil etmiş olmalıdır. Nitekim o, Arapça bilmediğinden dolayı hayıflanmaktadır (*Kulliyât-i Yaġmâ*, nşr. Mîrzâ 'Abd al-Bâḳî Ṭabîb, Tahran, 1283, s. 93, 127; Aryân-pûr, *ayn. esr.*, I, 114; Sayyid 'Alî Âl-i Dâvûd, *ayn. esr.*, I, 35). Şâirin Arapça bilmeyişi, Farsça'yı bütün incelikleriyle öğrenmesine yardım etmiştir. Bu münâsebetle eski şâirlerin dîvânlarını tedkîk etmekle kalmamış, *Burhân-i ḳâṭi'*'i dikkatle taramış ve birçok Farsça kelime ilâvesiyle kendisi için yeni bir nüsha meydana getirmiştir

(J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 334; Aryān-pūr, *ayn. esr.*, I, göst. yer.; Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn., esr.*, I, göst. yer.). Yağmā, Farsça'nın, Arapça'nın yardımı olmaksızın her türlü fikri ve mefhûmu ifâdeye imkân vereceğine inanmıştı. Bunun neticesi olarak, bâzı mektuplarını, hiç Arapça kullanmadan "pārsī-nigārī" dediği tarzda yazmıştır. Bu tarzın devam ettirilmesi için, bilhassa oğulları İsmāʿīl Hunar ve Aḥmed Şafāʾī'yi teşvik etmiştir (*Kulliyāt-i Yağmā*, s. 56; Aryān-Pūr, *ayn. esr.*, I, 114; Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, göst. yer.). Fars dilini Arapça'nın te'sîrinden kurtarma gayesine mâtuf olarak yazılan bu hâlis Farsça mektuplar, Yağmā'nın bütün iyi niyetine rağmen, daha sonraları bu dili bozabilecek faâliyetlerin hareket noktası olmuştur (J. Rypka, *ayn. esr.*, göst. yer.). Bu mensur kısım, şâirin matbu külliyâtının 1.-145. sayfaları arasında yer alır. Ancak sonra bu külliyatta yer almayan birçok mektup daha tesbit edilip, bir kısmı muhtelif kimseler tarafından neşredilmiştir. Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, Yağmā'nın bütün eserlerinin, tesbit ve tasnif edilerek İran'da yeniden basılacağını haber vermektedir (*ayn. esr.*, I, 78).

II. Manzum eserleri: Yağmā çok şiir yazmış ve bütün nazım nev'ilerinde şâirlik kâbiliyetini göstermiştir. Gençliğinde Kaçar şahları medhinde yazdığı bir kaç kasîde hâriç, bu nev'e hiç iltifat etmemiştir. Yazdığı iddia edilen kasîdeler (*EI²*, mad. IRAN; Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 36) ise, bize kadar gelmemiştir. Zîrâ o, yaratılış bakımından medih şâiri değildi. Yağmā'nın manzum eserleri üç grupta incelenebilir: a. Gazeller (*Ġazaliyāt*) b. Hicivler (*Hicviyāt*) c. Mersiyeler (*Marāṣī*).

a. Gazeller, oldukça başarılı sayılmakla berâber, üslûpları eski gazel şâirlerinin üslûbunun devamından ibârettir (J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 333; Aryān-pūr, *ayn. esr.*, I, 115; Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 37). Bu gazellerin hepsi 155 adet olup, matbu külliyatta 146.-183. sayfalar arasında ve "*ġazaliyāt-i ḳadīma*" adı ile yer alır (Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 84.-199. sayfaları arasında). Yukarıda da belirtildiği gibi, Yağmā'nın matbu külliyatının 184.-203. sayfaları arasında yer alan "*ġazaliyāt-i cadīda*" kısmında mevcut 79 gazel, şiirlerinde "*Sulṭān*" mahlâsını kullanan Kaçar şehzâdesi Muhammed Mîrzâ Seyfü'd-Devle'ye âittir.

b. Hivicler, ekserisi hezel vâdisinde yazıldığı için, "hazaliyāt" denilen bu hicivlerin çoğu, bayağı ve hiç de nükteli olmayan galîz küfürlerle doludur. O, hicivde de tamamen eski hiciv üstâdlarının üslûbuna bağlı kalmıştır. Ancak o, içinde yaşadığı cemiyetin herkesçe bilinen içtimâî yaralarına, eskimiş ve bozulmuş müesseselerine doğrudan doğruya parmak basmak sûretiyle eski hiciv şâirlerinden ayrılır. Yagmā, bu tarz şiirlerinde, ızdırab çeken bir milletin hissiyâtını açık ve san'atkârane bir dille ifâde eder (E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 337; J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 334; Aryān-pūr, *ayn. esr.*, I, 115; Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 37 v.d.). O devre kadar hiç bir hiciv şâiri, onun gibi yaşadığı cemiyetin ve devrin rezâletlerini insafsız ve merhametsizce bütün çıplaklığı ile açığa vurmamıştır. O, sahte şeyh ile sûfî, dindar ve iki yüzlü idârecileri çok ağır ve kaba ifâdelerle hicvetmiştir (J. Rypka, *ayn. esr.*, göst. yer.; Aryān-pūr, *ayn. esr.*, I, 116). Bu hezeliyâtında Yağmā, saygıya değer ruhların dışında, bütün dünyayı bir kahbe pazarı, dünyadaki herkesi de fahişe yaradılışlı kabûl eder. Bu yüzden muâsırları kendisine "*Zan-i ḳaḥba*" lekabını takmışlar ve eski şiir an'anesini devam ettiren Ḳā'ānî gibi şâirler de ona ağır hücumlarda bulunmuşlardı (E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, göst. yer.; J. Rypka, *ayn. esr.*, göst. yer.; Aryān-pūr, *ayn. esr.*, I, göst. yer.). Şâirin bu tarz şiirleri, son derecede müstehcendir. Yağmā'nın hicivleri şunlardır:

1. *Sardārīya*, değişik vezin ve kâfiyede gazel şeklinde 45 manzûmeden müteşekkil olup, baştan başa galîz küfür ve sözlerle dolu bir eserdir. Serdar Ẕu'l-Fiḳār Ḫān için nazmedilmiş olan bu eserde şâir, mahlâs olarak adı geçen serdarın çok sık kullandığı "*zan-i ḳaḥba*" terkibini almıştır. Bu eser, son zamanlarda neşredilmiştir (Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 366-408, ayrıca s. 9; *Kulliyāt*, s. 204-217; E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 337 v.d.; J. Rypka, *ayn. esr.* s. 334; Aryān-pūr, *ayn. esr.*, I, 115; Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 9).

2. *Ḳaṣṣābīya*, şekil ve muhtevâ itibâriyle *Sardārīya*'den farksız olup, şâir bu eserinde "Kaṣṣāb" mahlâsını kullanmıştır (*Kulliyāt*, s. 218-231; E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 339; Aryān-pūr, *ayn. esr.*, I, 115; Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 22).

3. *Aḥmedā*, bu hicviye de şekil ve muhtevâ bakımından *Sardārīya*'den farksızdır (*Kulliyāt*, s. 232-247). Yağmā, bu eserinde "Aḥmed" mahlâsını kullanmıştır (E. G. Browne, *ayn. esr.*, göst. yer. Aryān-pūr, göst. yer.; Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, göst. yer.).

4. *Ḫulāṣat al-iftiżāḥ*, yukarda da belirtildiği, gibi, Kâşân'da bir âile rezâletini dile getiren mesnevî tarzında bir eser olup, hezec bahrinde ve 652 beyittir (*Kulliyāt*, s. 248-265). Bu da yeniden neşredilmiştir (Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 203-233).

5. *Şuḳūḳ al-dalīl*, mütekârip bahrinde altı günde nazmedilmiş 564 beyitlik bir mesnevidir (Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 22). Bu hicviye, Sayyid Ḳanbar Ravża-Ḫvān-i Ḫvārī için yazılmıştır; şâir onu Rustam al-Sādāt diye isimlendirir. Yağmā'nın bu manzûmesi yeniden neşredilmiştir (Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 235-262; *Kulliyāt*, s. 266-280).

6. *Āşār-i Murādīya*, ʿAlī-Murād Ḫān-i Tūnī'yi

hicvetmek için yazılmış galîz küfür ve âmiyâne sözlerle dolu 503 beyitlik bir tiyatro eseridir. Kendi sâhasında müstesnâ olduğu söylenen bu eser (Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 40 v.d.) basılmamıştır.

7. *Ḳāżī-nāma*, Yağmā'nın muasırı şiî müctehid Sayyid Mîrzā-yi Candaḳī'yi hicvetmek için yazılmış 5.000 beyitlik bir mesnevîdir; sâdece 1.000 beyitlik kısmı kalmış olup (Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 44 v.d.), basılmamıştır.

8. *Ḥuccāc va aʿrāb*, Hezel sâhasında yazılmış 204 beyitlik bir mesnevî olup (Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 46 v.d.). basılmamıştır.

9. *Eḳsiḳ yedi hikâye*, hezel sâhasında değişik vezinlerde ve mesnevî tarzında yazılmıştır. *Kulliyāt*'ta bulunmayan bu hikâyeler neşredilmiştir (Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 264-272).

10. *Kıt'a, terci ve rubaîler* (Aryān-pūr, *ayn. esr.*, I, 115).

c. Mersiyeler, bunların bir kısmı, muharrem ayında yapılan "taʿzıya" [b. bk.] merâsiminde ilâhî gibi okunan ve kendisinin icâd ettiği "*navḥa-i sīna-zanī*" denilen müstezat tarzında yazılmış şiirlerdir. Yaşadığı çevre ve devir, şâirin asıl kabiliyetini gösteren hiciv ve tenkide müsâit olmadığı için, Yağmā dinî, felsefî ve tasavvufî fikirler ile mefhumlara sığınmak zorunda kalmıştı. Bu mersiyeleri, geniş halk kitlelerine hitab etmek ve onların dinî hislerine tercüman olmak için yazdığından halk arasında yaygın, kelime ve ıstılahlarla doludur. Yağmā'nın bu şiirlerinde, üzüntü ve ızdırab içinde hayata küsmüş ve sanki ölümü bekler bir ruh haleti sezilir (E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 339 v.d.; J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 333 v.d.; Aryān-pūr, *ayn. esr.*, I, 116 v.d.). Halk şiirinin te'siriyle kaleme alınan bu manzûmeler, bilhassa şekil bakımından, daha sonra yetişen mersiye şâirleri tarafından da taklid edilmiştir. Yağmā'nın şiî imamları hakkında kaleme aldığı mersiyeler ise, şekil ve muhtevâ yönünden daha ciddî bir hüvviyet arzeder (E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 340; J. Rypka, *ayn.. esr.*, s. 334; Aryān-pūr, *ayn. esr.*, göst. yer.). *Kulliyāt*, s. 282-301'daki mersiyeler, daha sonra neşredilen (Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 276-364) mersiye ve "navḥa"larının yarısı kadardır.

Yağmā'nın, henüz mevzularına göre tasnife tâbi tutulmamış, pek çok tercî, kıt'a ve rubâîsi için bk. bu Kulliyāt, s. 302-389; E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 339; Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 22.

Edebî şahsiyeti ve te'sîri: Yağmā, klasik İran nazım nev'ilerinin hemen hepsinde eser vermiş kabiliyetli bir san'atkârdır. Şiiri, gerek dil ve gerekse şekil yönünden büyük bir ustalık arz eder. Bilhassa avâmın rahatlıkla anlayacağı kelime ve ıstılâhları kullanması, daha sonraki şâir ve ediplere fazlasıyla te'sir ettiği gibi, her zümrenin de sevgi ve takdirini kazanmasına vesîle olmuştur. Onun içtimâî bünye üzerindeki te'sîri, dil bakımından olan te'sîrinden daha az değildi. O, şiir dilini tasannû'dan kurtarmıştır. Yukarda da belirtildiği üzere, Yağmā'nın, gençliğinde yazdığı iddia edilen birkaç kasîdenin dışında, gerek Kaçar hânedânı mensupları ve gerekse yakın dostluk kurduğu diğer bir devlet ricâli için kasîde yazmamış olması, onun bir medih şâiri olmadığını gösterir. O, şiirlerinde şekil bakımından tamamen eskilere uymuş ise de, mazmun ve muhtevâ itibâriyle onlardan ayrılır. Kendine has nazım şekli ve fikirleriyle Yağmā, gelecekteki şâir ve ediplerin önderi sayılır. Eserlerinin mevzuu dikkate alındığında, cemiyetin hastalıklı bünyesinin düzelmesi uğrunda mücâdele veren şâirin, başarısızlığa uğradığında, bir filozof gibi kendi ümidsizlik âlemine çekildiği görülür. Yağmā "Eğer bir asır sonra dünyaya gelmiş olsaydı, İran inkılâbını hazırlayan münevverlerin rehberi olurdu" (E. G. Browne, *ayn. esr.*, IV, 339 v.d.; J. Rypka, *ayn. esr.*, s. 334; Aryān-pūr, *ayn. esr.*, I, 116 v.d.; Sayyid ʿAlī Āl-i Dāvūd, *ayn. esr.*, I, 2, 38).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(ORHAN BİLGİN.)

YAĞMUR DU'ASI. [Bk. İSTİSKĀ'.]

YĀHŪD (İ). [Bk. YAHUDİ.]

YAHUDİ. [Bk. YAHUDİLER.]

YAHUDİLER. *Tevrat*'ta (II. *Krallar* 16_{16}; 25_{25}; *Yeremya* 32_{12}; 34_9) M.ö. X. asırda Şeria nehrinin garbında kurulmuş bulunan Yuda Devleti'ne mensup kişi mânasına gelen Yahudi kelimesinin çoğul şekli, Mecus, Mecûsî, Arab, ʿArabî ve benzerlerinde görüldüğü gibi, Yahud'tur. Kelimenin aynca Yâkub'un dördüncü oğlu Yuda (Yahuda)'ya (*Tekvin*, 29_{35}; 49_8) mensup anlamına geldiği de rivâyet edilir. Yahudi'nin, Yahuda'nın Arapçalaştırılmış şekli olduğu da kaydedilmiştir (*Ḳāmūs tercümesi*, II, 70); bu durumda Yahudi, Yahuda'nın nisbe şekli olur. Arap lügatçıları Yahudi kelimesini, *Hūd* sülâsî kökü içinde gösterirler. Bu, büyük bir ihtimalle *Kur'ân* (II, 111)'da geçen Hûd ile Yahudilerin kasdedilişinden ileri gelmiş olmalıdır. Nitekim bununla ilgili olarak, *Kur'ân*'ın en eski lügavî tefsirlerinden birinin müellifi olan Kûfeli meşhur dil âlimi al-Farrāʾ (ölm. 270 = 883) yukarıda geçen âyette yer alan *Hūd* kelimesiyle Yahudilerin kasdedildiğini söylemekte (*Maʿānī'l-Ḳur'ān*, I, 73; ayrıca bk. *LA*, IV, 451; mad. *Hūd*, *TA*, IX, 352 v.d.) mad. *Hūd*, ve kelimenin ʿUbayy ve ʿAbd Allāh kırâatinde "yahūdīyan" şeklinde okunduğunu ilâve etmektedir (ayn. yer.). Buna göre *hadā*'nin, geniş zaman şekli olan Yahūd'un, buzağıya tapmaktan tevbe ettikleri için Yahudilere verildiği ileri sürülmektedir. Bu durumda da Yahudi, Yahud'un nisbe şekli olur. Bütün bu farklı rivâyetlere rağmen, Yahudi kelimesi Yuda bölgesinde yerleşmiş bulunan eski İsrâil halkının yeni nesilleri için kullanılmıştır.

Kavmî bakımdan karışık bir ırk olan Yahudiler, daha çok, içtimâî ve dinî bir cemâat olarak kabûl edilir. Nitekim *Tevrat* 'taki mevcut bilgiler, onların daha ilk asırlarda bölgedeki Kenanlılar, Amurru, Amâlika ve Mısırlılarla karıştıklarını göstermektedir.

Rivâyetler, İsrâil-oğullarının büyük atalarının İbrahim Peygamber olduğunu ve M.ö. 1800 yıllarında, Lût Peygamber 'in kabîleleri ile birlikte şimâlî Mezopotamya 'daki Ur-Kaadim şehrinden Harran 'a doğru Ârâmî klanları ile birlikte göç ettiklerini, sonra Cenûbî Filistin 'e yerleştiklerini gösterir. Ancak burada büyük bir kıtlık ile karşılaşan İsrâil-oğulları, etrafdaki kabîlelerin devamlı hücûm ve baskıları üzerine, başka bir yurt seçmek durumunda kalmışlar ve Mısır 'a doğru göç etmişlerdi. Onların Mısır 'da da pek fazla kalmadıkları, bir çok iktisâdî sıkıntı üzerine geri dönerek, Lût Peygamber 'in Erden nehrinin şarkındaki, İbrâhim Peygamber 'in ise, Lut Gölü 'nün garbındaki Hebron bölgesine yerleştiği anlaşılıyor; Yahudilerin kendisinden adlarını aldıkları ataları ise, İbrâhim Peygamber 'in torunu olan ve *İsrâil* lekâbıyla anılan Yâkub Peygamberdir (krş. *Kur'ân,* III. 93). Ya'kûb Peygamber 'in on iki oğlu arasında kıskançlık yüzünden çıkan bir ihtilaf, kardeşleri Yusuf 'un Mısır 'a gitmesine ve neticede orada Hiksos hânedânından gelen bir hükümdârın nezdinde mâliye nâzırı olmasına sebep olmuştu. O sıralarda hüküm süren bir kıtlık üzerine Ya'kûb Peygamber 'in diğer oğulları da Mısır 'a göç etmek zorunda kalmışlar, orada kardeşleri Yusuf 'tan ilgi ve yardım görerek yerleşmişlerdi. M.ö. 1580 'de iktidardan ayrılıp, Suriye asıllı Hiksos hânedânının yerine, Mısırlı Firavunlar geçmiş ve İsrâil-oğulları M.ö. 1260 yılında Mısır 'dan ayrılışları (*huruc*) 'na kadar üç asır bir zaman büyük zorluklar içinde yaşamışlardı (krş. *Kur'ân,* II, 49; VII, 103 v.d.; X, 74 v.d.). Bugünkü Yahudilerin dedeleri olan İsrâil-oğullarının târihlerinde büyük bir dönüm noktası teşkîl eden Mısır 'dan çıkışları sırasında başlarında Peygamber Mûsâ bulunmaktaydı. Böylece Mısır 'ı terkeden İsrâil-oğulları, Sinâ yarımadasında Tih sahrasına gelmişlerdi. O sıralar buraları, son derece kurak olup, yaşamak için lüzumlu herşeyden mahrumdu. Bunun üzerine geçim için daha elverişli olan Filistin 'e doğru hareket ettiler. Filistin 'in Merom, Taberiye ve Lût gölleri bölgesine hücumlara başlıyan ve o sıralarda İbrânîler veya İsrail-oğulları diye anılan Yahudiler, oniki klandan teşekkül ediyorlardı (krş. *Kur'ân,* II, 60; VII, 160). Yahudiler burada karşılaştıkları diğer kavimlerle amansız bir mücâdeleye girdiler (krş. *Kur'ân,* V, 22 v.d.). Mısır 'dan döndükten sonra, Filistin 'de bir birlik kuran İsrâil-oğulları, M.ö. 933 'lerde İsrâil ve Yahuda olmak üzere iki devlete ayrıldı. Mûsâ 'nın şerîatini terkeden İsrâil Devleti, şimâlde yabancı istilâlar önünde ezildi ve nihâyet M.ö. 705 'te Asur kıralı Sargon II. (M.ö. 727-722) tarafından ortadan kaldırıldı. Yahuda Devleti ise, M.ö. 599 senelerinde Buhtunnasr 'ın Kudüs 'e giderek Yahudilerin bir kısmını Bâbil 'e sürmesi üzerine dağıldı. Ülkedeki diğer Yahudilerin başına getirilen Sedekiya, taahhüt ettiği vergiyi Bâbil 'e göndermeyince, Buhtunnasr Kudüs 'e yeniden girip, ele geçirdiği bütün okur yazarları Bâbil 'e sürdü (M.ö. 587). Ancak Yahudiler kendilerini tekrar canlandıracak olan dinî rönesansa bu esâret devresinde başladılar. Bâbil, Ninova ve sonra da Filistin 'i alan İran hükümdârı Kuroş, bir müddet sonra, Bâbil 'de esâret hayatı yaşayan Yahudilerin memleketlerine dönerek mâbedlerini yeniden yapmalarına müsâade etti. Sürgünden dönenler memleketlerinde buldukları putperestlerle savaşarak yeni bir Yahudi cemâatinin doğmasını sağlamışlardı. İçlerinden bir kısmı da Sâmâriye 'ye çekilerek oradaki yabancılarla kaynaşıp, Sâmirî [b. bk.] adını almışlardır. Yahudiler, M. ö. 450 'lere doğru bahsi geçen mâbedi yeniden inşâ ettikleri gibi, *Tevrat* 'ı öğretmek üzere birçok sinagog ve binalar da yaptılar. Bu arada *Tevrât* 'ın hâkimiyetini sağlamak için ileri gelen âilelerin temsilcilerinden teşekkül eden bir meclis kurdular. Bu meclis, Tevrat 'ta birçok değişiklikler yaparak (*Kur'ân,* II, 79), ona, *Tevrat* 'a bugünküne yakın şeklini kazandırdı. Ancak Yahudiler için yeniden dirilme çağı olan bu dönemde Ârâmî dili, İbranca 'nın yerini aldı. M.ö. 333 'te Büyük İskender, Filistin 'i alınca bu bölgeyi hâkimiyetleri altında tutan İranlılar, çekilmek zorunda kaldılar. İskender, Mısır 'da İskenderiye şehrini kurup, Filistin 'de bulunan Yahudilerin bir çoklarını buraya yerleştirdi. Böylece Filistin 'in dışında ikinci büyük bir Yahudi kolonisi teşekkül etmiş ve İskenderiye Helen devri Yahudiliğinin merkezi olmuştu. Yahudiler bu yeni şehre yerleşmekle kalmayıp, Yunan medeniyetinin örf ve âdetlerini de benimsediler. Bu arada kendi dillerini de unutarak, Yunanca konuşup yazmağa başlamışlardı. *Tevrat* 'ın, Yunanca tercümeleri bu devirden kalmadır. İskender 'in istilâsı, Yahudilere, Yunanistan 'a hicret imkânı da sağlamış, böylece onların diğer Avrupa ülkelerine yayılmaları için elverişli bir zemin hazırlamıştır.

Filistin 'de Bizans 'a bağlı olarak yaşamaya çalışan küçük Yahud Devleti ise, bir ara ayaklanınca, Kudüs, Roma İmparatoru Titus 'un kumandasındaki kuvvetler tarafından tahrip edildi. Bu tahribat neticesinde âlim ve ileri gelenler öldürülmüş, dinî kitaplar yakılmıştı.

M.ö. 198 'de Yuda 'yı ele geçiren Selefkîler, Hellen kültürünün yerleşmesine de yardımcı oldular. *Tevrat* 'ta, Peygamberlere isnad edilen kitaplar bu devirden kalmadır. M.ö. 63 'te Kudüs 'e giren Roma İmparatoru Pompeius, aldığı savaş esirlerini imparatorluğun uzak eyâletleri sayılan İspanya, Rheim ve Donom 'a sürdü. İsâ 'nın doğduğu sıralarda şehir Roma vâlileri tarafından idâre edilmekteydi.

Yahudiler, islâmiyetin yayıldığı devirde Arabistan 'ın muhtelif yerlerinde Makna, Vâdi 'l-Ḳurā, Tayma', Fedek ve Taif 'te yerleşmiş bulunuyorlardı. Bunlar, Ukaz panayırında ticârî mallarını satmak üzere Mekke 'ye de geliyor, ayrıca kâhinlikle de uğraşıyorlardı. Medine 'de yerleşmiş bulunan Yahudilerse, yakın bir zamanda geleceğini haber verdikleri Peygamber 'e tâbî olup, düşmanlarını yok edeceklerini söyleyerek, hasımlarını tehdit ediyorlardı. Ancak bu rivâyetin (İbn Hişâm, s. 286) yanısıra onların bir sû-i kast tertip ederek öldürmek için Peygamberi beklediklerine dâir rivâyetler de vardır. (İbn Hişâm, s. 1116; İbn Sa'd, I/1, s. 21).

Yahudilerin o sıralarda Mekke 'de bulunmadıkları, hicretten önce Mekke 'de nâzil olan 86 sûrenin hiçbirinde kendilerine âit bir hitâbın bulunmamasından da anlaşılmaktadır. Ancak Yahudilerle ilgili âyetlerin oldukça erken bir devirde inmeğe başladığı görülmektedir. Nüzul tarihi bakımından erken sayılabilecek olan *al-Naml* sûresinde (XXVII, 76), vahyolunan *Kur'ân* 'ın, İsrâil-oğullarının, üzerinde anlaşamadıkları mes'elelerin çoğunu açıkladığı bildirildiğine göre, onların bu yeni din karşısında müteredditt utumlar içine girdikleri düşünülebilir. Nüzul itibariyle 49. ve 50. sırada bulunan *al-Ḳaṣaṣ* (XXVIII) ve *al-İsrā* (XVII) sûrelerinde, kendilerine gönderilen Mûsâ Peygamber 'in mücâdeleleri ile, onun yüklendiği ilâhî tebliğ tafsilâtıyla açıklanır. Bunların ilkinde Mûsâ 'ya verilen *Tevrat* 'ın, bir rahmet (âyet 43) ve İsrâil-oğulları için bir hidâyet yolu olduğu (XVII, 2) ifâde edilir.

Mekke devrinde nâzil olan diğer âyetlerde Yahudilerin birçok hususta medh edildikleri görülür. Peygamber Medine 'ye hicret ettiği sırada, bu şehrin takrîben yarısı Yahudi idi. Tarihçiler, küçük zümreler hâlinde yaşayan bu Yahudileri, umûmiyetle Banū Ḳaynuḳā', Banū Nādir ve Banū Ḳurayża adlarıyla üç gruba ayırırlar. Bunlardan Banū Ḳaynuḳā' Yahudileri, ticâret işleriyle uğraşmakta ve bilhassa kuyumculuk yapmakta idiler. Büyük hurma bahçeliklerine sâhip olan Banū Nādir, zirâatle, Banū Ḳurayża ise, deri işleri ile uğraşıyordu.

Tebliğ vazifesini Medine 'de de ifâya devam eden Peygamber 'in, burada mevcut Yahudilerin farklı davranışlarına şâhit olması pek tabiî idi. İçlerinden azınlıkta olan bir kısım, islâmiyeti samimiyetle kabûl ettiği halde, diğerleri onu inkâr ediyordu (bk. *Kur'ân,* II, 146). İslâm kaynaklarında Peygamber 'in, *Tevrat* 'taki Mûsâ 'ya benzer bir şekilde tavsif ve Yahudiler tarafından "al-Nabi" veya "o peygamber" diye yâdedildiği kaydedilmektedir. Aralarında "O" dedikleri zaman ise, islâm Peygamber 'i anlaşılıyordu. Bilhassa Hicretten sonra nâzil olan âyetlerde, Peygamber hakkında ciddî herhangi bir şüpheleri kalmamıştı.

Yahudilerin dünyanın muhtelif taraflarına ne zaman yayıldıklarını kesin bir şekilde tesbit etmek oldukça güçtür. Bunda, onların tarihleri boyunca, devamlı olarak yerleştikleri bir yurtlarının olmayışının büyük payı vardır.

Daha önce işâret edildiği gibi, Yahuda devleti, M.ö. 599 yıllarında Buhtunnasr 'ın Kudüs 'ü almasıyla dağılmış ve Yahudiler Bâbil 'e sürülmüşlerdi. İran hükümdârı Kuroş, Bâbil 'i hâkimiyeti altına alınca, buradaki Yahudilerin bir kısmı kendi yurtlarına dönmüş, diğerleri ise yakın bölgelere yerleşmişlerdi. Büyük İskender, Mısır 'da İskenderiye şehrini te'sis ettiği zaman, Filistin 'de bulunan Yahudilerin birçoklarını buraya yerleştirmiş; onların buralarda iskânı, kendilerine Yunanistan 'a hicret imkânı da vermiş ve böylece Yahudilere, diğer Avrupa ülkelerine geçmek için müsâit bir zemin doğmuştu. Filistin 'de kalanlar, M.ö. 63 'te Kudüs 'ü tahrib eden Roma imparatoru Pompeius 'un kendilerini sürmesi üzerine Avrupa ve Asya ülkelerine dağılmışlardı. Nitekim Anadolu 'yu ele geçiren Selçuklu Türkleri buraya geldiklerinde birtakım Yahudi topluluklarını ile karşılaşmışlardı. Aynı şekilde Osmanlıların ilk devrinde de, muhtelif şehirlerde Yahudi cemâatine rastlanmıştı (bk. Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler,* İstanbul, 1947, I, 9—15).

Yahudilerin, gittikleri bu ülkeler içinde sâdece halkı hıristiyan olmayan yerlerde rahat edebildikleri görülmektedir. Hıristiyanların Yahudilere, İsâ Peygamber 'in katili nazarı ile bakmaları, Orta-çağ boyunca aralarında devam etmiş olan mücâdelelerin başlıca sebebi idi. Bu yüzden muhtelif dinî ve siyâsî baskılara uğrayan Yahudiler, yerleştikleri bu ülkeleri de terketmeğe mecbur kaldılar. Milâdî XI.—XIV. asırlarda başta İspanya ve Fransa olmak üzere birçok Avrupa ülkelerinde kilisenin hıristiyanlara bu toplumla her türlü münâsebeti yasak etmesi dolayısıyla, her nevî haklardan mahrum bırakılan Yahudiler, Şimali Afrika ile Osmanlı ülkesine göç ettiler.

Bu meyanda da daha Murad II. zamanı (824-855 = 1421-1451) 'ndan itibaren Türkiye 'ye yerleşmeğe başlıyan yahudilerin burada daha emin hayat şartları buldukları görülmektedir. Nitekim bu pâdişah zamanında, Fransa kıralı Charles VI. tarafından Fransa 'dan, Bavyera kıralı Ludwig X. tarafından da Almanya 'dan çıkarılan bir kısım Yahudinin Türkiye 'ye sığındıkları anlaşılmaktadır. Fâtih İstanbul 'u aldıktan sonra, Anadolu 'nun muhtelif şehirlerinde bulunan bâzı Yahudi topluluklarını da buraya getirtmişti.

Diğer taraftan 1492 'de Kristof Kolomb 'un Amerika kıt'asını keşfi, birçok Avrupalı ile berâber, güç durumda bulunan bir çok Yahudi 'nin de bu ülkeye yerleşmesine zemin hazırlamıştı. Yahudilerin oldukça büyük kitleler hâlinde Türkiye 'ye sığınmaları, daha ziyâde XV. asrın başlarında oldu. Kral, Ferdinand ile eşi İsabelle 'in Yahudileri, İspanya 'dan çıkarma emri

üzerine, bunlar, Bayezid II. devrinde İstanbul ve Selanik'e gelip, yerleştiler. İspanya'da kalmak için görünüşte katolikliği kabûl etmiş bulunanlar da 1532'den itibâren Türkiye'ye sığınmaya başladılar. Ancak bu tarihten önce de Budapeşte'nin fethi (932=1526)'nde ve onun arkasından 1526'da Estergon, 1526'da Mohaç savaşında buralarda bulunan Yahudilerin bir bölümü, İstanbul'a getirilmiş, bir kısmı da buradan Selânik'e gönderilmişti (Peçevî, *Tarih*, I, 99; krş. Avram Galanti, *ayn. esr.*, s. 17).

Mehmed IV. zamanında ve 1191 (1782)'de Lehistan'ın taksimi üzerine bu ülkede bulunan bâzı Yahudi toplulukları, buradan Edirne, İstanbul, İzmir ve Selânik gibi şehirlere nakledilmiştir. Nihâyet, 1877/1878 Rus savaşı sırasında da, Rusya'da işkencelere mâruz kalan bir grup Yahudi'nin Türkiye'ye sığındığı görülür.

Yahudiler, kaybettikleri hakları, değişik yollardan hareketle elde etmekte gecikmediler. Kilisenin emirlerine saygı duymayan hıristiyanlarla olan temaslarını mason locaları vâsıtasıyla geliştirdiler. Kendilerine has ticârî zekâları netîcesinde, faâliyet gösterdikleri ülkelerin ticârî hayatlarına getirdikleri canlılık, İngiltere'de olduğu gibi, muvakkaten de olsa, bâzı haklarının iâdesine yardımcı olmuştu. XVIII. asrın sonlarında yapılan Fransız inkılâbı da Yahudilere bâzı haklar sağlamıştı. Inkılâbın netîcesi olarak, kilisenin ülke idâresindeki te'sîrinin zayıflaması, onların belediye ile ilgili bâzı meclislere girmelerini de te'min etmişti.

Bununla berâber XIX. ve XX. asırların, Avrupa'da kalan Yahudiler için pek mutlu devirler olduğu da söylenemez. Onlara karşı eskiden beri sürdürülmüş olan şiddet, bu sefer aşırı milliyetçiliğin te'sîriyle daha değişik bir kisveye bürünmüştür. XIX. asrın sonlarında Fransa'da Dreyfus olayı ile XX. asrın ortalarına doğru Almanya'da Nazilerin hareketlerinin temelinde bu duygu yer almaktaydı. Bunlar kadar şiddetli olmamakla berâber Polonya ve İngiltere'de de benzeri olaylar görülmüştür.

Türkiye bütün dinlere karşı olduğu gibi, mûsevîliğe karşı da musamahalı davranmış, bununla da kalmayıp ayrıca hıristiyanlığa karşı onu korumuştur (bk. Avram Galanti, *ayn. esr.*, s. 22 v.dd.). Nihâyet Yahudiler, 1947'de Birleşmiş Milletlerin kararı ile, Filistin'de resmî ve edebî dili klâsik İbranca olan bir İsrâil Devleti kurmayı başarmışlardır.

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerin dışında, Yahudilerle Türklerin tarih boyunca olan münâsebetleri hakkında şu eserlere bakılabilir: Hikmet Tanyu, *Tarih boyunca Yahudiler ve Türkler* (İstanbul, 1976/1977), I-II (Eser dağınık olmakla berâber pek çok tafsilât vardır); M. Kemal Öke, *II. Abdülhamid, Siyonistler ve Filistin meselesi* (İstanbul, 1981); ayn. mll., *Siyonizm ve Filistin sorunu*, İstanbul, 1982 (Bu iki eser Hâriciye ve Başvekalet arşivleri vesîkalarından geniş ölçüde faydalanılarak hazırlanmış olup, Filistin Yahudileri hakkında tafsilâtlı mâlûmât ihtivâ etmektedir); Avram Galanti'nin metinde geçen *Türkler ve Yahudiler* adlı kitabının dışında, bilhassa Türkiye ve İstanbul Yahudileri hakkında Fransızca yayımlanmış şu eserleri mühimdir: A. Galanté, *Histoire des Juifs D'Anatolie* (İstanbul, 1939); ayn. mll., *Documents Officies Turcs Concernant les Juifs de Turquie* (İstanbul, 1941); ayn. mll., *Recueil de Nouveaux Documents Concernant les Juifs de Turquie* (İstanbul, 1942); ayn. mll., *Histoire des Juifs d'Istanbul* (İstanbul, 1942); ayrıca bk.: VIII. Kolordu, *Filistin Risâlesi* (Kudüs, 1331); I. Friedlaender, *The Jews of Russia and Poland* (New York, 1915); N. Bentwich, *Palestine of the Jews* (London, 1919); L. Wolf, *Notes on the Diplomatic History of the Jewish Quèstion* (London, 1919); J. H. Adeney, *The Jews of Eastern Europe* (London, 1921); Ziya Şâkir, *Türkiye Yahudileri, Millet Mecmuası* (1947); L. Simon, *Studies in Jewish Nationalism* (London, 1960); A. Cohen, *Israel and the Arab World* (London, 1970); Théodor Fritsch, *Tarih Boyunca Yahudi Meselesi* (trc. Münir Abdurrahman), İstanbul, 1972; A. Küçük, *Dönmeler ve Dönmelik Tarihi* (İstanbul, 1980).

(T. H.)

YAḤYÂ S. JEAN-BAPTİSE. [Bk. YAHYÂ.]

YAHYÂ. YAḤYÂ, İsrâil-oğullarına gönderilen peygamberlerden biri. Babası, peygamber Zekeriyyâ, annesi ise (bk. *al-ʿArāʾis al-macālis*, s. 295; ayrıca bk. *Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 31, Bulak baskısı), *Kur'ân*'da geçen İmrân'ın zevcesinin (*Kur'ân*, III, 35) kardeşi İşâ idi. Tefsirlere göre Yahyâ'nın Meryem ile teyze çocukları oluşu, mevcud *İncil*'lerde (Matta, III, 13-17; Markus, I, 9-11; Yuhannâ, I, 29-37) İsâ ile Yahya'nın sıkı temaslarını da izâh etmektedir. Yahya'ya bu adın verilmesinin sebebi için bk. *al-Baḥr al-muḥīṭ*, VI, 175; *ʿArāʾis al-macālis*, göst. yer.; *Rūḥ al-maʿānî*, s. 158.

Kur'ân'da beş yerde zikri geçen Yahya hakkında en geniş bilgi *Meryem Sûresi*'nde yer almaktadır. Buna göre, Yahyâ'nın babası Zekeriyyâ Peygamber, hayli yaşlı bulunduğu bir sırada, yerine geçecek bir yakınının olmamasından endişeye düşer. Hanımının kısır oluşu onun bu endişesini artırır; bunun üzerine Allah'a gizlice duâ ederek, sonunda Yahyâ adında bir oğlu olacağı müjdelenir. Bu arada henüz küçük yaşta iken hikmet sâhibi kılınan, son derece yumuşak kalbli, günahlardan kaçınan ve anasına-babasına itâatkâr olan Yahyâ'ya, *Tevrât*'a samîmyetle sarılması emredilir (krş. *Kur'ân*, XIX, 3-14).

Diğer bâzı meziyet ve husûsiyetlerine (msl. *sayyid, haṣûr*: şehevî duygulardan uzak) temas edilen *Âli İmran Sûresi* (krş., III, 39 v.d.)'nde, Yahyâ'nın Îsâ Peygamber'i tasdik ettiği de bildirilir (bk. *Tafsîr al-Ṭabarî*, VI, 371 v.d. [nşr. Maḥmûd Muḥammed Şâkir, Aḥmed Muḥammed Şâkir]; *Mafâtiḥ al-ġayb*, II, 663 v.d.; *al-Kaşşâf*, I, 146).

Nihâyet *En'âm sûresi* (VI, 85 v.d.)'nde, onu putperestlikle mücâdele etmiş olan İbrâhim, Nûh gibi peygamberlerin yanında, babası Zekerîyâ ile İsâ ve İlyâs peygamberler arasında görmekteyiz. Bu son grubu teşkil edenlerden her birinin, sâlih birer peygamber olduğu hatırlatılır (*Tafsîr al-Ṭabarî*, XI, 510). Sûrede zikri geçen onsekiz peygamber arasında Nûh, Lût ve Yûnus'un dışında kalanların, İbrâhim Peygamberle sıhrî münâsebet içinde oldukları kabûl edildiğine göre, Yahyâ Peygamber de onun zürriyetinden gelmiş olmalıdır. Nitekim babası Zekerîyâ Peygamber, Yâkûb hânedânına da mirasçı olabilecek bir çocuğu olması için duâ eder (*Kur'ân*, XIX, 6; *Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 32, Bulak neşri).

Kısas-ı enbiyalarda, Yahyâ Peygamber'in doğumu kadar ölümü de ayrı bir yer tutar (bk. msl. *al-ʿArāʾis...*, s. 294-298). Onun *Kur'ân*'da belirtilmeyen, ancak muhtelif kısas-ı enbiyalarda yer alan şehâdeti, *İncil*'lerde bulunan türlü rivâyetlerle ilgili görünmektedir. Bütün bu rivâyetlerden anlaşıldığına göre Yahyâ Peygamber, Melik'in sarayına mensup bir kadının zinâ teklifine boyun eğmediği için şehid edilmiştir.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(T. H.)

YAḤYÂ. [Bk. YAHYÂ.]

YAHYÂ BEY, DUKAGİN-ZÂDE (?—1582). XVI. asır Osmanlı şiirinin önde gelen temsilcilerinden olup, dîvân ve hamse sâhibi bir şâirdir. *Dîvân*'ında ve *Hamse*'sinin muhtelif yerlerinde Arnavud asıllı olmasından dolayı "*sengistân* (taşlı yerden, taşlıkdan)'dan kopduğunu söylemesinden kinâye olsa gerek, Muallim Nâcî'nin *Esâmî*'sinden itibâren bugüne kadar "*Taşlıcalı*" diye anılmıştır. Arnavudluk'un ünlü Dukakin âilesindendir. Milliyetiyle her zaman övünmekle berâber, mücâhid Osmanlı gâzîsi hüviyetini de muhâfaza ederek bunu şiirlerinde büyük bir heyecanla terennüm eder. Yahyâ Bey, devşirme olarak alınıp Acemî Oğlanlar Ocağı'na getirildi. Tarihçi Âlî, onun, babası gibi yeniçeri ocağından olduğunu ve kendisinin de aynı ocağa intisâb ettiğini (*Künhü'l-aḫbâr*, var. 422b) söylerse de, soyu ve askerliği ile övünen şâir ve kendisiyle yakın arkadaş olan Âşık Çelebi, babasının yeniçeriliğinden bahsetmezler. Yahyâ Bey, eserlerinde de kendisinin doğrudan doğruya ocağa alındığını imâ eder.

Acemî Oğlanlar Ocağı'nda ilim ve san'ata karşı duyduğu hevesiyle temâyüz eden şâirin odabaşısı da bilgili ve hünerli bir kişi idi. Kapıya çıkıncaya kadar, bu zâtın himmeti ve kendi gayreti ile o zaman için lüzumlu bilgileri edindi. Yeniçeri Ocağı'na geçince, buranın kâtibi Şihâbüddin Bey'e çırak oldu ve onun sâyesinde yeniçerilere uygulanan teklifâtdan muaf tutuldu. Böylece birçok şâir ve nâsirle tanıştı. Sonra bölüğe çıkıp, birçok seferlere katılarak Yayabaşı pâyesine erişdi. *Dîvân*'ında Yavuz Selim'e takdîm ettiği bir kasîde (*Dîvân*, s. 23)'den onun Çaldıran ve Mısır seferlerine katıldığı anlaşılmaktadır. Kanunî'nin cülûsundan itibâren âlimlerin meclislerine ve devrin şâirlerinin arasına girmek sûretiyle şöhreti yayılmağa başladı. *Dîvân*'ında ne Selim'e bir mersiye, ne Kanunî'ye bir cülûsiye vardır. Büyük bir ihtimâlle o sırada şâirliği ve şöhreti, bu iki büyük pâdişâhın etrafında bulunan şâirlerin arasına girmesini sağlayacak kadar değildi. Bizzat kendisi Kemâl Paşa-zâde'den ders okuduğunu söylemekte (*Hamse, Kitâb-ı Usûl*, var. 115a) ve Kadrî Efendi'den "üstâdım" diye bahsetmektedir (*Hamse, Genc̈îne-i râz*, var. 137a). Bu ikisi dışında, bir kasîde takdîm ettiği Fenârî-zâde Muhyiddîn Çelebî'den de istifâde etmiştir. Ömrü Anadolu'da ve Rumeli'de bir savaşdan öbürüne koşmakla geçen Yahyâ Bey, Kanunî'nin, Viyana (935=1529), Alman (938=1532) seferlerinde bulunmuş, İbrâhim Paşa'nın başlattığı, pâdişâhın sonradan iltihâk ettiği I. Irakeyn seferine katılmıştır. Bu sırada Defterdâr İskender Çelebî'ye, sefer esnâsında çekilen sıkıntı ve açlığı tasvîr ile yiyecek ve para talebinde bulunduğu bir kasîde sundu. Kendisiyle berâber devrinin birçok şâirlerini de himâye etmiş olan İskender Çelebî'nin idâmı üzerine bir kıt'a ve kaynaklarda Deli Birâder Gazâlî'ye atfedilen (bk. Âşık Çelebi ve Kınalı-zâde Hasan Çelebî tezkireleri, mad. *Gazâlî*) bir tarih düşürdü. Âşık Çelebi, Yahyâ Bey'in bu sıralarda yayabaşı olduğunu, Kemâl Paşa-zâde (ölm. 940=1534)'ye bir kasîde takdim edip, çadırında bizzat okuduğunu ve meclisde bulunanlardan sâdece Hayâlî Bey'in bu kasîdenin bâzı yerlerini tenkîd ettiğini kaydetmektedir. Hayâlî ile ikisi arasındaki meşhur düşmanlık büyük bir ihtimâlle o sıralarda başlamıştır. Yine bu sefer esnasında İbrâhim Paşa'ya ve Şat üzerinde bir köprü kurduran Güzelce Kasım Paşa'ya da birer kasîde sundu. Kaynaklarda açıkça ifâde edilmemekle berâber *Dîvân*'ında bulunan "*su*" redifli gazelden, aynı redif ve kâfiyedeki meşhur *na't*'ın şâiri Fuzûlî ile bu sefer esnâsında tanıştığı söylenebilir: Nazîre mecmûalarında muâsırı osmanlı şâirlerinin aynı redîf ve kâfiyede gazeller yazdıkları görülmektedir. Fuzûlî ile bu şâirlerden hangisinin öbürünü tanzîr ettiği ayrıca araştırmaya değer bir mevzûdur. Şâh Tahmasb'ın 954 (1548) yılında Osmanlı devletine sığınan kardeşi Elkas Mirza İstanbul'da büyük itibâr görmüş, şerefine devrin ileri gelenleri tarafından ziyâfetler verilmişti. Yahyâ Bey bu sırada sadâret makamında bulunan Rüstem Paşa'nın toyu münâsebetiyle bir kasîde sunmuştur. Rüstem Paşa ile tanışması bu kasîde ile başlar. Daha sonra

955 (1548)'te açılan II. Irâkeyn seferi dolayısıyla Kanunî'ye sunduğu bir kasîdede Hayâlî Bey ile kendisini mukâyese edip, pâdişâhın ona iltifâtından yakınır ve hattâ Hayâlî'ye hakaret eder. O sırada kendisi sipâhî zümresine girmişti. Bu kasîde üzerine selefi İbrâhim Paşa'nın koruduğu Hayâlî Bey'i pek sevmeyen Rüstem Paşa, Yahyâ Bey'e hemen Ebû Eyyûb Ensârî mütevelliliğini verdi. Şunu da ifâde etmek gerekir ki, *Dîvân*'ında Rüstem Paşa'ya yazılmış bir kasîdesi bulunmayan Hayâlî de, ona karşı aynı hislerle dolu olmalıdır. Paşa seferden dönüşte Kapluca, hemen arkasından da Orhan Gâzî ve Bolayır mütevelliliklerini, çok geçmeden de İstanbul'daki Bayezid mütevelliliğini ilâve eder. Rüstem Paşa'nın bu görülmemiş alâkası, pâdişâh tarafından kasîdesi herhalde pek beğenilmiş olan Yahyâ Bey'i, Kanunî yanında husûsî bir mevkii olan Hayâlî'nin yerine geçirmiş olmalıdır. Fakat saray çevresindeki şâirlerin hulûskârlık usûllerine yabancı olması, kasîdelerinde doğrudan doğruya kahramanlık ve şâirliğini ileri sürerek kendisine ihsanda bulunulmasını isteyişinden belli olan şâir, Kanunî'nin 960 (1553) yılında Nahçıvan seferine giderken oğlu Şehzâde Mustafa'yı Konya Ereğlisi yakınında katlettirmesi (27 şevval 960=6 teşrin II. 1553, cuma) üzerine meşhur mersiyesini yazması yüzünden sadrâzamın kendisine karşı olan fevkalâde alâkasını düşmanlığa çevirdi. Rüstem Paşa'yı azl eden pâdişah halkın hissiyâtına tercümân olan Yahyâ Bey'e dokunmadı. Herhalde bu müsâmahadan cesâret alan Rahmî, Sâmî, Kara Fazlî, Fünûnî, Müdâmî, Nisâyî (bk. *Bibl.*) gibi şâirler de aynı vâdide mersiyeler yazdılar. Hattâ Sâmî ve Nisâyî, Yahyâ Bey'den ileri giderek pâdişâhı da açıkça kınadılar. Rüstem Paşa, 962 (1555) tarihinde tekrar sadâret mevkiine gelince, Yahyâ Bey'in tâlihi de tersine döndü. Düşmanları ve bilhassa Hayâlî Bey, bahsi geçen mersiyeyi sadrâzama hatırlatarak, onu Yahyâ Bey'in aleyhine çevirdiler. Şâirin, tarihçi Âlî'ye anlattığına göre (*Kunh al-aḫbār*, var. 216b ve 422b), Rüstem Paşa onu huzûruna çağırtarak pâdişah ve kendisi hakkında söylediklerinden dolayı sorguya çekmiştir. Fakat onun, dolambaçlı ifâdelerle gerek pâdişah, gerek Rüstem Paşa aleyhinde söylediklerinde ısrar ettiği görülmektedir. Bunun üzerine Rüstem Paşa önce onu mütevellîlikden azl, sonra da def'alarca teftiş ettirdi. Âşık Çelebi ve Kınalı-zâde bunun sebebini açıkça belirtmezler. Fakat kendisi *Hamse*'sinde (*Kitâb-ı Usûl*, var. 111a-b) vakıf malına el sürülmesine engel olduğu için bu âkıbete mâruz kaldığını anlatır. Teftişin sonunda Yahyâ Bey temize çıktı ise de, mütevellilikler iâde edilmedi. Birkaç kasîde sunarak, doğruluğunun sâbit olduğunu, binâenaleyh mütevelliliklerin geri verilmesini istedi. Fakat azl olunarak, Âşık Çelebi'ye göre, 27 bin, Âlî'ye göre 30 bin akça zeâmet ile İzvornik sancağına sürüldü. Ancak teftiş sırasında Rüstem Paşa'ya takdîm ettiği bir kasîdede fâsidlerin kurbânı olduğundan, mansıbının elinden alınmakla fakir düşdüğünden yakınarak, kendi gibi kılıcıyla geçinenlere mütevellilliğin zâten yaramadığını söyleyerek, bu durumda bulunanlara verilen bir zeâmet veya bir mevkî istemektedir. Herhalde İzvornik Sancağı'nda, Sava Suyu kenarındaki zeâmetin kendisine verilmesinde bu talebinin rolü olmuştur. Süleymaniye Câmii'nin 964 (1557) yılında tamamlanması üzerine Kanunî Süleyman'a her mısrâı tarih olan bir kasîde sundu. Bir beytinden (*Dîvân*, s. 27) on türlü tarih çıkmaktadır. Bir müddet sonra pâdişâha, teşbîb kısmı câmiin tasvîri olan bir kasîde daha sunarak, Rüstem Paşa'nın elinden aldırdığı mütevelliliklerden sonra, kendisine verilen zeâmetin tatminkâr olmadığını söylemektedir. Rüstem Paşa'nın 968 (1561)'deki ölümü üzerine *terkîb-i bend* şeklinde yazdığı hicviyenin 3. bendinde, Şehzâde Mustafa'nın Konya Ereğlisi'nde katlinden sonra, 966 (1559)'da Şehzâde Bayezid ile Selim arasında Konya Ovası'nda vukû bulan Şehzâdeler Savaşı'ndan da paşayı mes'ûl tutmaktadır. Anlaşıldığına göre, o, mütevellîlikten azlinden sonra İzvornik'e gitmeyip, zamanının büyük bir kısmını İstanbul'da geçirmiştir. Rüstem Paşa'dan sonra sadâret mevkiine geçen Semiz Ali Paşa (968-972 = 1561-1565)'ya kürk isteğiyle bir kasîde takdîm etti ise de (*Dîvân*, s. 110), bütün gayretlerine rağmen gerek Kanunî'den, gerek diğer devlet ricâlinden umduğu alâkayı göremedi. İstediğini elde edememenin üzüntüsü içinde Rumeli serhaddine giderek Yahyalı Akıncılar Ocağı'na katıldığı mukakkak gibidir (*Dîvân*, s. 123).

Hamse'sini ithâf ettiği ve her vesile ile büyüklüğünü övdüğü Kanunî Süleyman'a son kasîdesini de Zigetvar seferi esnâsında sunmuştur. Bu kasîde seferin muhtasar bir târihçesi mâhiyetindedir. Yahyâ Bey'in Kanunî'nin ölümünden sonraki hayâtı durgundur. Sâdece babasının ölümüne ve yeni pâdişâhın tahta çıkmasına, her mısraı tarih olan bir kıt'ada (*Dîvân*, s. 223) ve Budin'de, Yahyalılar Ocağı'nda iken yazdığı bir murabba'da (*Dîvân*, s. 192) Selim II.'den bahsetmektedir. Hayâtının muhtemelen 964 (1557)'ten sonraki devresinde Gülşenî Şeyhi Uryânî Mehmed Dede (*Zeyl-i Şaḳâyıḳ*, s. 365 v.d.)'ye mürîd olan şâir kendini tamamen tasavvufa vermiştir.

Yahyâ Bey'in ölüm tarihinde ihtilâf vardır. 982 (1574/1575)'de onunla görüşdüğünü ve 983 (1575/1576) yılına kadar hayatta olduğunu haber veren Âli, öldüğü zaman yaşının sekseni geçtiğini tahmin eder (*Kunh al-aḫbār*, var. 422b). Zigetvar seferinde Kanunî'ye sunduğu kasîdede yaşının 80'e varmış bulunduğunu söylediği göz önünde tutulacak olursa, Âli'nin işâret ettiği tarihde şâirin hemen hemen 90 yaşında olduğu düşünülebilir. *Sicill-i Osmânî* (IV, 684)'de 986 muharreminde (şubat/mart 1578) vefât ettiği kaydedilmiş ise de, eski

kaynaklar bunu te'yîd etmemektedir. İkinci bir rivâyet ise, şâirin 990 (1582)'da hayatta olduğu (*Zübdetü'ş-şuarâ*, var. 131b; *Keşfü'z-zunûn*, I, 820) ve bu yılda vefât ettiği şeklindedir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 737; *Riyâzü'ş-şuarâ*, 83b; *Kâmusü'l-a'lâm*, VI, 4793; *OM*, II, 497). *Mecelletü'n-nisâb* (var. 443b)'da h. 1000'den on yıl önce vefât ettiği yazılıdır. Bu iki rivâyetten kabûl göreni 990 (1582) tarihidir. Mezarı İzvornik'de, *Osmanlı Müellifleri*'ne göre ise, İzvornik yakınında Lozniçe'dedir.

Şahsiyeti ve san'atı: Tarihçi Âli, gazelde ve mesnevîde Yahyâ Bey'in "hâl sâhibi" olduğunu yazar (*Künhü'l-ahbâr*, 432a). *Dîvân* ve *Hamse*'sinde kullandığı ifâdeler kendisinin korkusuz ve atılgan bir karaktere sâhip olduğunu açıkça göstermektedir. Her vesîle ile içkinin aleyhinde bulunan şâirin dindar bir kimse olduğu anlaşılmaktadır. *Dîvân*'ının birçok yerinde ve *Hamse*'sinde devrinin siyâsî, içtimâî ve askerî husûsiyetlerini aksettiren kıymetli mâlûmat vardır. Yahyâ Bey'in sağlığında ve ölümünden sonra yazılan tezkirelerde, şiirleri ve *Hamse*'si haklı olarak övülmüştür. Tezkireciler arasında yalnız Beyânî, onun kasîdelerinin hayâl ve san'at bakımından değerine dikkat etmiştir. Yahyâ Bey, ömründe belki eline hiç kılıç almamış olan Nef'î'nin, hayâlinde çizdiği muhteşem ve muzaffer savaşlarda bizzat bulunmuş, Kanunî Sultan Süleyman ile birlikte şark ve garp seferlerinin hemen hepsine katılmıştır. Kasîdeleri ve *Dîvân*'ının musammatlar kısmındaki bâzı şiirleri bu büyük pâdişâhın ve muzaffer ordusunun fetih heyecânını dinî-destânî bir üslûbla terennüm etmektedir. İlk gazellerinde âşıkâne edâ görülmekte ise de, Uryânî Mehmed Dede'ye intisâbından sonra tasavvufî fikirler hâkim olmuştur. Yahyâ Bey'in dili sâde ve üslûbu akıcı olup, Türkçe kelimeleri aruz veznine uydurmak için imâlelere pek yer vermemiştir. Necâtî Bey'de başlayıp, Zâtî'de mümessilliği devâm eden Türkçe düşünmek ve Türkçe'nin inceliklerini çeşitli edebî san'atlerde şiirleştirmek gayreti, Zâtî'nin çevresinde bulunan şâirlerden biri olan Yahyâ Bey'de müstesnâ bir tatbîkatçı bulmuştur. Bu husûsiyetinin teşekkülünde, askerlik mesleği icâbı olarak ordugâhlarda ve seferler esnâsında her sınıftan insanla temâsa gelmiş olmasının herhalde büyük payı vardır.

Eserleri: Yahyâ Bey'in *Dîvân*'ı ile, Edirne ve İstanbul hakkında iki şehrengîzi ve beş mesnevîden ibâret bir *Hamse*'si bulunmaktadır. Yahyâ'nın "hamsesi belki de seb'ası" olduğunu söyleyen Latîfî (*Tezkire*, s. 371) onun bilinen mesnevilerinden yalnız *Şâh u Gedâ*, *Yûsuf ve Zelîha* ile *Gencîne-i râz*'ın isimlerini verdikten sonra, bir de *Nâz u Niyâz*'ın varlığından bahseder. Ancak elimizde böyle bir eser yoktur. Fakat şâirin, Eyyûb vakfı mütevellîsi olduğu sırada muhâsibi bulunan Latîfî'ye böyle bir eser yazmak tasavvurundan bahsetmiş olması muhtemeldir. Onun 2,000 beyit kadar *Süleymânnâme* yazdığı (*SO*, IV, 643) ve Peygamber'in mûcizelerinden bahseden *Gül-i sad-berg* adlı bir eseri olduğu (*OM*, II, 497) kaynağı meçhul rivâyetlerdir. Yahyâ Bey, *Gülşen-i Envâr* dışında, diğer dört mesnevîsinin hiçbirinde hamse yazdığından bahsetmez. Yalnız adı geçen eserinde sırasıyle Nizâmî, Husrev, Câmî ve Nevâî'nin hamse yazdıklarını, kendisinin de hamse yazanların beşincisi olduğunu söyleyerek "*Hâtimetü'l-ḳitâb*" bölümünde *Hamse*'sini *Gülşen-i envâr* ile tamamladığını bildirir (*Hamse, Gülşen-i envâr*, var. 79b). Bir de *Dîvân*'ının dîbâcesinde hamse sâhibi olduğunu söyler (s. 9). *Hamse*'sinin tamâmı Kanunî devrinde yazılıp, ona ithâf olunmuştur. Şâir, mesnevîlerinin yazılış sırası, hattâ isimleri hakkında bilgi vermemekle berâber, hayatından ve eserlerinden bahseden en eski kaynaklardan bunu kesin olarak tesbit mümkündür. İlk kaynak olan *Sehî Bey tezkiresi*'nin bâzı yazmalarında *Şâh u Gedâ* ve *Gencîne-i râz* adlı iki eserinden bahsedilmiştir. *Gencîne-i râz*'ın Sehî Bey'in tezkiresinin te'lîf tarihinden iki yıl sonra tamamlandığını gözönünde tutarsak, bu bilgilerin tezkireye sonradan ilâve edildiği söylenebilir. İkinci kaynak olan Latîfî ise, bunlara *Yûsuf ve Zelîha*'yı ilâve ettiğine göre, şâirin üçüncü mesnevîsi bu kitap olmalıdır, *Kitâb-ı Usûl*'ünde, 950 (1543) yılında vefât etmiş olan Şehzâde Mehmed'den bahsedildiğine göre, mesnevî bu tarihten sonra yazılmıştır. Diğer taraftan Âşık Çelebi, şâirin, *Hamse*'sinde, önce *Şâh u Gedâ*'yi *sonra Gencîne-i râz*'ı nazmettiğini, bir ara hac ziyâreti dolayısıyla Yûsuf'un asıl vatanı olan Ken'an'da bulunduğunu ve o münâsebetle *Yûsuf ve Zelîha*'yı telîf ettiğini söyleyip *Kitâb-ı Usûl* ile *Gülşen-i envâr*'ın da adlarını vermek sûretiyle eserlerin yazılış sırasını belirtmiştir. (*Tezkire*, var. 96a).

1. *Dîvân*. Yahyâ Bey, dîvânını üç def'a tertîb etmiş olup, her def'asında şiirlerinde mühim değişiklikler yapmıştır. Nitekim Bağdad'ın fethi esnâsında İbrâhim Paşa'ya takdîm ettiği "*livâ*" redifli kasîdeyi de sonradan bâzı değişikliklerle Kanunî'ye sunması, bu husûsu açıkça göstermektedir. Âli, şâirin 983 (1575/1576) yıllarında hayatta olduğunu söylerken, oğlu Âdem Çelebi'nin babasının vasiyeti üzerine önsözü (*dîbâce*) kendisine getirdiğini ve şâirin, dîvânı, ölmeden önce tertîb ettiğini söyler. Bu ifâdeye göre, dîvânın son tertîbi 983'ten sonradır. Yahyâ Bey, Necatî Bey gibi, önce zamanın pâdişâhını (Murad III.) övdükten sonra dîvânını Ahmed Paşa'ya ithâf eder. *Dîvân* (s. 14)'ındaki ifâdesinden bu zâtın, Şam, Anadolu ve Rumeli beylerbeyiliklerinde bulunmuş olan şâir Şemsî Ahmed Paşa olduğu muhakkaktır.

2. *Hamse*. 1. *Şâh u Gedâ*: Âşık Çelebi (*Tezkire*, var. 96a, 228b), Yahyâ Bey'in bu mesnevîyi sevdiği birisi için yazdığını söyler (krş. Âlî, *Kunh al-aḫbār*, var. 423b). Anlaşıldığına göre *Şâh u Gedâ*,

943 'ten sonraki 1-2 yıl içinde yazılmış olmalıdır. *Riyâzü-ş şu'arâ* (var. 39b) 'da şâir Rahmî (ölm. 975=1567/1568) 'nin de İran şâiri Hilâlî 'den tercüme edilmiş ve aynı adı taşıyan bir mesnevîsinin bulunduğu (tek nüshası Manisa Murâdiye Kütüp., nr. 2711 'de), ancak pek fazla bir rağbet görmediği, buna karşılık Yahyâ Bey 'inkinin meşhur olduğu kaydedilir. Herhalde dilinin Türkçe ve mevzuunun mahallî oluşu dolayısıyla Yahyâ Bey 'in bu eseri çok tanınmış ve övülmüştür. Eser, 1284 (İstanbul) 'te basılmıştır. Hikâyenin doğuşu hakkında Âşık Çelebi 'nin ve Âlî 'nin söyledikleri, insana, ahlâka aykırı bir hikâye ile karşılaşılacağı intibâmı veriyorsa da, eserde bir insanın mecâzî aşka kapılması, bu aşkdan çekdiği sıkıntılar ve nihâyet kalb gözünün açılarak hakîki aşka yönelişi mâcerâsı nakledilmektedir. Şâir, *Sebeb-i te'lîf* bölümünde *Şâh u Gedâ* 'yı niçin kaleme aldığını uzun uzun nakleder. Kitabda, mevzuun geçtiği şehir olan İstanbul 'un, Gedâ ile Şâh 'ın tanıştığı Atmeydânı 'nın (Sultanahmed Meydanı) tasvîri ve Ayasofya 'nın târifi en çok dikkatli çeken bölümlerdir. Yahyâ Bey de, Şeyhî (*Husrev ü Şîrîn*), Hamdullah Hamdî (*Yûsuf ve Zelîhâ*), Fuzûlî (*Leylâ vü Mecnûn*) geleneğini tâkib ederek yer yer gazeller serpiştirmek sûretiyle hikâyeyi süslemiştir. Netîce kısmında eseri bir haftada bitirdiğini, haklı olarak, seleflerinden çoğunun ve muâsırı şâirlerden bir kısmının yaptıklarının hilâfına İran ve Arab edebiyatından tercüme olmadığını iddiâ eder. Eser bu vasfından dolayı da övülmüştür.

2. *Gencîne-i râz*: Yahyâ Bey, Nizâmî 'nin *Maḫzan al-asrâr*- Câmî 'nin *Tuḥfat al-aḥrâr* mesnevileri ve Sa'dî 'nin *Gülistan ve Bostan* 'ı gibi, ahlâkî ve dinî hikâyelerden teşekkül eden bu eserini, Peygamber 'i rüyâsında görmesi üzerine yazdığını söylemektedir. Eser Kanunî 'ye ithâf edilmiştir. Muhtelif mevzûlara tahsîs olunan *makaleler* adı altında (*faḳr, ṣabr, aḥbâb 'la münâḳaşa etmemek, râḥatsızlık ve râḥatlar* v.s.) kırk bölüme ayrılmıştır. Her makalenin sonunda mevzû ile alâkalı bir hikâye vardır. Bir kısmı, şâirin zamânına âit hâdiselerden bahseden bu hikâyeler, çoğunlukla dinî mevzûları ihtivâ eder. Eser, *Hamse* içinde te'lif tarihi taşıyan tek mesnevîdir. "خاموش" (*Ḫāmūş*) kelimesi, ebced hesâbiyle 947 (1540/1541) tarihini vermektedir. Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Nûrî* (*Aḳsarâyî*) maddesinde bu şâirin adı geçen esere *Seb 'a-i seyyâre* adında 2.000 beyitlik bir nazîre yazdığını söylemekte ise de, bu madde Üniversite Kütüphânesi 'ndeki kendi el-yazısı ile yazılmış nüshada yoktur.

3. *Yusûf ve Zelîhâ*: Esas itibâriyle *Kur'ân* 'daki *Yûsuf Sûresi* 'ne dayanan bu hikâye, İran ve Türk edebiyatlarında en çok rağbet gören bir mevzû olmuştur. Yahyâ Bey, bu eserini, *Hamse* 'sinin diğer mesnevîleri gibi, Kanunî Sultan Süleyman 'a ithâf etmiştir. Yazılış sebebi olarak da genç yaşında âşık olup ,terk-i diyâr ettiğini, Şâm 'a, Ken 'ân 'a ve Mısır 'a giderek, orada *Yûsuf ve Zelîhâ* hikâyesini yazdığını söylerse de, bunu klasik şâirlerin ekseriyâ uydurduğu te'lif sebeplerinden biri saymak doğru olur. Mevzû muhtemelen Yavuz Selim 'in Mısır seferi sırasında (922/923=1516/1517) kafasında teşekkül etmiş olsa bile, te'lîfi *Gencîne-i râz* 'dan sonradır. Yahyâ Bey, bu eserinde kendisinden önceki *Yûsuf ve Zelîhâ* müelliflerinden bahsetmez. Nitekim o, eserinin tercüme olmadığını ve geçmiş şâirlerin eserlerinden yararlanmadığını iddia eder (Eserin, Molla Câmî 'nin ve Hamdullah Hamdî 'ninki ile mukayesesi için bk. Yahyâ Bey 'in *Yûsuf ve Zelîhâ Mesnevîsi, Diriliş*, ekim, 1975, s. 22-37). Bu mesnevînin baskıları için (bk. *Bibl.*).

4. *Kitâb-ı Usûl*: Bu eserin adı, gerek bir kısım kaynaklarda, gerek son zamanlarda yazılan bâzı monografilerde "*Usûl-nâme*„ şeklinde geçmekte ise de, Yahyâ Bey eserinin bir çok yerinde *Kitâb-ı Usûl* diye bahsettiğine göre, bu isme itibâr edilmelidir. Şâir, Kanunî 'ye sunduğu bu eserinde, kahramanlara bile değer verilmediğinden ve bu arada kendi emeklerinin boşa gittiğinden yakınır. "*Maḳam*" ve "*şu'be*" adı altında bölümlere ayırdığı eserinde, *Gencîne-i râz* 'da yaptığı gibi, değişik konuları mevzû edinerek, bunları çoğu kendi hayâtının ve müşâhedelerinin mahsûlü olan 100 'den fazla hikâye, temsîl ve latîfe ile açıklamıştır. Bu arada 7. şûbenin ilk hikâyesinde Şehzâde Mehmed 'in ölümü anlatılır.

5. *Gülşen-i envâr*: *Hamse* 'nin sonuncu kitabı olan bu eser de, *Gencîne-i râz* ve *Kitâb-ı Usûl* tarzında tertîb edilmiş olup, *faṣıl, aḳsâm, mertebe* gibi başlıklar altında dinî ve ahlâkî hikâyeler ile temsillerden teşekkül etmiştir. Şâir, bu eserinde Şehzâde Mustafa 'nın katline de yer verir. Süleymâniye Câmii 'nin medhi, eserin dikkate değer parçalarındandır. Yazılış sebebi bölümünde, Yahyâ Bey, kısaca kendi hayatını anlatır.

Bibliyografya: Kaynaklar. Ahdî, *Gülşen-i Şuarâ*, Üniv. Kütüp., nr. TY 9598; Âlî, *Künhü 'l-aḫbâr*, Üniv. Kütüp., nr. TY 5959, IV; Âşık Çelebi, *Meşairü 'ş-şuarâ* (tıpkı-basım, Merediht-Owens), London, 1971; Beyânî, *Tezkiretü 'ş-şuarâ*, Üniv. Kütüb., nr. TY 2568; Kaf-zâde Faizî, *Zübdetü 'ş-şuarâ*, Üniv. Kütüp., nr. TY 1646; Hasan Çelebi, *Tezkiretü 'ş-şuarâ*, Üniv. Kütüp. nr. TY 1737; Müstakîm-zâde Süleyman Sadeddîn, *Mecelletü 'n-nisâb*, Süleymâniye, Hâlet-Efendi, nr. 628; Riyâzî, *Riyâzu 'ş-şuarâ*, Üniv. Kütüp. nr. TY 6169; Sehî, *Tezkire, Heşt Behişt* (tıbkı-basım, Günay Kut), Duxburg, Mass. USA; Yahyâ Bey, *Hamse-i Yahyâ*, Millet Kütüb., Ali Emîrî Ef., Manzum, nr. 986; H. Ayvansarâyî, *Ḥadîḳatü 'l-cevâmî* (İstanbul, 1281); Bursalı M. Tâhir, *OM* (İstanbul, 1338), II; Fâik Reşâd, *Târîh-i Edebiyât-ı Osmânî* (İstanbul, 1329);

Gibb, *A History of Ottoman Poetry* (London, 1965²), II, III; *İstanbul Kütüphâneleri Türkçe Hamseler Kataloğu* (İstanbul, 1961); Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn* (İstanbul, 1941), I; Latîfî, *Tezkire* (İstanbul, 1314); Mecdî, *Terceme-i Şaḳâyiḳ-i Nu'mâniye* (İstanbul, 1269); M. Süreyyâ, *SO* (İstanbul, 1308), IV; Muallim Nâcî, *Esâmî* (İstanbul, 1308); Nev'î-zâde Atâ'î, *Şaḳayıḳ Zeyli* (İstanbul, 1268); Ş. Sâmî, *Kâmûsü 'l-a'lâm* (İstanbul, 1311), IV; Yahyâ Bey, *Dîvân* (nşr. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul, 1977; Yahyâ Bey, *Yûsuf ve Zelîhâ* (nşr. Mehmed Çavuşoğlu), İstanbul 1979.

Tedkikler. Behice, *Taşlıcalı Yahyâ Bey* (Türkiyat Enst. tez, nr. 21); Subhiye Candaş, *Şâh u Gedâ* (Türkiyat Enst. travay nr. 59); ayn. mll., *Taşlıcalı Yahyâ Bey ve Şâh u Gedâ mesnevîsinin Dört Nüsha Üzerine Tenḳidli Neşri* (Türkiyat Enst. tez, nr. 137); Mehmed Çavuşoğlu, *Zâtî 'nin Letâyifi*, *TDED* (İstanbul, 1970), XVIII, 25-51; ayn. mll., *Taşlıcalı Dukakin-zâde Yahyâ Bey 'in İstanbul Şehr-engîzi*, *TDED* (İstanbul, 1969), XVII, 73-108; ayn. mll., *Dukakin-zâde* (*Taşlıcalı*) *Yahyâ Bey, Diriliş* (İstanbul, eylûl, 1975); ayn. mll., *Yahyâ Bey'in Yûsuf ve Zelîha Mesnevîsi, Diriliş* (İstanbul, ekim, 1975); ayn. mll., *16. yüzyılda yaşamış bir kadın şâir Nisâyî*, *TED* (İstanbul, 1978), IX, 405-416; Halide Dolu, *Menşe'inden Beri Yusuf Hikâyesi ve Türk edebiyatındaki versiyonları* (Türkiyat Enst., Doktora tezi, nr. 402); A.T. Hayyampur, *Türk ve İran Edebiyatlarında Yusuf ve Züleyhâ Mesnevî 'si* (Türkiyat Enst. Doktora tezi, nr. 209).

(MEHMED ÇAVUŞOĞLU.)

YAḤYÂ B. ĀDAM. [Bk. YAHYÂ B. ÂDEM.]

YAHYÂ B. ÂDEM. YAḤYÂ B. ĀDAM, B. SULAYMĀN ABŪ ZAKARĪYĀ', islâm kelâmcısı. ʿUḳba b. Abū Muʿaiṭ 'in bir soyundan mevlâ olarak geldiği için al-Umavî (Navavî 'deki al-Maḫzūmî tesbiti bir hatâdır) nisbesini taşır; diğer nisbe olan al-Kūfî, onun Kûfe şehrinden olduğunu veya orada oturduğunu gösterir. Babası, daha önce Kûfe muhaddisleri (İbn Saʿd, VI, 233; al-Navavî) arasında zikredilmiştir. Babasının talebesi olmaması dışında, Yaḥyā 'nın hayatına dâir hiçbir bilgi yoktur. Eski şeyhlerinin ölüm tarihlerine bakılırsa, 140 civârında veya ondan çok kısa bir süre sonra doğmuş olmalıdır. Pek de uzun süre yaşamamış olması, bu tahmîne uygun düşmektedir. O, rebiülevvel ortaları 203 (eylûl ortası 818) 'de Vâsiṭ civârında Fam al-Ṣilḥ 'de öldü. Şeyhleri arasında Abū Bakr b. ʿAyyāş, al-Ḥasan b. Ṣāliḥ, Sufyān al-Ṣavrî, Sufyān b. ʿUyayna, Şarīk b. ʿAbd Allāh ve ʿAbd Allāh b. al-Mubārak zikredilmektedir (Şeyhlerin *Kitāb al-Ḫarāc* 'ın verileri ile te'yid olunmuş ayrıntılı listeleri Ẕahabî ve al-Navavî 'de bulunmaktadır); diğer taraftan İbn Ḥanbel, İbn Abî Şayba, Yaḥyā b. Maʿîn v.b. onun talebeleri olmalıdırlar. Münekkidlerce o, umûmiyetle güvenilir bir kişi olarak gösterilir.

Yaḥyā 'nın, faâliyetinin mühim bir kısmını açıkça teşkil eden *Kur'ân* 'la meşgul olması hakkında, doğrudan doğruya hiçbir şey bilinmemektedir. *Fihrist* (s. 30, str. 10), onu, Kisāʾî 'nin *Kur'ân* kırâatinden küçük bir parça nakleden kişi diye tanıtır ve bir *Kitāb al-Ḳirāʾāt* (s. 35, str. 17) ile *Kitāb mucarrad aḥḳām al-Ḳur'ān* (s. 38, str. 7) 'ın müellifi olarak zikreder. Kâtip Çelebî (V, 136) de, birçok *ḳirāʾāt* eserlerinin müellifleri arasında ondan bahseder. Fakat her şeyden önce Yaḥyā, bir muhaddis ve (*Fihrist* ve İbn Ḳutayba 'ye göre) hadîse dayanan bir fıkıhcı olarak bilinir. *Fihrist* ona âit, büyük bir *Kitāb al-Farāʾiż*, *Kitāb al-ḫarāc* ve muhtevâsı bilinmeyen *Kitāb al-Zavāl* 'i zikreder. Bunlardan sâdece tek el yazması hâlinde *Kitāb al-Ḫarāc* günümüze kadar gelmiştir. Galiba bu kitab hiç yayılmamıştır ve Kâtip Çelebî de onu zikretmemektedir. Bununla berâber, başkaları arasında al-Balāzurî, çeşitli yerlerde ondan faydalanmıştır. Yaḥyā 'nın *Kitāb al-ḫarāc* 'ı Abū Yūsuf 'un aynı adı taşıyan eserine bir cevap olup, tamamıyle hadîslere dayanmaktadır. Bizzat üstadlarının görüşleri bunların karşısında geride kalır. Bu bakımdan Yaḥyā 'nın eseri islâmda arâzi vergisi tarihi için mühim bir kaynaktır. Sâdece, kelimenin sonraki haraç mânasına inhisar etmemekte, arâzi ile toprak hakkındaki her türlü vergiden, netîce itibâriyle de, taşınmaz mallar üzerinden tahsil edildiği ölçüde ʿUşr 'ü de içine almaktadır. Yaḥyā 'nın fıkıh karşısında durumu için, bilhassa karakteristik olarak onun hadîslere verdiği ehemmiyet yanında, Ebû Hanîfe 'nin arkadaşlarından olan (*Fihrist*, s. 204, str. 26) al-Ḥasan b. Ziyād hakkındaki güvenilir hükmü belirtilmeğe değer.

Bibliyografya: *Fihrist*, s. 227, str. 4; İbn Saʿd, VI, 281; İbn Ḳutayba, *Kitāb al-Maʿārif*, s. 258; al-Navavî, *Taḥẕîb*; İbn Ḥacar, *Taḥẕîb al-taḥẕîb*; al-Ẕahabî, *Taẕkirat al-ḥuffāẓ*; *Le Livre de l'Impôt foncier de Yaḥyā Ibn Ādam* (nşr. Th. W. Juynboll), Leiden, 1896; notlar, Fihrist 'le birlikte ikinci tabı Aḥmed Muḥammed Şākir (Kahire, 1347); F. Pfaff, *Historish-kritische Untersuchungen zu dem Grundstenerbuch des Jaḥjā ibn Ādam* (tez), Erlangen, 1917.

(JOSEPH SCHACHT.)

YAḤYĀ B. ʿALĪ. [Bk. YAHYÂ B. ALÎ.]

YAHYÂ B. ALÎ. YAḤYĀ B. ʿALĪ, B. YAḤYĀ B. ABĪ MANṢŪR AL-MUNAJJIM, ABŪ AḤMAD (856-912), eski Arap mûsıkî mektebinin en meşhur mûsıkî nazariyecilerinden biri olup, mûsıkî hakkında bir kısım eserleri bulunan veya mûsıkî ile ilgilenen âlim bir âileye mensuptur. Büyük babası (ölm. aş. yk. 831), al-Maʾmūn 'un sarayında meşhur bir münecimdi. İbn Ḫallikān 'a göre, babası (ölm. 888) 'nın mûsıkîde husûsî bir mahâreti vardır. O, meşhur İs-

ḥāḳ al-Mavṣilî [b. bk.]'den dersler almış ve *Kitāb Aḫbār İsḥāḳ b. İbrāhîm (al-Mavṣilî)* adlı bir kitap yazmıştır. ʿAlî'nin de mûsıkî nazariyesinde tanınmış bir kimse olduğu, Ṣâbit b. Ḳurra [b. bk.] gibi büyük bir mûsıkî nazariyecisinin *ʿİlm al-Mūsīḳî* hakkında ona mürâcaat etmesinden anlaşılmaktadır. Aynı şekilde amcası, Muḥammed de Mûsıkî (*ginā'*) bilgisinden dolayı övülmüştü. Yaḥyā b. ʿAlî, 856'da doğdu ve babası gibi, halîfelerden al-Muʿtamid'in işret meclisinde neş'eli bir nedîmi oldu; O, bu mesleğine, al-Muʿtamid'in kardeşi al-Muvaffaḳ'ın hizmetinde başlamıştı. Grek edebiyat ve ilimleri (*awā'il*)'ne olan vukûfundan dolayı, hayatını yazan birçok hal tercümesi müellifleri tarafından övülmüştür. Herhalde, kendisinin bu arada Mûtezîle Mektebi'nin bir temsilcisi olarak felsefeye karşı büyük bir temâyül göstermesi de bundan gelmektedir. O, aynı zamanda kabiliyetli bir şâir ve mâhir bir mûsıkî nazariyecisi olup, 912'de öldü.

al-Fihrist'e göre, Yaḥyā b. ʿAlî'nin en meşhur kitabı *Kitāb al-Bāhir* olup, melez şâirlerden bahsediyordu. Kendisinin bitiremediği bu eseri, oğlu tamamladı. al-Muʿtaḍid [b. bk.] ve al-Muḳtafî [b. bk.]'den önce yazılan şiirlerinden nümûneler, al-Masʿūdî tarafından muhâfaza edilmiştir. Abu 'l-Farac al-Işfahānî [b. bk.], Yaḥyā'nın *Kitāb al-naġam* ("melodiler - veya nota - kitabı") unvanlı bir risâlesinden sitâyişle bahseder. Bu risâle, muhtemelen, bize kadar gelen ve tek nüshası British Museum'da bulunan *Risāla fi'l-Mūsīḳî* adlı eserdir. Bu sonuncusu, al-Kindî'nin, Berlin Staatsbibliothek'de bulunan *Risāla fī iczā' ḫabarīyat al-Mūsīḳī* adlı eseriyle birlikte, eski Arap mektebi mûsıkî nazariyesini, Abu 'l-Farac'ın *Kitāb al-aġanī*'sinin sahifelerini dolduran ve teknik ıstılahları biraz aydınlatan tek eserdir. Son derece ehemmiyetli olan bu risâlenin neşri, bu satırların müellifi tarafından hazırlanmak üzere olup, mûsıkî hakkında yazan şark müellifleri külliyâtının bir cildini teşkil edecektir. Bu risâlenin sahifelerinde icrâlar (*macārī*) içinde sese âit (*aṣvāt*) muhtelif parçaların melodilerinin te'lif edildiği [bk. mad. MÛSIKÎ] taksîmler (*ṭarā'iḳ*)'le birlikte, "parmak usûlleri" (*aṣabīʿ*)'nin tam bir açıklaması da bulunmaktadır.

Onun, Abū Caʿfar al-Ṭabarî Mektebi'nin *faḳîhi* olan oğlu Abu 'l-Ḥasan Aḥmed, bir müellif olarak meşhur oldu. ʿAlî b. Hārūn (ölm. 963) adlı bir yeğeni *Risāla fi 'l-farḳ bayn İbrāhīm b. al-Mahdī va Isḥāḳ al-Mavṣili fi 'l-Ġinā* (İbrāhîm b. Mahdî ile Isḥāḳ al-Mavṣilî'nin mûsıkîdeki farkları) adlı bir eser yazdı: ʿAlî b. Hārūn'un bir oğlu *Kitāb muḫtār fi 'l-aġānī* adlı bir eser derledi.

Bibliyografya: *Kitāb al-aġānī*, Bulak tabı, VIII, 26 v.d.; IX, 26, XV, 159; XVIII, 175 v.d.; *al-Fihrist* (nşr. Flügel), s. 143 v.d.; İbn al-Ḳıftî (nşr. Lippert), s. 122, 364; İbn Ḫallikān, *Biogr. Dict.*, II, 312; *Vafayāt* (Bulak tabı, 1882), I, 506; al-Masʿūdî, *Murūc*, VIII, 206, 222, 238; Collangettes, *Étude sur la musique arabe* (*J A*, teşrin II-kânun I, 1904), s. 405; temmuz ağustos, 1906), s. 162-168; Farmer, *History of Arabian Music*, bk. *fihrist*; ayn. mll., *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (bk. *fihrist*).

(H. G. FARMER.)

YAḤYÂ B. ḪÂLİD. [Bk. YAHYÂ B. HÂLİD.]

YAHYÂ B. HÂLİD, ABŪ ʿALÎ YAḤYĀ B. ḪĀLİD AL-BARMAKÎ. Abbâsî veziri. Doğum tarihi olarak 115 (733) veya 119 (737) yılları gösterilir. Genç yaşında babasının idârî ve askerî faâliyetlerine katılmış, bu sâyede tecrübe sâhibi olmuştur. Yaḥyā'nın ilk resmî vazifesi, 158 (774/775) yılında Azerbaycan vâliliğine tâyin edilmesiyle başlar. Daha sonra Ermenîye vâliliği de ona verilmiştir. Halîfe al-Mahdî, 161 (777/778)'de Yaḥyā'yı bu sırada 13 yaşlarındaki oğlu Hârûn'a mürebbî tâyin etti. Müstakbel halîfe Hârûn ile Yaḥyā arasındaki yakın münâsebetler böylece başlamış oluyordu. Hârûnürreşîd'in Yaḥyā'ya "baba" diye hitap etmesi, bu yakın münâsebetlerden kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan Yaḥyā'nın oğlu Caʿfar [b. bk.] ile Hârûn arasındaki dostluk da dört beş yıl birlikte tahsil yapmış olmalarından ileri gelmektedir. Yaḥyā, 162 (779) yılında Hârûn'un kumandası altında yapılan Anadolu gazâsına ordunun erzak ve zahîresinden mes'ul kişi olarak katıldı. Bu sefer sırasında Hârûn küçük yaşta olduğundan gerçek kumandan Yaḥyā'nın babası Ḫalîd b. Barmak idi. 38 günlük bir muhâsaradan sonra Samālū zaptedildi. Ertesi yıl Fırat'ın garbındaki eyâletlerin vâliliğine tâyin edilen ve muhtemelen hâlâ Yaḥyā'nın idâresinde bulunan Azerbaycan ve Ermenîye de idâresine verilen Hârûn'un *Dīvān al-Rasā'il*'inin başına Yaḥyā getirildi. Bu vaziyet halîfe al-Mahdî'nin ölümü (22 muharrem 169=4 ağustos 785)'ne kadar devam etmiştir. al-Mahdî'nin ölümü Bagdad'da karışıklıkların çıkmasına sebep oldu. Askerî birlikler maaşlarının ödenmesinin geciktiğini ileri sürerek, al-Rabîʿ b. Yūnus'un evini muhâsara edip, kapılarını ateşe verdiler. Bu sırada Hârûn ve Yaḥyā, Bagdad'da bulunuyorlardı. Hârûn'un annesi Ḫayzurān Yaḥyā'ya karışıklıkların bastırılması vazifesini verdi. Yaḥyā, askerlere iki yıllık maaşlarını ödemek sûretiyle karışıklığı önledi ve oğlu al-Faḍl'ı, Curcān'da bulunan yeni halîfe al-Hādî'ye göndererek Bagdad'a gelmesini sağladı.

Yeni halîfe al-Hādî, babası tarafından ikinci sırada veliaht tâyin edilmiş olan kardeşi Hârûn'u azlederek yerine kendi oğlu Caʿfar'i veliaht yapmak istiyordu. Devlet erkânının çoğu Caʿfar'in veliahtlığını kabûl etti. Fakat Ḫayzurān ile birlikte haraket eden Yaḥyā, Caʿfar'in küçük olduğunu ileri sürerek halîfenin bu teklifine karşı çıktı, hattâ Hârûn'u da veliahtlik hakkından vazgeçmemesi için ikna etti. Bunun üzerine Hârûn ve Yaḥyā hapsedildiler, Yaḥyā'nın öldürülmesine karar verildi. Bununla berâber bu plan, Hârûn'a baskı yapılarak hilâfet haklarından vazgeçirildikten sonra, uygulanacaktır. Hârûn bu son baskılara da boyun eğmedi, Yaḥyā'nın öldürüleceği gece (14 rebîulevvel, 170=25 eylûl 786) al-Hādî öldü (veya öldürüldü) ve böylece Yaḥyā da kurtuldu.

Hârûnürreşîd halîfe olunca, hayatı pahasına kensidini destekliyen Yahyā b. Hâlid'i vezir tâyin etti. Böylece Abbâsî tarihinde Bermekîler'in iktidar devri (*Sulṭān Āl Barmaḳ*) başlıyordu. Yaḥyā'ya karşı hürmet hisleriyle dolu olan Hârûn, ona hemen hemen her işte tam bir salâhiyet verdi (al-Cahşiyārî, *Kitāb āl-vuzarā'*, 211).

Hârûnürreşîd, hilâfetinin ilk yıllarında devlet idâresini annesi al-Ḫayzurān ve Yaḥyā'ya bırakmıştı. Yaḥyā, işleri al-Ḫayzurān'ın emirlerine göre yürütüyordu. al-Ḫayzurān'ın ölümü (173 =789/790)nden sonra iktidar tamamıyle Yaḥyā'nın eline geçti. Yaḥyā, vezirliğinin ilk yıllarında makamını oğullariyle paylaşıyordu. Bu, Abbâsî tarihinde ilk defa görülen bir uygulama idi. Yaḥyā ve oğulları her gün öğleye kadar birlikte şikâyetleri dinliyorlar ve diğer işleri müzâkere ediyorlardı. Kaynaklar al-Faḍl ve Caʿfar için de vezir unvânını kullanmaktadırlar (Dominique Sordel, *Le Vizirat Abbaside*, Şam, 1959, I, 135 v.d.). *Dīvān al-Ḫatam* hâriç, bütün divanlar Yaḥyā'ya bağlı idi. 171 (787/788)'de Abu 'l-ʿAbbās Faḍl b. Sulaymān al-Ṭusî'nin ölümüyle boşalan *Dīvān al-Ḫatam*'de, Yaḥyā'ya bağlandı ve Ṭabarî (III, 605 v.d.)'nin ifâdesiyle iki vezirlik (*Vizāratān*) onda birleşti. Fakat *Dīvān al-Ḫatam* zaman zaman el değiştirecek ve kendi oğulları al-Faḍl ile Caʿfar'a verilecektir.

Yaḥyā b. Ḫalîd, idârî kadrolar üzerinde mutlak bir tasarrufa sâhipti. Merkezdeki yüksek me'murları bizzat tâyin ve azl ettiği gibi, vâlilerin tâyininde de halîfeye telkin ve tavsiyelerde bulunuyordu. Yaḥyā'nın 17 yıl devam eden iktidarında en büyük yardımcıları oğulları olmuştu. Bunlardan Muḥammed ve Mūsā'nın ehemmiyetli mevkîlere getirilmediği görülmektedir. Fakat diğer oğulları al-Faḍl ve Caʿfar, idârede, büyük bir nüfuz sâhibi idiler. Halîfenin süt kardeşi olan al-Faḍl, 176 (792/793)'da Cibāl, Taberistan, Dunbāvand, Kumis, Ermenîye ve Azerbaycan vâliliğine tâyin edilerek, Ali evlâdından Yaḥyā b. ʿAbd ʿAllāh'ın isyânını bastırmış ve onu esir alıp, Bagdad'a göndermiştir. Ertesi yıl Horasan vâliliğine getirilen al-Faḍl, bu eyâletteki huzursuzlukları gidermiş, Belht'te yeni bir kanal açtırmış, câmiler ve kervansaraylar inşâ ettirmiştir. Ayrıca bölge sâkinlerinden teşkil ettiği kuvvetli bir ordunun bir kısmını da Bagdad'a göndermiştir. 179 (795/796) yılında Bagdad'a dönen al-Faḍl, 181 (797)'de babasının halîfe ile birlikte hacca gitmesi üzerine ona vekâlet etti. Bu arada halîfenin oğlu Muḥammed al-Amîn'e mürebbîlik yaptı. Hakkında kaynaklarda çeşitli hikâyeler anlatılan ve halîfenin yanından hemen hiç ayrılmayan Caʿfar, merkezde kalarak, kendisine verilen vâlilikleri, vekilleri vâsıtasiyle idâre ediyordu. Hattâ bir ara Fırat'ın garbındaki bütün eyâletlerin idâresi ona verildi. 180 (796)'de Suriye'de çıkan bir isyanı bastırmağa me'mur edilince, kısa bir süre Bagdad'dan ayrıldı. *Berîd* [b. bk.] teşkilâtı ile bütün eyâletlerdeki dokuma sanâyii ve darphânenin idâresi de ona verildi. 176 (792/793)'dan itibâren sikkelerde halîfenin adı yanında, onun adına da yer verilmesi, muhtemelen bundan ileri gelmektedir. Diğer taraftan 182 (798)'den itibâren de halîfenin ikinci oğlu ʿAbd Allāh al-Maʾmūn'un mürebbîleğine tâyin edildi. Yaḥyā, Hârûnürreşîd üzerinde, babası ve kardeşinden daha te'sirli idi.

Yaḥyā b. Ḫâlid'in 17 yıl vezirlik yaptığı Hârûnürreşîd devri, Abbâsî hilâfetinin en parlak devresi olarak kabûl edilmektedir. Bunda, Yaḥyā'nın da rolü olmuştur. Merkezî idârede mutlak iktidar sâhibi olan Yaḥyā, devletin iktisâdî, sosyal ve kültürel bakımdan gelişmesinde de mühim hizmetler de bulunmuştur. Âlimleri ve san'atkârları himâye ederdi. Sarayı, çeşitli ilim ve edebiyat erbâbının bir toplantı yeri idi. Yaḥyā bu toplantılardaki konuşmalara bizzat katılıyordu. Bu meclislere katılanlar arasında, ʿAlî b. al-Hayṣam, Muḥammed b. al-Ḫuzayl, Hişām b. al-Ḥakam al-Kūfî, Muʿtamir b. al-Sulaymān gibi ileri gelen kimseler vardı. Yaḥyā, meşhur gramerci Sibavayh'i de himâye ettiği gibi, eski Yunan, Hind, İran eserlerinin Arapça'ya tercümelerinin yapılmasını da tevşik etmiş ve bu faâliyetleri desteklemiş, meşhur tabib Baḫtîşūʿ [b. bk.]'nun Bagdad'a getirilerek halîfenin husûsî doktoru olmasını sağlamıştır. Yaḥyā ve oğullarının cömertliği, halk arasında darb-ı mesel hâline gelmiştir.

Yaḥyā b. Ḫâlid, 186 (802) yılında Hârûnürreşîd ile birlikte hacca gitti. Halîfenin oğulları al-Amîn ve al-Maʾmūn ile birlikte al-Faḍl ve Caʿfar de bu kafileye katılmıştı. Hac dönüşünde al-Anbār yakınındaki al-ʿUmr mevkiinde bir kaç gün kalmak için durulduğu sırada, önce Caʿfar'in kâtibi Anas b. Abî Şayḫ, aynı günün gecesi (30 muharrem veya 1 safer 187=28/29 kânun II. 803) halîfenin emri ile Caʿfar idam ve Yaḥyā ile diğer oğulları tevkif edildi. Bermekîler'in diğer yakınları ve taraftarları yakalanarak idam veya hapsedildiler. Âileden yalnız Muḥammed b. Ḫâlid'e dokunulmadı. Aynı zamanda Muḥammed b. Ḫâlid'inkiler dışında, Bermekîler'in bütün mallarına elkonuldu. Böylece Abbâsî halîfeliğine 17 yıl hizmet eden Bermekî âilesine son verilmiş oluyordu.

Kaynaklar Yaḥyā'nın hapsedilmediğini, yalnız gözaltına alındığını ifâde etmektedirler. Hattâ halîfe ona istediği yerde kalabileceğini bildirdi. Yaḥyā önce al-Anbār'da kalmak istedi ise de, oğullarının Rakka'ya gönderilmesi üzerine, o da onlarla birlikte gitmek istedi ve bu isteği yerine getirildi.

Yaḥyā ve oğulları, Rakka'da Dayr al-Ḳā'im'de hapsedildiler. Onun hapishane hayatı üç yıl devam etmiştir. Bu süre zarfında halifenin zaman zaman onunla ilgilendiği ve hattâ ziyâretine gittiği anlaşılmaktadır. Yaḥyā 3 muharrem 190 (29 teşrin II. 805) tarihinde vefat etti.

Bibliyografya: Bermekî âilesiyle ilgili bütün kaynaklar için bk. L. Bouvat, *Les Barmécides d'après histoires arabes et persans*, Paris, 1912; Dominique Sourdel, *Le Vizirat Abbaside de 749 à 936*, Şam 1959/1960, I, 127-181.

(HAKKI DURSUN YILDIZ.)

YAḤYÂ PÎR ᶜALÎ. [Bk. NEVʾÎ.]

YAḤYÂ B. ZAYD AL-ḤUSAYNÎ. [Bk. YAHYÂ B. ZEYD HÜSEYNÎ.]

YAHYÂ B. ZEYD HÜSEYNÎ. YAḤYÂ B. ZAYD AL-ḤUSAYNÎ, Zayd b. ᶜAlî [b.bk.]'nin oğlu. Babası, Kûfe'li şîîler tarafından sürüklendiği ayaklanmada öldükten (122=740) sonra, genç Yaḥyā Kûfe'de emniyette değildi. Yaḥyā, şehri hemen mi terketti, yoksa kendisini aramadan vazgeçilinceye kadar burada mı saklandı, bu konuda değişik haberler vardır. Sonunda birkaç taraftarı ile birlikte Horasan'a kaçtı.

Maḳātil al-Ṭālibîn'e göre, Yaḥyā, Medâin'den Rey'e, sonra da Seraḫs'a gitti; burada Yazîd b. ᶜAmr al-Taymî (*ᶜUmdat al-Ṭālib*: b. ᶜUmar al-Tamîmî) adlı birinin yanında altı ay kaldı. Burada Hâriciler (*al-Muḥakkima*) kendisiyle işbirliği yapmayı denemişler, ama Yazîd'in tavsiyesine uyan Yaḥyā bunlarla ilişki kurmadı. Serahs'tan Belh'e gelen Yaḥyā'yı, burada al-Ḥarîş b. ᶜAmr b. Dâvûd (*Maḳātil*, s. 62; *al-İfāda*, var. 12b: al-Carîş b. ᶜAbd al-Raḥmān al-Şaybānî) misafir etti.

Yaḥyā'nın davranışlarından haberdar olan Yûsuf b. ᶜUmar [b.bk.], Horasan vâlisi Naṣr b. Sayyār'a, Yaḥyā'yı yakalamak emrini verdi. Bunun üzerine Belh kumandanı Alevî'yi saklandığı yerden alıp, Naṣr'a gönderdi, bu da onu Merv'de hapsetti. İbn ᶜUmar, Yaḥyā hakkında fikrini sorunca, Halîfe al-Velîd II., Naṣr'a, Yaḥyā ve taraftarlarına cezâ verilmemesini ve serbest bırakılmalarını yazdı. Naṣr, isyancı davranışlarda bulunmaması ihtarı ve Halîfe'ye gitmesi emriyle Yaḥyā'yı serbest bıraktı, kendisine yol parası ve binek hayvanları verdi. Naṣr'ın emirlerine uyan Serahs, Tus ve Abraşahr (yânî Nîşâpûr) kumandanları Yaḥyā'nın buralarda kalmasına müsâade etmediler. Böylece Yaḥyā hudut şehri Beyhak'a vardı. İbn ᶜUmar'dan korktuğundan olsa gerek, daha da garba gitmemeyi tercih etti. *al-İfāda* (var. 13a, aşağıda)'ye göre burada kendisine uyulmasını isteyen çağrıyı (*daᶜva*) yayınladı. 70 kişi kendisine biat etmiş olmalıdır. Yaḥyā, bundan sonra küçük bir grupla, yolda bir kervandan binek hayvanları alarak Abraşahr kumandanı ᶜAmr b. Zurārā'ya karşı yürüdü. Düşmanlarının sayıca üstünlüğüne rağmen, başarıyla savaştı. Yāḳūt (nşr. Wüstenfeld, I, 630 'a) göre, Zurārā, Nîşâpûr yakınındaki Buḫtaniḳān köyünde vurulup öldü ve karargâhında Yaḥyā'nın eline birçok binek hayvanı geçti. Bundan sonra Yaḥyā, Herat bölgesini geçerek Cûzcân'a girmeyi başardı. Burada birçok taraftar kazandı. Fakat çok geçmeden, Naṣr'ın gönderdiği Salm b. Aḥvaz kumandasında kuvvetli bir süvârî birliği önüne çıktı. Arğuva (?) köyünde üç gün süren şiddetli bir savaştan sonra Yaḥyā, taraftarlarıyla birlikte kılıçtan geçirildi (muhtemelen ramazan 125=temmuz 743'te).

ᶜUmdat al-ṭālib'e göre, bu sırada Yaḥyā 18 yaşındaydı: başka kaynaklar ise, yaşını 28 olarak gösteriyorlar. Yaḥyā'nın başı Şam'a gönderilerek burada teşhir edildi. Gövdesi Cûzcân'ın merkezi olan Anber'in (Anbār; krş. Yāḳūt, I, 367, 370) kapısına asıldı ve Ebû Müslim [b.bk.]'in taraftarlarınca aşağıya indirilip gömülünceye kadar orada kaldı. Yaḥyā'nın türbesi, bir ziyâret yeri oldu.

Yaḥyā'nın ölümü ve cesedine edilen hakaretler, Horasan şîîlerini pek çok üzdü. "Yaḥyā için intikam" sözü, Yaḥyā'nın öldürülmesinde ilgisi olanları astıran Ebû Müslim'in taraftarlarının parolalarından biri oldu.

Zeydîler, Yaḥyā'yı imamlarından biri sayarlar.

Bibliyografya: al-Ṭabarî (nşr. de Goeje), bk. *Fihrist*; al-Yaᶜḳūbî (nşr. Houtsma), II, 392, 397 v.d.; ayn. mll., *Kitāb al-buldān*, *BGA*, VII, 302; İbn Ḳutayba, *Kitāb al-maᶜārif* (nşr. Wüstenfeld), s. 111; al-Masᶜūdî (Paris, 1871), VI, 2 v.dd. 79; Abu'l-Farac al-Işfahānî, *Maḳātil al-ṭālibîn* (Tahran, 1307), Taş. bsm. s. 61-64 (Faḫr al-Dîn Aḥmed al-Nacafî, *al-Muntaḫab fi'l-marāṣî va'l-ḫuṭab*, Bombay, 1311, Taş. bsm. s. 182-191 kenarında); İbn Muhannaᵓ al-Ḥasanî, *ᶜUmdat al-ṭālib fî ansāb āl Abî Ṭālib* (Bombay, 1318), Taş. bsm. s. 230 v.dd.; aşağıda Ḥamd Allāh Mustavfî, *Taᵓrîḫ-i Guzîda*, *GMS* (London, 1910), XVI/II, 283 v.d.; Abu'l-ᶜAbbās Aḥmed b. İbrāhîm al-Ḥasanî, *Kitāb al-Maṣābîḥ*, Cod. Ambr., yeni seri, A 55, var. 51a-52b; Abū Ṭālib al-Baṭḥānî, *al-İfāda fî taᵓrîḫ al-aᵓimmat al-sāda* (Leiden, el. yaz. Or. 1974), var. 12a-14b; Ḥamîd b. Aḥmed al-Maḥallî, *al-Ḥadāᵓiḳ al-vardîya fî manāḳib aᵓimmat al-Zaydîya* (Münih, el. yaz., Ar, 86, var. 82 v.d.; G. Van Vloten, *De Opkomst der Abbasiden in Chorasan*, tez (Leiden, 1890), s. 60 v.dd.; J. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (*Abh. GW. Gött.*, yeni seri, Berlin, 1901), V, 3, 97 v.d.; ayn. mll., *Das Arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902), s. 211, 311; R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen* (Strassburg, 1912), s. 74, 107; C. van Arendonk, *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen* (Leiden, 1919), s. 30 v.d., 32, 37.

(C. VAN ARENDONK.)

YAᶜḲUB. [Bk. YAʿKÛB.]

YAʿKÛB. YAᶜḲŪB, İsrâil-oğullarına gönderilmiş bir peygamber olup, *Kur'ân*'da muhtelif vesîlelerle zikredilirken şeceresi de ortaya çıkmaktadır. Buna göre Ya'kûb, İshak Peygamber'in Refeka'dan olan oğludur (*Tafsîr al-Ḳurtubî*, IX, 130). İshak ise, büyük kardeşi İsmail ile birlikte İbrâhîm Peygamber'in oğlu bulunmaktadır (krş. *Kur'ân*, II, 133, 136, 140). Nitekim kendisi de, oğlu Yûsuf'a, hânedânından Allah'ın lûtfuna mazhar olan âilesi mensuplarını hatırlatırken, "ataları İbrâhim ve İshak...,'ı (XII, 6) da zikreder.

Kur'ân'da Ya'kûb, kendisine vahiyde bulunulan (krş. IV, 163; ayrıca bk. II, 136; III, 84) bir peygamber olarak geçmektedir. al-Ṭabarî, *Kur'ân*'daki ilgili âyetin (II, 136) nüzûl sebebini açıklarken, hangi peygamberlere inanılması gerektiğini soran bir Yahudi topluluğuna, Peygamber'in İbrâhim, İsmail, İshak, al-Asbāṭ, Mûsâ ve İsâ arasında Ya'kûb'u da zikrettiğini kaydeder (bk. *Tafsîr*, III, 110). Bu görüşlerin yanısıra, dedesi ve oğulları ile birlikte zikredildiği diğer bir âyet (krş. II, 132)'e göre, İbrâhim ve torunu Ya'kûb Peygamber, oğullarına, Allah'ın kendileri için din olarak islâmı (*Tafsîr al-Ṭabarî*, III, 93 v.d.; *al-Baḥr al-muḥît*, I, 399 v.d.,) seçtiğini söylemişlerdir. Bütün bunlar onun muayyen bir topluluğa gönderilmekle kalmayıp, islâmın tebliğiyle vazifelendirilmiş peygamberlerden biri olduğunu göstermektedir (ayrıca bk. *Kur'ân*, XII, 38).

Kur'ân'da "*muḥsin*„ (krş. VI. 84), "*ṣāliḥ*„ (krş. XXI, 72; XXIX, 27), amel ve ilimde kuvvetli (:*uli'l-aydî va'l-abṣār*, XXXVIII, 45) ve "*muhlis*„ (XXXVIII, 46) gibi sıfatlarla geçen Ya'kûb Peygamber'in, al-Asbāṭ diye anılan (krş. II, 136, 140; III, 84; IV, 163) oğulları arasında sâdece *Kur'ân*'da kendi adına bir sûre bulunan Yûsuf zikredilir. Bu sûrede topluca "Yûsuf'un kardeşleri„ (krş. XII, 7, 58) diye anılan, ayrıca Ya'kûb'un oğulları Yûsuf'un ana baba bir kardeşi Bünyâmîn'e (krş. *Kur'ân*, XII, 8; *Tafsîr al-Ṭabarî*, XV, 562 v.d.; XII, 59; *Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 155; XII, 76; *Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 184), Rûbîl veya Şamᶜûn (krş. III, 10; *Tafsîr al-Ṭabarî*, XV, 564 v.d.) ve Yahûdâ'ya (krş. XII, 96; *Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 258) işâret edilir. Kaldıkları Filistin'de başgösteren kıtlık üzerine, zahîre yardımı almak üzere Yûsuf'un mâliye nâzırı (krş. *Kur'ân*, XII, 55) bulunduğu bir sırada, Mısır'a gelen (krş. *Kur'ân*, XII, 65) Ya'kûb'un oğulları arasında (krş. *Kur'ân*, XII, 59) Bünyâmîn yoktu. Bundan dolayı bekledikleri yardımı alamıyan Ya'kûb-oğulları ikinci sefer babalarının pek sevdiği küçük kardeşleri Bünyâmîn'i de birlikte getirdiler.

Fakat Bünyâmîn mürettep bir hırsızlık suçuyla Mısır'da Yusûf'un yanında alıkonur; bu hâdise üzerine büyük bir üzüntü içindeki Ya'kûb Peygamber'in iki gözüne ak (krş. *Kur'ân*, XII, 84) düşer. Ancak Ya'kûb, oğlu Yûsuf'un gönderdiği gömleğini yüzüne sürmesi ile sağlığına kavuşacak ve âilesi ile birlikte Mısır'a gelerek bir süre burada kalacaktır. Onun bütün bunlara rağmen Mısır'ın putperest hayatından memnun olmadığı (krş. *Tafsîr al-Ṭabarî*, III, 93; *Mafātîḥ al-ġayb*, I, 743; *al-Baḥr al-Muḥît*, I, 400) görülüyor.

Ya'kûb Peygamber'in Mısır'a gelmeden önce, Filistin'de deve ve koyun besleyerek geçimini te'min ettiği (krş. *Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 275), Mısır'a âilesinden seksen altı kişiyle geldiği, nihâyet Firavun'un tazyikleri sonunda, buradan ayrılırken İsrâil-oğullarının 600.000'i bulduğu (diğer rivâyetler için bk. *Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 276 v.d.) kaydedilmektedir. Yûsuf'un Mısır'da M. ö. 1700-1580 seneleri arasında hüküm süren Hiksos hânedânına mensup bir Firavun'un mâliye nâzırı olduğu (bk. M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, 1979, I, 503 v.d.) göz önünde tutulursa, burada onyedi sene kaldığı rivâyet edilen babası Ya'kûb Peygamber'in (*Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 275) mezkûr tarihler arasında 147 yaşında bulunduğu bir sırada vefat ettiği kabûl edilebilir. Kendisinin babası İshak Peygamber'in yanına gömülmesini vasiyet ettiği için, Filistin'e götürülüp defnedildiği rivâyet ediliyor (*Tafsîr al-Ḳurtubî*, II, 136).

Kendisine İsrâil lekabı verilen Ya'kûb Peygamber'in, yukarıda zikredilenlerin dışında Lâvî, Zayâlun, Yaşcûr, Dân, Naftâlî, Câd ve Âşûr ile sayıları onikiyi bulan oğulları (bk. *Tafsîr al-Ḳurtubî*, IX, 130) Benî İsrâil'in temelini teşkîl ederler.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(AHMET SUPHİ FURAT.)

YAᶜḲUB. [Bk. SAFFÂRÎLER.]

YAᶜḲUB BEY. [Bk. GERMİYÂN-OĞULLARI.]

AL-**YAᶜḲUBÎ.** [Bk. YÂKÛBÎ.]

YÂKÛBÎ. AL-YAᶜḲŪBÎ, AḤMED B. ABÎ YAᶜḲŪB B. CAᶜFAR B. VAHB B. VÂŻIḤ AL-KÂTİB AL-ᶜABBÂSÎ, Arap tarihci ve coğrafyacısı olup, ve daha sonra âilenin al-ᶜAbbâsî neslinin kendisine borçlu olduğu Şâliḥ'in babası al-Manṣûr'un azadlı kölesi olan Vâżiḥ'in soyundan gelmektedir. Yaᶜḳūbî, Mısır Vâlisi iken, 169 (785)'daki al-Faḫḫ savaşın da mağlûb olup, firar eden İdrîs b. ᶜAbd Allāh'a yardım için hayatını veren ceddi gibi şîî idi, fakat İmâmî'lerin mutedil bir kolu olan Mûsavîya'ye mensuptu. Gençliğini Ermenîye'de ve başarılarını husûsî bir kitapta methederek anlattığı (*Târîḫ*, II, 537/5) Horasan'daki Ṭâhirî'lerin hizmetinde geçirdi. 259 (872) yılına kadar cereyan eden hâdiseleri içine alan umûmî tarihini henüz şarkta bulunduğu bir sırada yazmış olmalıdır. Bu esere, husûsiyle, alâka duyduğu Benî İsrail tarihiyle başlar, ᶜİsâ ve Havarîlerin, Suriye, Asur, Bâbil hükümdârlarının, Hindlilerin, Yunanlıların, Romalıların, İranlıların, Türkler de dâhil şimâl kavimlerinin, Çinlilerin,

Mısırlıların, Berberîlerin, Habeşîlerin, Becâların, Zencîlerin ve nihâyet Câhiliye Devri Araplarının tarihiyle devam eder. Birinci kısmın hemen hemen iki misli genişliğinde olan ikinci kısmı, Peygamber'in doğumu ile başlar ve islâm tarihi, 259 (872) yılına kadar gelir. Hâdiseleri izahında aslâ te'sirinde kalmadığı şîî temâyülünden başka her hükümdârın tahta geçişini kesin olarak burçların vaziyeti ile belirtmesi, onun astrolojiye olan alâkasını gösterir. Eseri kaynak olarak kıymetlidir; çünkü tamâmen al-Ṭabarî'ye bağlı rivâyetleri kontrol etmeğe imkân verir; konuşmalara ve mektuplara karşı duyduğu alâka, onu sık sık mevzû dışına çıkmaya zorlasa da, eseri yine de önemlidir; ayrıca kaynaklarını belirtmediği gibi ve kendi devri ile ilgili hâdiseler hakkında verdiği bilgiler de kısa ve zayıf notlardan ibârettir. Th. Houtsma, Cambridge yazmasına dayanarak eserin neşrini yapmıştır. (*İbn Wādhih qui dicitur al-Ja'qūbî historiae*, 2 cilt, Leiden, 1883); bunun dışında İstanbul'da Topkapı Sarayı'nda (*RSO*, IV, 708) bir nüshası daha bulunduğu bilinmektedir, krş. M. J. de Goeje, *Über die Geschichte der Abbasiden von al-Ja'qūbî"*, *Travaux de la 3 ème session du congr. internat. des or.*, Petersburg ve Leiden, 1879, II, 153-166; M. Klamroth, "*Der Auszug aus den Evangelien bei dem arab. Historiker Jaqubi*", *Festschr. zur Einweihung des Wilhelmsgymnasium in Hamburg*, 1885; ayn. mll., "*Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qūbî*", *ZDMG*, XL, 189-233, 612-838, XLI, 415-442.

Ya'ḳūbî, Ṭâhirî'lerin yıkılmasından sonra Mısır'a gitti ve burada 248 (897) yılında öldü. Uzun zamandan beri kaynak araştırmalarına ve bilhassa seyyahlarla yaptığı görüşmelere dayanarak malzeme topladığı coğrâfî eseri *Kitāb al-Buldān*'ı, 278 (891)'de burada kaleme aldı. Husûsiyle topoğrafya ve istatistiğe alâka duymuştur. Mesâfeleri günlük yolculuklar şeklinde kısa olarak verir; buna karşılık toplanan vergilerin gösterilmesine bilhassa dikkat eder. Eserine Bağdad ve Sâmerrâ'nın geniş bir tasviri ile başlar, daha sonra da İran, Turan ve Şimâlî Afganistan'ın anlatılmasiyle devam eder. Bunu Garbî ve Cenûbî Arabistan ile birlikte Kûfe, Şarkî Arabistan ile birlikte Basra'nın tasviri tâkip eder. Şarkî Arabistan hakkında verilen bilgiler, Hindistan, Çin ve Bizans İmparatorluğu hakkındaki bilgiler gibi kaybolmuştur. Suriye askerî ordugâhları ile birlikte Suriye'nin tasvirini, Mısır, Nûbe ve Magrib'inkiler tâkip eder. Kitab, istiklâlini kaybedip Horasan ile birleştiği ve halîfe al-Manṣûr'un ölümüne kadarki Sicistan vâlileri ile Ṭâhirî'lerin sonuna kadar Horasan hakkındaki bir bölümle sona erer. Üslûbu açık ve sâde olup, aynı devirdeki diğer coğrafyacıların zevkle anlattıkları masallara yer verilmez. bk. M. J. de Goeje, *Specimen e literis orientalibus exhibens descriptionem al-Maghribi sumtam e libro regionum al-jaqubii* (Leiden, 1860); *Kitāb al-boldān auctore Ahmed Ibn abi Ja'ḳūb Ibn Wādhih al-Kātib al-Ja'ḳūbî* (nşr. M.J. de Goeje), *BGA*, VII, Leiden, 1892. Coğrafyasında zikredilen Bizans İmparatorluğu ve Afrika'nın fethi tarihi ile ilgili eserler kaybolmuştur.

Bibliyografya: Yâḳût, *İrşād al-arîb* (nşr. Margoliouth), II, 156; D. S. Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians* (Kalküte, 1930). s. 125 v.d.

(C. BROCKELMANN.)

YÂḲÛT AL-MUSTA'ṢIMÎ. [bk. YÂKUT MÛSTA'SIMÎ.]

YÂKUT MUSTA'SIMÎ. YÂḲÛT AL-MUSTA'ṢIMÎ, YÂḲÛT B. 'ABD ALLAH AL-MUSTA'ṢIMÎ AL-ṬAVAŞÎ, ABU'L-MACD CAMĀL AL-DÎN (?-1298). İslâm dünyâsında hat tarihinin mühim merhalelerinden birini temsîl eden büyük san'atkâr. Bâzan Abu'l-Durr künyesi (msl. İbn Kaşîr, *al-Bidāya*, XIV, 6) ile anılırsa da, bunun bâzı karıştırmalardan doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Bir rivâyete göre, Amasyalıdır. Müstakim-zâde (*Tuhfe-i hattâtîn*, I, 575), bunu şüpheyle karşılar. Türk veya Rum asıllıdır (bununla berâber Habeş asıllı olduğu da söylenir: Ḳāżî Aḥmed, *Gulzār-ı hunar*, s. 57; Habîb Efendi, *Hat ve hattâtân*, s. 275'te nakledilen ve talebelerinden Sayyid Ḥaydar'ın, oğluna, Yâkut'u kasdederek, "Benim gibi yazamazsan bâri çalış, bu siyah gibi yazasın" dediğine dâir bir rivâyet, Habeş asıllı oluşu ile birleştirilebilirse de, talebelerinden birinin Yâḳût hakkında böyle konuşabilmesi mümkün değildir). Son Abbâsî halîfesi al-Musta'şim (640-656=1242-1258)'ın kölelerinden olup, küçüklüğünden itibâren bu halîfe tarafından yetiştirilmiş ve nisbesini de ondan almıştır. Hadım (*ṭavāşî*) idi. Zamanının mütedâvil ilimleri yanında bilhassa sağlam bir dil ve edebiyat tahsîl ettiği anlaşılmaktadır. Halîfeden, çok yakınlık gördüğü için hem refah, hem de itibâr içinde yaşamıştır. Rivâyete göre, Hulagu Bagdad'a girdiği zaman (656=1258) bir minâreye gizlenmiş, kan, ateş ve yağma ile geçen günleri burada. berâberinde götürdüğü malzeme ile yazı yazarak geçirmişti (bu hâdiseyi temsil eden bir minyatürün iki ayrı nüshasından alınmış sûretleri için bk. *Gulzār-ı hunar*, levha, 1, 2). Hattâ kâğıdı bittiği için yanında bulunan beyaz ince keten (*mişḳālî ba'labakḳî*) bir mendil üzerine de yazmıştı Ḳāżî Aḥmed, (*Gulzār-ı hunar*, s. 80), Şâh İsmâil'in oğlu Abu'l-Fatḥ Bahrām Mîrzā'nın kütüphânesi'nde muhâfaza edilen bu vesîkayı gördüğünü kaydeder: Mîr Munşî'ye bu yazıyı verirler, o da çalışmalarında bundan örnek alarak faydalanırmış.

Hayatının daha sonraki yılları hakkında da açık bilgi yoktur. Ancak, yazılarının ferağ kayıtlarından, Bagdad'dan ayrılmadığı, onun şahsiyetiyle Bagdad'ın daha bir müddet hat san'atının merkezi olmakta devam ettiği anlaşılmaktadır. Moğol istîlâsının fırtınalı günlerini atlattıktan sonra, gerek Hulagu'nun, gerekse Abaka Hân'ın zamanında (663-680=1265-1282), diğer bâzı âlim ve san'atkârlar gibi tekrar itibâra kavuşmuş olan Yâḳût'un, bilhassa 'Alā' al-Dîn al-Cuvaynî (ölm. 681=1282) ve kardeşi Şams al-Dîn al-Cuvaynî (ölm. 685=1286) gibi devlet adamlarının takdir ve himâyelerini kazandığı muhakkaktır. Muhîtinden büyük bir saygı gördüğü, muhtelif yerlerden gelen talebelerinin olduğu, kendisinden hat dersi alanlar arasında mühim şahsiyetlerin çocuklarının bulunduğu bilinmektedir (İbn Râfi', *Muntaḫab al-muḫtār*'dan naklen: Bahcat al-Aṣarî, *Taḫḳīḳāt va ta'lîḳāt...*, s. 83). İstinsah ettiği mushaflardan günümüze kadar gelenlerin taşıdıkları târihler bile, hayatının olgunluk ve yaşlılık devrelerini Bagdad'da yalnız san'atına hasrederek geçirmiş olduğunu açıkça göstermektedir.

698 (1298) yılında Bagdad'da vefât ettiği zaman, her hâlde yaşı bir asra yaklaşmış bulunuyordu. Ölümü için 667, 690, 696 tarihleri de verilmekle berâber, doğrusu yukarda anılan yıl olmalıdır. Müstakîm-zâde (*ayn. esr.*, göst. yer.), onun, 551 ve 584 tarihini taşıyan yazılarından bahsederek 180 yıl yaşadığını söyler. Yine 584 tarihli mushafının Sultan Selim Türbesi'nde bulunduğuna Habîb Efendi (*ayn. esr.*, s. 53) de temas eder; bununla berâber, 667'de 80 yaşında vefât ettiğini yazar. Bütün bunlar bâzı tarih hatalarından veya başka Yâḳût'larla karıştırmalardan doğmuş olmalıdır.

Hat san'atı tarihinin belli başlı merhalelerinden biri olan Yâḳût, kendisinden öncekilerle sonrakiler arasında büyük bir halkadır. Aşağıda belirtileceği gibi, bir mektebi temsil eden bu san'atkârı, tek başına ve yalnız eserleriyle değil, bu san'atın gelişme seyrindeki yeriyle değerlendirmek gerekir. Bu sebeple hattın Yâḳût'a kadar gelen safhasını kısaca gözden geçirmek faydalı olacaktır.

İslâmın doğuşu sırasında, şekilce fazla işlenmemiş ve dilin tesbitini karşılayabilme bakımından son derecede kifâyetsiz bulunan Arap yazısının, bir taraftan Arapça'yı ifâde edebilecek bir alfabe, diğer taraftan bir san'at şûbesi olarak kısa zamanda gelişmesinin ilk büyük âmili, *Kur'ân*'ın, her türlü bozulmayı önleyecek şekilde yazıyla tesbiti ve istinsâhında gösterilen îtina olmuştur. Bunun yanısıra, genişleyen islâm devleti teşkilâtında, kayıt ve haberleşme vâsıtası olarak yazı, ikinci bir teşvik kaynağı buldu.

İşâret edilen tarihte, kullanılma sâhasının ve yazı malzemesinin te'siriyle, aynı yazının iki tarzı gelişmeye başladı. Bunlardan biri, umûmiyetle mushaflara ve kitâbelere tahsis edilmiş, zamanla çeşitli tarzları doğmuş olan, düz ve köşeli hatlarla yazılan *kūfî*, diğeri *nashî* diye anabileceğimiz, başlangıçta ehemmiyetli vesîkalardan çok, günlük muâmelâtta kullanılan ve kavisli hatları daha çok olan şekildir. Henüz işlenmemiş olmakla berâber bu ikinci tarz, resmî kayıtlara ve kitap istinsâhına daha elverişliydi. Kûfî ve buna bağlı olarak islâm dünyasının garb ve hattâ şark bölgelerinde doğan bâzı tarzların gelişmesi bir yana, kavisli yazı hayli işlendi. Nitekim bu devrede Ḫâlid b. Abî l-Hayyāc gibi sîmâlar vardır. Emevîlerin sonlarında ve Abbâsîlerin başlarında kullanılış sâhaları belirlenen ve ayrı isimlerle anılan bir takım yazı çeşitleri doğmuş bulunuyordu. Bu gelişmede büyük ölçüde hissesi bulunan san'atkârlardan biri Ḳuṭbat al-Muḥarrir (ölm. 154=770)'dir.

Ancak, anılan merhalede doğduğu belirtilen yazı çeşitlerini bir birinden ayıran husûsun, üslûp ve tarzdan çok büyüklük-küçüklük, incelik-kalınlık, uzunluk-kısalık farkına dayanmış olması gerekir. Meselâ, daha II. (VIII.) asırda mevcut olan *calîl*, *ṭūmār*, *şulşayn*, *nişf*, *şulş*, v.s., ayrı üslûpta birer yazı çeşidi olmaktan ziyâde, ağızlarının eni değişik kalemlerin, dolayısıyle bu kalemlerle yazılan yazıların adlarıydı. Bu fark bilhassa harflerin kalınlığı ile bâzı harflerin dik ve yatık hatlarının uzunluğu arasında değişen nisbetlere bağlı olarak anılan yazıların başka husûsiyetler kazanmasını ve kullanılma sâhaları ayrılan muhtelif tarzların doğmasını netîcelendirdi. Nitekim II. (VIII.) asrın son yarısında Abbâsî halîfelerinin ve vezîrlerinin büyük alâkaları sâyesinde İsḥâḳ b. Ḥammâd ve talebeleri gibi san'atkârlar, zevke ve sezişe dayanarak bulunan bir takım nisbetlerin bir birinden ayırdığı bu *aşlî* ile *mavzūn* yazıları işledi ve bunlara yeni tarzlar ekliediler.

İbn Muḳla kardeşler, yâni vezir Abû 'Alî Muḥammed (ölm. 328=940) ve kardeşi Abû 'Abd Allāh al-Ḥasan (ölm. 338=949) ile yeni bir devre açıldı. Abû 'Alî İbn Muḳla, üç asırlık arayış ve tecrübelerle elde edilen şekillerin nizâm ve âhengini sistemli bir izâha bağlayan bir usûl ortaya koydu. Bu sâyede yazı san'atının belli ölçülere göre öğretilmesine ve değerlendirilmesine başlandı. *Aşlî* ve *mavzūn* yazının yerini, bu devreden itibâren *al-ḫaṭṭ al-mansūb*, yâni harflerinin ayrı ve bitişik hallerdeki şekilleri hendesî esaslara dayalı nisbetlere bağlanan yazı aldı. 347 (958)'de istinsâh ettiği bir eserle (Köprülü Kütüp., nr. 1507) bu devredeki hattın karakteristik nümûnelerinden birini müşâhede imkânını bulduğumuz Muhalhil b. Aḥmed (hakkında bulabildiğimiz tek kayıt için bk. al-Ḳıftî, *al-İnbāh*, Kahire, 1369, I, 143), tanınmış dil âlimi al-Cavharî (ölm. 396=1006'dan sonra), 368=(978) tarihli bir yazısıyla (Reisülküttab Kütüp., nr. 904) üslûbuna dâir rivâyetleri açıklığa kavuşturabildiğimiz Muḥammed b. Asad (ölm. 410=1019) gibi şahsiyetlerden sonra, hat san'atı, bu sonuncunun talebelerinden İbn al-Bavvâb (ölm. 413=1022) ile ana merhalelerden birini daha idrâk etti. İbn Muḳla'nın usûlünü geliştiren ve *mensûb* hattı daha ince hendesî nisbetlerle izah eden bu san'atkârın eserleri, uzun zaman ideal örnek olarak kabûl edildi.

Yukarda anıldığı gibi, uslûpça çoğu bir birinden hemen hemen farksız yazı çeşitlerinin bir kısmı yavaş yavaş terkedilirken, ayrı karakter kazanmış ve husûsiyetleri belirmiş olan ana tarzlar artık süzülüp seçildi. Böylece *ġubār, musalsal, manşur* v.s. gibi diğer tarzlar içinde mütâlaa edilmesi gerekenler bir tarafa bırakılırsa, *altı ḳalem* (*al-aḳlām al-sitta*) denen altı ana tarz doğdu. Bunlar içerisinde bugünkü değerlendirmelerimize esas olan husûsiyetlerini ilk defa kazananlar *tevḳī*ᶜ ve *riḳā*ᶜ'dır. Bunu, İbn Asad-'in yazısında kolaylıkla müşâhede edebildiğimiz *muḥaḳḳaḳ* ve *rayḥānî* tâkip eder. Hat ıstılâhı olarak çok eski bir mâzisi bulunmakla berâber sülüs (*sulṣ*) ve nesih (*nasḫ*), karakteristik vasıflarını daha sonra kazanmışlardır.

Bütün bu gelişmelerin beş asırlık devresinin en mühim merkezi Bagdad'dır ve bu süzülme-seçilme safhasının en büyük san'atkârı da yine Bağdad'da yetişmiş bulunan Yâḳūt'tur. Yâḳūt, hat san'atı tarihinde, muhtelif yönlerden gelen nehirlerin, tekrar çeşitli kollara ayrılmak üzere birleştiği durulma noktasıdır.

Yâḳūt, hat şeceresinde, umûmiyetle doğrudan doğruya, Şuhda bint al-İbarî diye tanınan hadîs ve fıkıh bilgini, hattat Zaynab bint Aḥmed b. al-Farac (574=1178)'in talebesi olarak gösterilirse de (msl. bk. al-Aşarî, *al-ᶜİnāyat al-Şaᶜbāniya*, Ankara, Dil ve Tarih-Coğ. Fak., İsmâil Sâib Efendi Kitapları, nr. 4133/1, var. 7ª v.d.; al-Ḳalḳaşandî, *Ṣubḥ al-aᶜşā*, III, 18), arada başka halka veya halkaların bulunması gerekir.

Her halde o, muhtelif hattatlardan faydalanmıştı. Bu arada yine al-Mutaᶜşim'ın nedimlerinden ve saray müstensihlerinden olup, bu halîfe tarafından yeni açılan bir kütüphânenin müdürlüğüne getirilmiş bulunan meşhur mûsıkîşinas Şafî al-Dîn ᶜAbd al-Muᵓmin al-Urmavî (ölm. 693=1294)'den de hat meşk ettiği söylenir (Müstakîm-zâde, *ayn. esr.*, göst. yer.; Habîb Efendi, *ayn. esr.*, s. 51). Fakat o, asıl yetişmesini, İbn Muḳla (ölm. 328=940)'nin ve daha çok da İbn al-Bavvāb (ölm 413=1022)'ın yazılarını uzun uzun incelemiş olmasına borçludur.

Daha hayatında san'at kudretini kabûl ettirmiş, şöhretiyle birlikte te'sîri yayılmış bulunan Yâḳūt'a, Ḳiblat al-kuttāb (kâtiblerin, yâni hattatların kıblesi) lekabı verilmiştir. Onu bu lekabla anan Müstakîm-zâde (ölm. 1202=1788; *Tuḥfe*, s. 575)'ye işâretle, bu sıfatı önce Osmanlı muhîtinde almış olması ihtimâli üzerinde durulmaşsa da (M. Bahcat Aşarî, *Taḥḳīḳāt va taᶜlīḳāt...*, s. 82; N. Zayn al-Dîn, *Muṣavvar al-ḫaṭṭ al-ᶜarabî*, s. 328), bu daha eski tarihlerde ve başka mûhitlerde de kullanılmıştı. Meselâ, XI. (XVII.) asrın başlarında vefat eden Ḳāżî Aḥmed (*Gulistān-ı hunar*, s. 59) ve hattâ, Şâhruh'un oğlu Mîrzâ Baysungur'un hattatlarından Şams al-Dîn Muḥammed b. Ḥusām al-Sulṭānî, 829 (1425)'da Herat'ta Yâḳūt'un hattından naklettiği bir yazısında (Ayasofya Kütüp., nr. 3936, var. 42ᵇ) onu, bu lekabla anmışlardır.

Kalem ağzının o zamana kadar mûtad olan kesilme tarzını değiştirmesi, ona meyil vermesi, etli bırakılması gibi tedbirleri almasının; altı çeşit yazının hepsine te'sir ettiği muhakkaktır. İbn Muḳla, İbn al-Bavvāb yoluyla gelen kaidelere bağlı kalmakla berâber, İbn al-Bavvāb'ın tarzına zarâfet kazandırdığı ve böylece husûsî bir üslûp getirdiği kabûl edilir. Ancak onun hizmeti, bilhassa *muḥaḳḳaḳ* ve *reyḥanî*-'nin mükemmelleştirilmesinde kendini göstermiştir. *Sülüs* ve *nesih* aynı merhaleyi idrâk edebilmek için Osmanlı mektebinin kuruluşunu bekleyecektir.

Yâḳūt'un yazısıyla günümüze kalan eserlerin çoğu *Kur'ân-ı Kerim*'dir. Tam mushaflar, bir veya birkaç sûreyi ihtivâ eden en'amlarının çeşitli kütüphâneler ve müzelerdeki sayısı, Yâḳūt'dan daha çok mushaf istinsah eden ikinci bir hattat olmadığı husûsundaki yaygın kanâati kabûl ettirecek kadar yüksektir (msl. bk. Topkapı Sarayı, *Katalog*, I, 29-36, nr. 89-110; tarihleri 640-696 arasında değişen 22 eser; Türk İslâm Eserleri Müzesi, nr. 28, 328, 505, 507, 525). *Kur'ân-ı Kerim*'den sonra hat için tercih ettiği metinler küçük hadîs mecmuaları (msl. Hekimoğlu Ali Paşa Kütüp., nr. 260), kısa küçük dîvânlar, şiir mecmuaları (msl. Ayasofya Kütüp., nr. 3932, 3933, 3881), manzum ve mensur sözlerden derlenmiş risâleler mâhiyetindeki kendi eserleri (aş. bk.) ve benzeri metinlerdir. Bugün kütüphânelerde mevcud ve onun imzâsını taşıyan eserlerin bir kısmı, bizzat kaleminden çıkmış değil, yazısından yapılmış taklîdî nakillerdir (aş. bk.). Bunların tesbîti, uzun ve ciddî bir tetkik ile mümkün olabilecektir. Yâḳūt'un bâzı âyet ve hadîslerden, mensur ve manzum güzel sözlerden, umûmiyetle yine hikmetli bir söz veya neticeyle düğümlenen kısa tarihî fıkralardan derlenmiş risâleler şeklinde bir takım eserleri vardır. Bu çalışmalarından şimdilik bilinenler şunlardır:

Asrār al-ḥukamāᵓ: Köprülü Kütüphânesi'nde (nr. 1205), kendi hattıyla ve 689 (1290) tarihli bir nüshası bulunan risâle, muhtemelen bu nüshadan basılmıştır (İstanbul, 1300).

Başlıklarına bakılarak aynı eser sanılan aşağıdaki risâlelerinin hacim ve muhtevaları farklı, sâdece mâhiyetleri aynıdır:

Aḫbār va aşᶜār va navādir va fiḳar va ḥikam va vaşāyā muntaḫaba: Ayasofya Kütüp., nr. 3765, kendi hattıyla ve h. 662 tarihli.

Aḫbār va aşᶜār va navādir va āşār va ḥikam va mulaḥ va fiḳar muntaḫaba: Ayasofya Kütüp., nr. 4306, kendi hattıyla ve h. 667 tarihli.

Aḫbār va aşᶜār va ādāb va ḥikam va navādir va fiḳar va vaşāyā muntaḫaba: Ayasofya Kütüp., nr. 3764, kendi hattıyla ve h. 669 tarihli.

Ādāb va ḥikam va aḫbār va āşār va fiḳar va aşᶜār muntaḫaba: Nuruosmaniye Kütüp., nr. 4907, kendi hattıyla ve h. 689 tarihli. Bu risâle aynı nüshadan basılmıştır (*Şalāş rasāᵓil*, İstanbul, 1298, s. 53-57).

Dār al-Kutub al-Miṣrîya'deki (III², 330; burada müellif Yâḳūt al-Malikî ile karıştırılmıştır), British Museum'daki (I-III, 657, nr. 1428) ve Patna'daki (bk. *G A L*, I, 353) nüshaların da böyle ayrı metinler olması kuvvetle muhtemeldir. Risâlelerin adı sanılan bu başlıklar, aslında muhtevâyı tanıtan bir takım ibârelerdir. Nitekim bunlara çok yakın bir başlık taşıdığı için yine Yâḳūt'un yukarıda anılan matbu risâlesinin bir nüshası gibi gösterilen (*G A L*, *Suppl.*, I, 598), aynı şekilde güzel sözler v.s.'den derlenmiş bir risâle (*Aḫbār va aşᶜār va navādir va fiḳar*: Ayasofya Kütüp., nr. 3763; diğer bir nüshası: *Aḫbār va aşᶜār va ḥikam va ādāb va navādir va fiḳar*, aynı kütüp,. nr. 4814), onun talebelerinden Muḥammed b. ᶜAlî-Şîr al-Kātib'in, h. 699 ve 700 tarihlerinde yazdığı ayrı bir metindir. Bu risâlenin Yâḳūt'a âit olmadığını ve onun eserlerine bir nevî nazire şeklinde bizzat Muḥammed b. ᶜAlî-Şîr tarafından derlenmiş bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu eserler, birinci derecede muhtevaları için değil, fakat hat malzemesi olarak kullanılmak üzere derlenmişlerdir. Her halde Yâḳūt'un elinde, bu maksatla, beğendiği mensur, manzum ibâreleri, fıkraları topladığı bir defteri vardı ve zaman zaman, bu biriken malzemeden, farklı terkiplerde mecmualar yazıyordu. Bu risâlelerin başlıklarında, mâhiyetlerinde görülen benzerliklerle metinlerindeki farkların ve bunlardan doğan karışıklığın sebebi budur.

Nuḫza min aḳvāl al-fużalāᵓ başlıklı bir başka derlemesi h. 681 tarihli bir nüshasından basılmıştır (Maṭrān Yūsuf Dāvūd, *K. Tanzīh al-albāb*, Musul, 1863 içerisinde).

Risāla fi 'l-ḫaṭṭ diye bir eserinden bahsedilirse (*Miftāḥ al-saᶜāda*, I, 86; *Kaşf al-ẓunūn*, I, 892) de, bugün herhangi bir nüshası mevcud değildir.

Yâḳūt al-Musta'simî'nin şiirleri de vardır. Hal tercümesinden bahseden kaynaklar bunlardan bâzı parçalar nakletmişlerdir.

Yâḳūt ne mühim bir müellif, ne de büyük bir şâir olmak iddiasındaydı. Onun adını yaşatan eserleri, daha çok kendi kaleminden çıkan yazılarla, yetiştirdiği san'atkârlardır.

Öteden beri hat san'atında, daha ileri bir merheleye sıçrayabilmek, yeni bir tarz ve şahsî üslûba geçebilmek için talebeler, "üstadlarının yazılarının sûretini çıkarma" diyebileceğimiz bir çalışma ile yıllarca süren bir taklit devresinde onun üslûbunun inceliklerini öğrenir, hazmederlerdi. Böylece büyük kabiliyetler devrin üstâdının temsil ettiği merhale çizgisinde-bâzan hissedilmesi güç mesâfe farkları ile toplanırlardı.

Böylece bir Yâḳūt mektebi doğmuştur. Bu bakımdan Yâḳūt ve Şeyh Hamdullah gibi şahsiyetler tek başlarına düşünülemezler. Yâḳūt bu vasıftaki üstadların en belli başlarından biridir. San'atı, imzasıyle birlikte talebeleri ve hattâ onların talebeleri tarafından devam ettirilmiştir. Abbâsîlerin sukutundan sonra da Bagdad'dan ayrılmayan Yâḳūt'un san'atının en verimli yılları ve bilhassa hocalığı bu ikinci devrededir. İslâm dünyasında gittikçe yayılan şöhreti, etrafında, muhtelif yerlerden gelen çok sayıda kabiliyeti toplamış bulunuyordu. Yanında, talebelerinden bir kısmının ayrı bir ehemmiyeti ve yeri vardı; hattâ bunlardan altısına kendi yazılarından yaptıkları nakillere yine kendi imzasını da atmaları müsâadesini vermişti (*Gulzār-i hunar*, s. 60). Nitekim onun adını taşıyan yazıların bâzılarında hem kendisinin, hem de yazıyı taklîden nakledenin ferağ (bitirme) kaydı bulunmakla berâber, ikincisini taşımıyanların sayısı az değildir. Hattâ bu yol, doğrudan doğruya talebesi olmayanlar tarafındanda devam ettirilmiş, bâzan taklid edilen yazının tarihi olduğu gibi nakledilmeyerek nakil sırasındaki tarih ile değiştirilmiştir. Bu bakımdan onun ferağ kaydını taşıyan her yazı kendi kaleminden çıkmış değildir. Nitekim ölümünden sonraki tarihleri taşıyanlar da vardır.

Büyük talebelerinden altısı, kendisiyle birlikte "Ustādān-i sabᶜa" (yedi üstâd) diye anıldı. Onun mektebini muhtelif ülkelerde devam ettiren bu altı san'atkârdan bahsedenlerin listelerinde, bâzı değişiklikler görülürse de, umûmiyetle şu sîmâlar yer alır:

Arġūn b. ᶜAbd Allāh al-Kāmilî (ölm. 744=1343/1344). Adı, hal tercümesinden bahseden kaynaklarda farklı verilir, fakat kendi yazısında böyle geçer (hal tercümesi için bk. *Menâḳıb-i hünerverân*, s. 18, 23, 74; *Gulzār-i hunar*, s. 60 v.d.; *Tuḥfe-i hattâtîn*, s. 288; *Hat ve hattâtân*, s. 30, 54, 274 v.d.). Bâzı yazıları için bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Emânet Hazine kısmı, nr. 222, 151 (*Katalog*, I, 42, nr. 135, 136): h. 706 ve 730 tarihli. Revan Köşkü kısmı, nr. 69 (*Katalog*, I, 57, nr. 194); Ayasofya Kütüp., nr. 4116: h. 741 tarihli.

al-Şayḫ Aḥmed b. al-Suhravardî (hakkında bilgi için bk. *Menâḳıb-i hünerverân*, s. 18, 23, 76; *Gulzār-i hunar*, s. 60; *Tuḥfe-i hattâtîn*, s. 93 v.d.; *Hat ve hattâtân*, s. 55, 275). İki yazısı için bk. Topkapı Sarayı Kütüp., Emânet Hazine kısmı, nr. 249 (*Katalog*, I, 50, nr. 166); h. 705'te veya biraz önce istinsah edilmiştir; Ayasofya Kütüp., nr. 6, h. 718 tarihli.

Mubārakşāh al-Suyūfî (bk. *Menâḳıb-i hünerverân*, s. 18, 75; *Tuḥfe-i hattâtîn*, s. 371; *Hat ve hattâtân*, s. 30, 54, 56). Bâzı yazıları için bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Yeniler Kısmı, nr. 2468 (*Katalog*, I, 44 v.d., nr. 144): h. 744 tarihli. Hazine kısmı, nr. 838 (*Katalog*, IV, 321, nr. 8550): h. 747 tarihli. Emânet Hazine, nr. 1102 (*Katalog*, IV, 321, nr. 8551), h. 748 tarihli.

Mubārakşāh b. Ḳuṭb (bk. *Menâḳıb-i hünerverân*, s. 18, 25; *Tuḥfe-i hattâtîn*, s. 370 v.d.; *Hat ve hattâ-*

tân, s. 30, 55, 274). Bir yazısı için bk. Ayasofya Kütüp., nr. 4116, var. 29b.

Yâḳût'un "Mübārakşāh" adlı en az iki talebesi vardır. Yine talebeleri arasında anılan Mübārakşāh Zarrîn-ḳalam'in (msl. bk. *Gulzār-i hunar*, s. 61 v.d.; *Hat ve hattâtân*, s. 30, 275) yukardaki iki hattattan her hangi birisi olup olmadığı hakkında şimdilik bir şey söylenemez. Ayasofya Kütüphânesi'ndeki mühim bir mecmuada (nr. 4116, var. 29a) yazısı bulunan Mübārakşāh b. ʿAbd Allāh ise, al-Suyûfî veya Zarrîn-ḳalam olmalıdır.

ʿAbd Allāh b. Maḥmûd al-Şayrafî (bk. *Menâḳıb-i hünerverân*, s. 19, 74; *Gulzār-i hunar*, s. 62 v.d.; *Tuhfe-i hattâtîn*, s. 287; *Hat ve hattâtân*, s. 30, 54, 275). Bâzı yazıları için bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Yeniler kısmı, nr. 5725: h. 707 tarihli; Emânet Hazine, nr. 49: h. 745 tarihli; aynı kütüp., nr. 124 (*Katalog*, I, 43 v.d.).

Naṣr Allāh al-Ṭabîb (kendi yazısında adı bu şekilde geçen hattat, Nāşir al-Dîn al-Mutaṭabbib, Ḥakîm Naṣr-i Ḳandahārî v.s. diye de anılır; bk. *Menâḳıb-i hünerverân*, s. 23; *Gulzār-i hunar*, s. 61; *Tuhfe-i hattâtîn*, s. 566; *Hat ve hattâtân*, s. 54 v.d.).

Altı talebesi arasında, bâzan yukardakilerin yerini alan iki hattat da Yūsuf b. Yaḥyā al-Maşhadî (veya: al-Ḫorasānî, al-Haravî, al-Kūfî, h. 710 tarihli bir yazısı; Üniv. Kütüp., AY nr. 4400) ile al-Sayyid Ḥaydar Gunda-nuvîs (iri, büyük, celi yazı yazan)'tir (bunlar için bk. *Menâḳıb-i hünerverân*, s. 23; *Gulzār-i hunar*, s. 61; *Tuhfe-i hattâtîn*, s. 190, 592; *Hat ve hattâtân*, s. 55, 275).

Yâḳût, hattâ Yâḳût b. ʿAbd Allāh adını taşıyan, aynı hat an'anesinin devam ettiği bir devrede gelmiş, çoğu al-Mustaʿşimî'ye yakın bir zaman ve muhitte yaşamış başka hattatlar da vardır. Aralarında Selçuklu sultanı Melikşâh'ın himâyesini kazanmış olan Amîn al-Dîn al-Malikî (aş. bk.) gibi mühim simâların da bulunması, yukarda zaman zaman işâret edildiği gibi bâzı karıştırmalara da yol açmıştır. Bu Yâḳût'ların belli başlıları şunlardır:

1. Abu'l-Durr Yâḳût b. ʿAbd Allāh al-Rūmî (ölm. 543 h., Dimaşk), Abu'l-Maʿālî Aḥmed b. ʿAlî b. al-Naccār al-Tācir'in âzâdlısı idi.

2. Abu'l-Ḥasan Yâḳût al-Şaḳlabî al-Camālî (ölm. 563 h.), Ḫalîfe al-Mustarşid Bi'llāh'ın âzâdlısı idi.

3. Amîn al-Dîn Yâḳût al-Mavşilî al-Malikî al-Kātib (ölm. 618 h., Musul): al-Malikî nisbesini Sultan Melikşâh'tan almış olan bu san'atkâr, hattat olarak al-Mustaʿşimî'den sonra, Yâḳût'ların en mühimi ve en meşhurudur. Bilhassa al-Cavharî'nin *K. al-ṣiḥāḥ*'ını istinsah ederdi ve bunların her nüshası 100 dinara satılırdı.

4. Muhaẕẕab al-Dîn ʿAbd al-Raḥmān Yâḳût b. ʿAbd Allāh al-Rūmî (ölm. 622 h.): yine bir âzâdlı olan bu Bagdad'lı hattat, aynı zamanda dîvân sâhibi bir şâirdi.

5. Şihāb al-Dîn Yâḳût al-Ḥamavî al-Rūmî (ölm. 626 h.): Tanınmış âlim, edib ve müellif [bk. mad. YÂKUT RUMÎ].

6. Yâḳût b. ʿAbd ʿAllāh al-Fāżil al-Ḥabaşî al-Muʿizzî al-Masʿūdî (ölm. 654 h.).

7. İftiḫār al-Dîn Yâḳût al-Şayḫî al-Ḥabaşî (ölm. 777 h.), Mısır Memlûk sultanlarından al-Aşraf Nāşir al-Dîn Şaʿbān (764-778=1363-1377)'ın kölelerinin reîsi idi.

8. Yâḳût b. ʿAbd Allāh al-Arġūn al-Ḥabaşî (ölm. 833 h.): Mısır Memlûk sultanlarından al-Aşraf Sayf al-Dîn Barsbāy (825-841=1422-1438)'ın himâyesine mazhar olmuştu.

Bibliyografya: Hat san'atının Yâḳūtu'l-Mustaʿsimî'ye kadar geçirdiği gelişme hakkında verilen hulâsa için bk. ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-ʿAzîz al-Bağdādî, *Kitāb al-Kuttāb* (nşr. Dominique Sourdel), *Bulletin d'études orientales* (Dimaşk, 1954), XIV, 128-153; İbn al-Nadîm, *K. al-Fihrist* (nşr. G. Flügel), Leipzig, 1871, s. 6-9; İbn Ḫaldūn, *al-Muḳaddima* (Beyrut, 1967), s. 744-754; al-Ḳalḳaşandî, *Ṣubḥ al-aʿşā* (Kahire, 1332=1914), III, 11-18; Taşköprî-zâde, *Miftāḥ al-saʿāda* (Kahire, 1968), I, 84-88; Kâtib Çelebi, *Kaşf al-ẓunūn* (İstanbul, 1941), I, 710 v.d.; M. Bahcat al-Aşarî, *Taḥḳīḳāt va taʿlīḳāt ʿalā Kitāb al-ḫaṭṭāṭ al-Bağdādî ʿAlî b. Hilāl al-Maşhūr bi'bn al-Bavvāb* (Bağdad, 1377=1958); Nâcî Zeyn al-Dîn, *Muṣavvar al-ḫaṭṭ al-ʿarabî* (Bağdad, 1974), 2. tabı; ayn. mll., *Badāʾiʿ al-ḫaṭṭ al-ʿarabî* (Bağdad-Beyrut, 1981, 2. tabı; Ṣalāh al-Dîn al-Munaccid, *Dirāsāt fî târîḫ al-ḫaṭṭ al-ʿarabî min bidāyatihi ila'l-ʿaṣr al-Amavî* (Beyrut, 1972); Suhayla Yāsîn al-Cubūrî, *Aṣl al-ḫaṭṭ al-ʿarabî va taṭavvuruhu ḫattā nihāyat al-ʿaṣr al-Amavî* (Bağdad, 1972); Y. H. Safadi, *Islamic calligraphy* (London, 1972); Ayrıca bk. *İA*, madd. ARABİSTAN (YAZI), İBN MUKLE, İBNÜ'L-BEVVÂB.

Yâḳût al-Mustaʿsimî için bk. İbn Kaşîr, *al-Bidāya va'l-nihāya* (Kahire, 1358), XIV, 6 (yıl: 698); İbn al-Şuḳāʿî, *Tālî Kitāb vafayāt al-aʿyān* (nşr. ve Frans. trc. J. Jublet), Dimaşk, 1974, metin s. 175 (Frans. trc. s. 203), nr. 291; İbn Taġrîbirdî, *al-Nucūm al-zāhira* (Kahire, 1358), VIII, 187 v.d. (yıl 698); *Miftāḥ al-saʿāda*, I, 86; Mustafa Âlî, *Menâḳıb-i hünerverân* (nşr. [İbnül-emin] M. Kemal [İnal], İstanbul, 1927), s. 17-23; Ḳāżî Aḥmed, *Calligraphers and painters* ([: *Gulzār-i hunar*], İng. trc. V. Minorsky), Washington, 1959, s. 57-60; İbn al-ʿİmād, *Şaẕarāt l-ẕahab* (Kahire, 1351), V, 443 (yıl 698); Müstakîm-zâde Sâdeddin Süleyman, *Tuhfe-i hattâtîn* (nşr. İbnül-emin M. Kemal [İnal]'ın önsözü ve notlarıyle), İstanbul, 1928, s. 575; Habîb Efendi, *Hat ve hattâtân* (İstanbul, 1305), s. 51-54; Y. E. Sarkis, *Muʿcam al-maṭbūʿāt al-ʿarabiya va'l-muʿarraba* (Kahire, 1928), s. 1943; M. B. al-Aşarî, *Taḥḳīḳāt va taʿlīḳāt*, s. 77-84; ʿO. Rizā Kaḥḥāla, *Muʿcam al-muʾallifîn* (Dimaşk 1961), XIII, 180; al-Ziriklî, *al-Aʿlām* (Kahire, 1957), IX, 157 v.d.; F. Edhem Karatay, *Topḳapı Sarayı Müzesi Kütüp., Arapça yazmalar kataloğu* (İstanbul, 1963, 1969) I, IV; *Muṣavvar al-ḫaṭṭ al-ʿarabî*, s. 60 v.d. (nr. 195 v.d.), s. 320 421, 423; *Badāʾiʿ al-ḫaṭṭ al-ʿarabî*, s. 42 (nr. 19), 159 (nr. 234); C. Brockelman, *GAL*, I, 353; *Suppl.*, I, 598; [*EI*, mad. YÂḲÛT AL-MUSTAʿSİMÎ].

Diğer hattat Yâḳût'lar için bk. Yâḳût al-Ḥamavî, *İrşād al-ʿarîb* (nşr. Farîd Rifāʿî), Kahire, 1936, XIX, 311 v.d.; İbn Ḫallikān, *Vafayāt al-aʿyan* (nşr. İḥsān ʿAbbās), Beyrut, 1972, VI, 119-138; VII, 335 v.d.; *al-Nucūm al-zāhira*, V, 283 v.d.; VIII, 187 v.d.; *Tuhfe-i hattâtîn*, s. 576 v.d.; İsmail Paşa, *Hadiyat al-ʿārifîn* (İstanbul, 1955), II, 512; *Hat ve hattâtân*, s. 50, 54 v.d.; *Muʿcam al-muʾallifîn*, XIII, 178 v.d.; al-Ziriklî, *al-Aʿlām*, IX, 156 v.d.).

(NİHAD M. ÇETİN.)

YÂḲÛT AL-RÛMÎ. [Bk. YÂKUT RÛMÎ.]

YAKÛT RÛMÎ. YÂḲÛT AL-RŪMÎ, veya daha sonra kendi tarafından verilen şecereye göre, ŞİHÂB AL-DÎN ABÛ ʿABD ALLÂH YAʿḲÛB B. ʿABD ALLÂH AL-ḤAMAVÎ, meşhûr Arap derleyicisi. 575 (1179)'te Bizans arâzisinde, Arap olmayan bir âileden doğdu (*al-Rūmî* nisbesi buradan gelmektedir). Çocukluğunun başlarında esir edilip, Bağdad'a getirildi ve halîfelerin pâyitahtında tâcir olarak yerleşen ʿAskar b. İbrâhîm al-Ḥamavî tarafından satın alındı. ʿAskar, kendi nisbesini alan Yâḳût'a iyi bir tahsil yaptırdı ve birkaç yıl sonra onu, ticâret için Basra körfezindeki Kişim [b. bk.] adasına, ʿUmān ve Suriye'ye gönderdi. 596 (1199)'da âzad edilen ve geçici bir süre ʿAskar'le arası açılan Yâḳût, geçimini te'min için müstensih olup, al-ʿUkbarî (ölm. 616=1219)'nin derslerini izledi; sonra ticârî seyahatlerinin hesabını tutmak için eski efendisi ʿAskar ile barıştı; onun ölümü üzerine de Bağdad'da kalıp, kitapçı oldu. Bununla berâber 610 (1213)'da yeniden gezgin hayatına döndü. Bu tarihte onu, Tebriz'de, ertesi yıl Suriye ve Mısır'da, 612 (1215)'de tekrar alevî aleyhtârı düşüncelerinden dolayı, linç edilmekten kurtulduğu Şam'da görüyoruz. Yâḳût, Şam'dan sırasıyla Haleb'e, Musul'a, Horasan ve Merv'e kaçtı; takriben iki yıl kadar zamanını, kütüphanelerde kitap karıştırmakla geçirdi. Esas eserlerinin malzemesini bu şehirde toplamaya başlamıştır. Bununla berâber 615 (1218)'e doğru, okumakla geçen inzivadan ayrılıp, Ḫvārizm (şimdiki Hîve)'i ziyâret etti. Ancak Cengiz Han tarafından sevk edilen Moğul ordularının geldiklerini öğrenince, 616 (1219)'da bütün varını yoğunu bırakarak acele ile kaçıp, büyük sefâlet içinde Musul'a ulaştı (receb 617=eylûl 1220). Bir mektubunda o sırada Halep'te bulunan vezir İbn al-Ḳıftî [b. bk.]'den yardım istedi. Bu vezir, 619 (1222)'da ona kendisine iltihak edebileçek kadar az ihsanda bulundu. Ancak, Yâḳût, iki yıl sonra tekrar Musul'a dönüp, 20 safer 621 (13 mart 1224)'de coğrafya lügatini bitirdi; bu şehirde çok kalmayıp, aynı yılın sonunda Mısır'a hareket etti. 625 (1228) başında tekrar Haleb'e gelip, coğrâfî derlemelerini son defa elden geçirdi ve bu çalışma içinde 20 ramazan 626 (20 ağustos 1229)'da öldü.

Yâḳût'un eserlerinin bir kısmı bugün kayıptır. *Kitāb al-mabdaʾ va'l-maʿād*, tarihe dâir *Kitāb al-duval*, hal tercümelerine dâir *Kitāb Aḫbār al-Mutanabbî*, *Kitāb aḫbār al-şuʿarāʾ*, *Muʿcam al-udabāʾ* ve *Muʿcam al-şuʿarāʾ*, muhtemelen Abu'l-Farac al-Işfahânî'nin *Kitāb al-Aġānî*'sinden parçalardan ibâret olan *ʿUnvān al-Aġānî* bunlardandır. Yâḳût'un bize kadar gelen eserleri şunlardır: 1. Arapların şecerelerine dâir *Kitāb al-muḳtaẕab fi'l-ansāb* (yazması Kahire'de); 2. *Kitāb irşād al-arîb ilā maʿrifat al-adîb* (İbn Ḫallikān'da; *İrşād al-alibbāʾ ilā maʿrifat al-udabāʾ*, bu eser daha çok *Muʿcam al-udabāʾ* veya *Ṭabaḳat al-udabāʾ* adı ile tanınır (Margoliouth tarafından Leyden, 1907-1931 yılları arasında *GMS* serisi içinde 6 cilt hâlinde yayımlanmıştır. Bu mühim eser, alfabe sırasına göre tertib edilmiş olup, gramerciler, filologlar, hattatlar, edipler, şâirler ve umûmî bir şekilde bütün *adab* ile uğraşanların hal tercümelerini içine alır. Ne yazık ki bu eser tam olarak elimize geçmemiştir). 3. *Muʿcam al-buldān*, Yâḳût bu eser üzerinde 1215'ten ölümüne kadar çalışmıştır (eser Wüstenfeld tarafından *Jacut's geographisches Wörterbuch* adıyla, 6 cilt hâlinde Leipzig'de 1866-1873 yılları arasında yayınlanmış olup, 1924'te ikinci baskısı yapılmıştır; 1906/1907'de Avrupa ve Amerika v.b. için yeni bir zeyille birlikte 10 cilt hâlinde Kahire'de basılmıştır). Bu lugat, sâdece coğrafyaya âit bilgiler değil, ayrıca her yer için mâlûmât hey'et ve tarihle ilgili mu'talar, şiirler ve bahis konusu yerlerden yetişen yüksek şahsiyetlerin sayısını da içine alır. Sâdece Yâḳût'a has olmayan, bu tarih ve coğrafya malzemesinin karışıklığı, ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAbd al-Ḥaḳḳ (ölm. 735=1339) adlı başka bir derleyiciyi, *Muʿcam al-buldān*'ın sâdece coğrafyaya âit malzemesini ihtivâ eden *Marāṣid al-iṭṭilāʿ ʿalā asmāʾ al-amḳina va'l-biḳāʿ* (nşr. Juynboll, Leyden, 1851-1864, 4 cilt) adıyla bir muhtasarını yazmaya sevk etti. 4. *Kitāb al-muştarik vaḍʿan va'l-muḫtalif ṣaḳʿan*; bu eser, 623 (1226)'de te'lif edilmiş ve 626 (1229)'da yeniden işlenmiştir (nşr. Göttingen, 1846, 1 cilt). Bu, imlâsı bir, fakat farklı yerleri gösteren adların bir fihristidir.

Yâḳût, bu devirde, bütün olarak orijinal hiç bir eser vermeksizin, seleflerinin eserlerinden, esâsı hârikulâde bir şekilde hulâsa edebilen ve terferuatta bu kitaba bağlı bilgileri düzeltip tamamlayan İbn al-Ḳıftî, al-Ḳazvînî, İbn Ḫallikān gibi derleyicilerdendir. Yâḳût umûmî bir şekilde, kaynağının adını unutmaksızın, kendisinden iktibaslarda bulunduğu müel-

liflerden olduğu gibi nakletmekle yetinir. Bugün kaybolmuş mühim eserlerden parçalar, bu sûretle günümüze kadar muhâfaza edilmiştir.

Bibliyografya: İbn Ḫallikān, *Vafayāt*, (Kahire, 1310), II, 210-215; G. Zaydān, *Taʾrīḫ adab al-Luġat al-ʿArabīya* (Kahire, 1931), III, 88 v.dd.; Sarkîs, *Muʿcam al-Maṭbūʿāt* (Kahire, 1930), stn. 1941; Wüstenfeld, *Z D G M*, 1894, s. 397 v.dd.; Reinaud, *Introd. à la Géographie des Orientaux, Géographie d'Aboulféda* (Paris, 1848) başında I, CXXIX v.dd.; ayn. mll., *J A*, 1860; Herr, *Die histor. und geogr. Quellen in Jaqut's geogr. Wörtrebuch* (Strasburg, 1898); Brockelmann, *G A L*, I, 479 v.dd.; Huart, *Litt. arabe*, s. 301 v.dd. (R. BLACHÈRE.)

YĀM. [Bk. YÂM.]

YÂM. YÂM, 1. Cenûbî Arabistan'da Hamdān'a mensup bir kabîlenin ismi, İbn al-Mucāvir onları, al-Ḫānik ve al-Ḥukḳa vâdilerinde olduğu gibi al-Ḳadîm'de ikâmet eden Banî Yām b. Aşbaʿ olarak kaydeder. al-Hamdānî, Banū Yām'ı fasih Arapça konuşan kabîleler arasında zikreder ise de, E. Glaser, bunların lehçelerini Yemen'in yüksek bölgelerinde konuşulan Arapça'dan ayrıldığını tesbit etmiştir. Passama'ya göre, Banî Yām'lar, Cenûbî Arabistan'ın en güzel soyu olup, iri yapılı, mağrur ve savaşçı idiler. Nacrān'da oturuyorlardı ve yalnız Nacrān ve Hamdān'da değil, fakat aynı zamanda Ṭayba, Ḥarāz, Şaʿfān ve Yarîm yakınında bâzı yerlerde ortaya çıkan ve Bedr'de oturan Dāʿî Ḳabāʾil Yām idâresindeki İsmāʿiliya mezhebine mensuptular. Bu makam, 1760'larda ırsî olarak al-Makramî âilesine geçti; âilenin kurucusu, kabîlenin nüfûzunu, 1763'te Nacrān'da Şaʿfān, Ḥarāz, Manāḫa ve Ṭayba'ya kadar uzattı, komşu ülkelere ve limanlara yağma akınları yaptırdı. Daha sonraki yıllarda da kudret ve itibarlarını korumasını bildiler. Mālik b. Namaṭ başkanlığında 10 (631) yılında, islâm'ı kabûl etmiş bulunan Yām kabîlesi, Peygamber'e gönderilen sefâret heyʾetinde temsil edilmişti; Sultan Selim Yemen'i zaptettiği zaman Yām'lar Türklere yardım ettiler ve buna karşılık Türkler tarafından itâate alınan kabîleler üzerindeki vergiyi kaldıran bir ferman aldılar. Ancak bu, 1640 yıllarına doğru İmâm Ḳāsim'ın, Türkleri Yemen'den çıkarma hareketini desteklemelerine mâni olmadı. Bununla berâber Dāʿî Yām, 1834 yılında İstanbul ile iyi münâsebetler kurmağa muvaffak oldu ve onun halefleri, Türklerin Yemen'deki nüfûzları sağlam olduğu müddetçe onlarla dost kaldılar.

2. Yām kabîlesinin tesir derecesini içine alan Yemen'de bir miḫlāf'ın adı.

3. Yemen Cevf [b. bk.]'inde Ḥārid ve al-Farża vâdileri arasında bulunan bir dağın ismi.

Bibliyografya: al-Muḳaddasî, *Aḥsan al-taḳāsim* (*B G A*, III, 88); İbn Ḫurdāẕbih, *al-Masālik va'l-mamālik* (*B G A*, VI, 137); al-Hamdānî, *Ṣifat cazīrat al-ʿArab* (nşr. H. D. Müller) Leiden, 1884-1891, s. 115,[9], 136,[3,4]; Yāḳūt, *Muʿcam* (nşr. Wüstenfeld), IV, 1004; al-Bakrî (nşr. Wüstenfeld), II, 614, 849; A. Sprenger, *Die Post-und Reiserouten des Orients* (*Abh. f.d. Kunde des Morgenlandes*), Leipzig, 1864, II, 3, 155; ayn. mll., *Das Leben und die Lehre des Moḥammad* (Berlin, 1869), III, 456 v.d.; ayn. mll., *Die alte Geographie Arabiens* (Berlin, 1875), s. 292; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien* (Berlin, 1846), VIII/1, 954, 1008-1014; M. Tamisier, *Voyage en Arabie* (Paris, 1840), II, 186 v.d.; J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* (Berlin, 1889), IV, 179 v.d.); J. Sperber, *Die Schreiben Muḥammads an die Stämme Arabiens* (*M S O S As.*, XIX, 1916, II), s. 80; E. Glaser, *Reise nach Mârib* (Viyana, 1913), s. 22, 29, 118, 128, 165; J. Halévy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen*, *J A*, VI. seri (Paris, 1872), XIX, 30; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet* (Viyana, 1922), I, 4, 49, 51, 97, nr. 1, 104.

(ADOLF GROHMANN.)

YAMAK. [Bk. YENİÇERİLER.]

AL-**YAMĀMA.** [Bk. YEMÂME.]

AL-**YAMAN.** [Bk. YEMEN.]

YAMÎN. [Bk. YEMÎN.]

YANBUʿ. [Bk. YENBUʿ.]

YANYA (İoannina, Janina), Arnavutluk hudûdunun Miçikeli (Nitzikeli) dağının eteğinde Yanya gölünün garb sâhilinde bir plato üzerinde, deniz seviyesinden 520 m. yükseklikte bulunan Yanya, Osmanlı idâresinde aynı adı taşıyan vilâyet ve sancağın merkezi olup (Ergeri, Preveze, Berat ve Tesalya'nın Yunanistan'a terkedilmesinden önce Tırhala sancaklarını içine alırdı.), bugün de Yanya vilâyetinin ve Epir umûmî vâliliğinin merkezidir. Yanya şehri, eski bir piskoposluk merkezi olan ve şimdi ancak kalıntısına rastlanan Dodana şehrine 18 km. mesâfede kurulmuştur.

Şehrin kuruluşu ve ismi hakkında çeşitli rivâyetler vardır. Bunlardan birine göre, şehir, 527/528'de İmparator Justinian'ın hükümranlığı sırasında kurulmuştur. İkinci bir rivâyete göre, şehir adını, Joanni adında bir Bizans prens veya prensesinden almıştır. Diğer bir rivâyete göre de, şehrin bu adı, hâlen Arslan Paşa Câmii'nin bulunduğu yerde bulunan eski Yoannis Prodromos manastırından gelmiştir. Patrikhâne kayıtlarında, şehrin adı, 673'te yapılan Navpaktos konsilinde geçtiğine göre, burası VII. asırda mevcut olmalıdır. Şehrin ismi, 879'da İstanbul'da toplanan konsilde ve 1020 yılında Bulgar Çarı Vasil II.'in çıkardığı emirnâmede de zikredilir. 1081'de İtalya'dan gelen Normandiyalı Boimund, Yanya'yı işgal edip şehrin etrafına hendek kazdırmış ve surlarını tâmir ettirmiştir. al-İdrîsî, 1153'te, Tudela'lı Benjamin (Bunyamin) de 1160'da Yanya'yı ziyâret etmişlerdir. 1204'te şehri Epir bölgesinin idâre merkezi yapan Mihail Angelos Komninos, Yanya'nın etrafını kalelerle çevirtmiş, böylece şehir diğer despotluklar arasında ehemmiyet kazanmıştır. Bir ara Yanya'yı ele geçiren Franklar, Andronikos II.'un (1315) yardımı ile buradan atılmışlar, Andronikos III. (1335) zamanında ise, şehir tamamen Yanyalıların idâresine geçmiştir. 1349 yılında Sırp kumandanı Toma Preljuboviç (Prelyuboviç) Yanya'yı zaptederek kendine merkez yapmıştır.

Bu tarihten itibâren Sırp kumandanları şehre hâkim olabilmişlerse de, devamlı olarak, istiklâllerini kazanmağa çalışan Arnavut isyancıların saldırılarına mârûz kalmışlardır. Nihâyet Karlos Tokkos II. bu sıralarda Makedonya'da bulunan Türklerden yardım istemek zorunda kalır. 1430 martında Selânik [b. bk.]'i alan Murad II., bir hatt-ı hümâyunla sâhip oldukları imtiyazları şehir halkına bırakıp muhtemelen 1 safer 835 (9 teşrin I. 1431)'te şehri teslim alır.

Ancak 15 yıl kadar sonra Karlos II., 1431 andlaşmasına aykırı hareket ederek, şehri Türklerden temizlemeğe kalkışınca, Türkler de mezkûr andlaşmayı feshederek bütün bölgeyi ele geçirdiler.

Bundan sonra rahat bir hayata kavuşan Yanyalılar, 1611'de Trikka patriği tarafından Türklere karşı ayaklandırılmak istenmiş ise de, tahrikçiler yakalanıp cezâlandırılmışlardır. Bu hâdiseden sonra 1788 yılına kadar Yanya, kültür ve edebiyat bakımından en parlak devrini yaşamıştır.

1788'de Yanya'nın idâresini eline alan Tepedelenli Ali Paşa [b. bk.], burayı kendine merkez yapınca, şehir siyâsî bakımdan da büyük bir ehemmiyet kazanmıştır. Bu devrede Yanya'ya gelen seyyahlar (Pouqeville, Leak, Lord Byron, Hobhouse, Holland gibi) burayı uzun uzun medh etmişlerdir.

Merkezî idâreye başkaldırması üzerine 24 kânun II. 1822'de Ali Paşa'nın idâmından sonra Yanya, tekrar İstanbul'a bağlanmıştır. Merkezden gönderilen Osmanlı kuvvetleri, muhtemelen şehrin Osmanlılardan alınması için hazırlıklar yapmakta olan Yunan isyancılarına da muvakkaten engel olmuştur. Balkan Harbi esnâsında Kale kumandanı Kaymakam Vehib Bey ve Yanya Kolordu kumandanı Esad Paşa, Yanya'yı Yunanlılara karşı kahramanca müdâfaa ettiler ise de, askerin aç, susuz ve cephânesiz kalması üzerine, kale, 6 mart 1913'te kayıtsız şartsız teslim oldu. 14 teşrin II. 1913'teki Atina andlaşması ile de Yunanistan'a verildi.

Yanya, tarihinin en parlak devresini Osmanlı idâresinde yaşamıştır. Evliya Çelebî, kale içinde 4 câmi, 7 mescid, kale dışında da 18 câmi ve mescid olduğunu, 1027'de yapılan Arslan Paşa Câmii'nin yanında 40 odalı bir medrese ile diğer 6 medrese, bir imaretḫâne, 3 dârü'l-kurrâ, 2 dârü'l-ḥadîs, 11 sıbyan mektebi, 7 tekke, 3 tüccar hanı, 2 umûmî hamam, 1.900 dükkân, 4.000 adet bir veya iki katlı kârgir, üstü kiremitle örtülü ev, saray ile güzel bağbostan ve bahçelerden bahseder. Ona göre, şehirde 18 müslüman, 14 hıristiyan, 4 yahudi ve bir de çingene mahallesi vardı. Yine Evliya Çelebî'ye göre, Yanya gölündeki adada balıkçılıkla geçinen Beratlı Rumlar burada yılan, sazan ve turna balığı avlarlardı.

Ş. Sâmî ise, 35.000 olarak verdiği Yanya nüfûsunun üçte ikisinin müslüman olduğunu, 30 câmi, 6 kilise, 2 havra, 3 tekke, müteaddit medrese, kütüphâne, bir idâdî, bir ibtidâî ile bir kaç sıbyan mektebi, Rumlara ve Ulahlara mahsûs mektepler, yine Rumlara âit bir dârülâceze ve hastahane, bir belediye hastahanesi, güzel bir çarşı, bir çok han ve hamam ile gölün içindeki adada Tepedelenli Ali Paşa'dan kalma mükemmel bir kale, bağlar ve bahçeler bulunduğunu kaydeder. Yanya'da yapılan yün şayak, aba ve battaniyeler (velençe), yün ve iplikten örme, sırma ve ipek işlemeli Arnavut elbiseleri çok meşhurdu. (*Ḳāmûsü'l-aʿlâm*, VI, 4788 vdd.)

İkinci Dünya Harbi sırasında Yunan ordusunun başlıca üslerinden biri olan Yanya, Alman ve İtalyan kuvvetleri tarafından işgal edilmiş, 1944 teşrin I.'de ise, Almanların işgalinden kurtarılmıştır.

Bir yarım ada şeklindeki göle uzanan eski kalesi, ile şehir, muhteşem bir manzara arz eder. İklimi biraz rutûbetli olmakla birlikte yumuşaktır. Eski bir mimârîye sâhip olan şehrin sokakları umûmiyetle dardır. Yanya'da 200'ün üstünde kilise, manastır ve dinî okul mevcuttur. Bu arada Tepedelenli Ali Paşa'nın öldürüldüğü meşhur Aios Pandeleianos manastırı da Yanya Gölü'ndeki yarım adadadır. Bugünkü Yanya'da Askerî hastahane, iki erkek ve bir kız lisesi ile çok sayıda ilkokul bulunmaktadır. Birçok şehir ile karayolu irtibâtı olduğu gibi, Atina ile de hava bağlantısı kurulmuştur. Şehrin iktisâdî hayatı, daha çok el sanʿatları endüstrisine dayanmaktadır. Burada, orman mahsûlleri sanâyii de vardı. Osmanlılar idâresinden devam edegelen dericilik, kuyumculuk, dokumacılık v.s. sanʿatlar da sürdürülmektedir.

Kaynaklardaki bilgilere göre Yanya'nın nüfûsu 1874'te 16.230 (I. Moreon, *Bulletin de la Soc. de Géog.*, 6. ser. XII, 1876,); 1928'de 20.485 (bunun 3.000'i yahudi); 1950'de 21. 877; 1961'de 34.997; 1971 yılı sayımına göre ise, 39.814'tür. Ş. Sâmî'ye göre, Yanya nüfûsunun üçte ikisi müslüman Arnavut, üçte biri, büyük bir kısmı Arnavut olmak üzere hıristiyandır.

Bibliyografya: Evliya Çelebî, *Seyahatnâme*, VIII, 646-659; Alî Cevâd, *Memâlik-i Osmâniyenin tarih ve coğrafya lügati* (İstanbul, 1313-1317), III, 844; *Décadence de l'empire Grèc* (Fr. trc. De Vigénere), V, 5, s. 137; Pouqueville, *Hist. de la régéneration de la Gréce* (Paris, 1824), II,

102 v.d.; *Sâlnâme*, 1325, 8, 938 v.d.; J.v. Hammer, *Gesch. des Osman. Reichs*, I, 442, 647; Iorga, *des Osman. Reichs*, I, 408; Alexander Macdonald, *Panhellenic, Annual for the year* 1880, *Edited By Socrates A. Parasyrakes in London, First year, Joannina Ancient Modern* (London, 1880), s. 185-195; Ş. Sâmî, *Kāmûsu 'l-a'lâm* (İstanbul, 1316), VI, 4788; M. Tâhir, *O M* (İstanbul, 1333), I, 203, 234, 318; İsmail Hakkı Okday *Yanya'dan Ankara'ya* (İstanbul, 1975), s. 41-145; *Neoteron Egiklopedikon Leksikon "İLİU"* (*Yenilenmiş Ansiklopedik Lügat "ILIOS"* (*Güneş Ansiklopedisi*, Atina, 1953, 19. baskı, IX, 1126-1129. *Egiklopedikon Leksikon* (*Ansiklopedik Lugat*) *Elefterudak*, Atina, 1929, 6. baskı, VI, 925 v.dd.; *Büyük Amerikan Ansiklopedisi*, Atina, 1968, XII, 389 v.d.; *Joannina* (*Yanya*) maddesi; *Encyc. Britannica*, 1974, mad. *Joannina* (*Yanya*).

(NAZİF HOCA.)

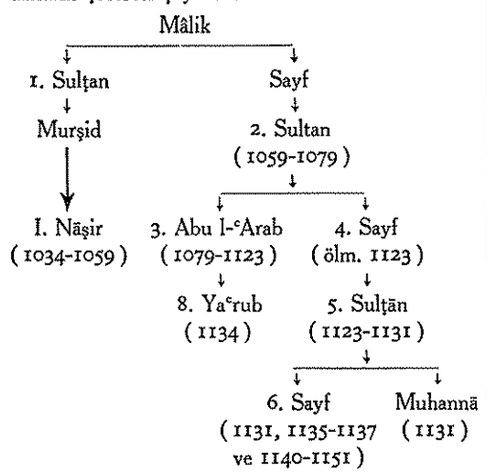
YARBŪ'. [Bk. YERBŪ'.]

AL-**YARMŪK.** [Bk. YERMŪK.]

YA'RUB. [Bk. YA'RUB.]

YA'RUB. YA'RUB, YAR'UB B. ḲAḤṬĀN B. HŪD; Hûd peygamberin torunu ve Himyerî kırallarının atası olarak geçen Ya'rub, Yemen'nin mitolojik hükümdarlarından birisidir. Ma'rib'de yerleşmiş olan 'Âd kabîlesi mensuplarını mağlûp edip, Saba devletinin kurucusu oldu. Neseb bilginleri onun isminin *a'raba* (fasih Arapça konuşan)'dan geldiğini ileri sürerler; nitekim Arapça'yı konuşan ilk şahıs o idi; zîrâ babası Ḳaḥṭān, Sām b. Nūḥ'un asıl dilini konuşurdu.

2. Ya'rub b. Mālik: merkezleri al-Rustāḳ, Yabrîn ve al-Ḥazm'da olan ve 1034-1154 (1624-1741) yılları arasında hüküm süren 'Umān Ya'rubî hânedânının atası olup, bu hânedâna mensup hükümdârların şeceresi şöyledir:



Bu hânedânın son hükümdârı Sulṭān b. Murşid, Aḥmed b. Sa'îd'in yardımıyle, Sayf b. Sulṭān'a karşı tahta hak iddiası ile isyan ve imamlığını ilân etti. 'Umān'nın büyük bir kısmı ona âitti ve Sayf b. Sulṭān, Sulṭān b. Murşid tarafından tercih edilen rakib liman Maṭraḥ dolayısıyla, büyük ölçüde ehemmiyetini kaybetmiş olan Maskaṭ'ta tutunabildi. Sayf'in rakibi Sulṭan b. Murşid, yardıma çağırdığı İranlılar ile giriştiği savaşta öldürüldü ve kısa bir süre sonra, Sayf'in ölümü üzerine, Sayf b. Sulṭān'ın kızı ile evli bulunan ve Şuḥār vâlisi olan Aḥmad b. Sa'îd, 'Umān imamı oldu (1154=1741).

Bibliyografya: 1- al-Mas'ūdī, *Tanbih*, *B G A*, VIII, 80; Yāḳūt, *Mu'cam* (nşr. Wüstenfeld), I, 448; İbn Durayd, *Kitāb al-iştiḳāḳ* (nşr. Wüstenfeld), s. 217; A.v. Kremer, *Über die südarabische Sage* (Leipzig, 1866), s. 19 v.d., 24, 26, 55.

2: C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhag, 1772), s. 298-301; J.R. Wellsted, *Reisen in Arabien* (nşr. Rödiger), Halle, 1842, I, 9, 274-277; E.v. Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam* (Hannover, 1927), s. 128.

(A. GROHMANN.)

YAŞRİB. [Bk. YESRİB.]

YATĪM. [Bk. YETİM.]

YĀYLĀ. [Bk. YAYLA.]

YAYLA. Akarsularla derin bir şekilde yarılmış ve parçalanmış, üzerinde belirgin düzlükleri bulunan ve yazı geçirmeye mahsus yüksek yer yüzü şeklidir. Kelime, bâzı Türk lehçeleri (Azerî, Çağatay) ile eski Türkçe'de kullanılan yay (-yaz)'dan gelmektedir (Hüseyin Kâzım Kadri, *Büyük Türk Lugati*, İstanbul, 1945, IV, 792; Sami Öngör, *Coğrafya Sözlüğü*, İstanbul, 1961, s. 921; *Tarama Sözlüğü*, Ankara, 1972, VI, 4445, 1448). Yayla şekli ise, aynı kelimeden yapılmış, yaylamak ("yazı geçirmek") mastarından türetilen yaylag veya yaylak isimlerindeki son sessizlerin bâzı Türk lehçelerinde düşmesi ile ortaya çıkmıştır.

Bugün daha ziyâde plato olarak kullanılan bu kelimenin coğrâfî târifine en uygun nümûnesi Alp dağlarında görülür. Nitekim Garp dillerinde *Alpage* tâbirine karşılık, Türkçe'de *Alpçın* kelimesi yer almışsa da pek kullanılmamaktadır.

Ülkemizde esas geçimleri hayvancılığa dayanan konar-göçer halkın kışın alçak mahallerde kışladıktan sonra, yaz mevsimini hayvanları ile birlikte yaylalarda geçirmeleri, yaylacılık hayatının doğmasına yol açmıştır. Bunun en bâriz örneği, Akdeniz bölgesinde yaşanmakta olup, Şarkî Karadeniz Bölgesi ile Şarkî ve Cenûb-ı Şarkî Anadolu bölgelerinde de bu hayat tarzına daha geniş bir şekilde rastlanmaktadır. Yaylalar umûmiyetle orman içinde veya kenarında bulundukları ve tabiat zenginlikleri bakımından hayvan beslemeye elverişli oldukları için buralarda hayvancılık faâliyeti geniş bir şekilde sürdürülür. (*Tarama Sözlüğü*, Ankara, 1953, II, 1022; Sami Öngör, *ayn. esr.*, göst. yer.; Necdet Tunçdilek, *Güneybatı Asya*, İstanbul, 1971, s. 184, 193 v.dd.).

Yaylaya zaman zaman hükümdarlar da yazı geçirmek ve avlanmak için çıkarlardı. Tebriz yakınındaki Ucân ve Karabağ, bu bölgede hüküm süren pâdişahların en çok rağbet ettikleri yerlerdi. Şehzâde Süleyman da Saruhan sancağında bulunduğu sırada babasının ölümünü Bozdağı yaylağında iken haber almış, Sultan Murad III.'da burada dünyaya gelmiştir. [*İA*, mad. MURAD III.; *EI*, mad. YAYLA].

Osmanlı pâdişahlarının yaylaya çıkışlarında ve yaylada bulundukları sırada, her türlü hizmetlerinde bulunmak üzere harem ağaları arasından seçilen kişiye *Yayla başgulâmı* denilirdi. Onun da emrinde çeşitli vazifeliler vardı (Mehmed Zeki Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1955, III, 612).

Türklerin günlük hayatlarının vazgeçilmez bir bölümünü meydana getiren "yayla" veya "yaylak" sözü, aslında "kışlak" deyiminin bir karşılığı olarak "yazın oturulan yer" mânasına gelmesine rağmen (Bahaeddin Ögel, *Türk kültür tarihine giriş*, Ankara, 1978, I, 23), Türkler bunu daha çok "hayvanların otlatıldığı yer" anlamında kullanmışlardır.

Şüphesiz, eski Türk devletlerinde kesin töre ve gelenekler ile bir düzen altına alınmış olan yaylak ve kışlak hayatı, bilhassa Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve inkişâfında mühim rol oynamış olan konar-göçer [krş. *İA*, mad. YÖRÜKLER] aşiretlerde vazgeçilmeyen bir hayat tarzı olarak kendini göstermektedir. Osmanlı Devleti devrinde iktisâdî hüviyetleri bakımından hayvancılıkla uğraşan ve koyun, deve, at, keçi, katır v.b. gibi geniş hayvan sürülerine sâhip olan konar-göçer aşiretler, hayvancılığa bağlı olan hayatlarını devam ettirebilmek için zamanlarının büyük bir kısmını, devlet tarafından tesbit edilmiş muayyen yaylak mahallerinde geçiriyorlardı. Yaylak ve kışlak mahalleri, bâzan birbirlerinden çok uzak bölgelerde de bulunmaktaydı. Meselâ, Sıvas Türkmenleri'nin koyunları, Sıvas'dan başka Çorum, Çankırı, Bolu, Bursa, Samsun, Sinop ve Borlu'ya kadar olan yerlerde (BA, *Mühimme Defteri*, nr. 71, s. 258, hük. 483); Adana Türkmenleri'nin koyunları ise, Niğde, Ereğli, Aksaray, Konya, Lârende (Karaman), Ilgın, Akşehir, Beyşehir, Bozkır, Belviran, Hâtun-Sarayı, Seydişehir ile Hamîd-ili sancağına bağlı Yalvaç, Karaağaç, Burdur, Eğridir ve Isparta kazâları ile Antalya, Alâiyye (Alanya), Menteşe ve Rodos'a kadar olan yerlerde yaylamaktaydı (BA, *Ayn. Defter*, s. 258, hük. 484). Aynı şekilde Sıvas'ın cenûbundaki geniş bir bölgeyi kendisine yurd edinen Yeni-il Türkmenleri de, Ankara, Kastamonu, Beypazarı ve Eskişehir'e kadar olan yerlerde yaylamaktaydı (İlhan Şahin, *Yeni-il Kazâsı ve Yeni-il Türkmenleri, 1548-1653*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 1980, s. 155).

Konar-göçer aşiretler, hayvanlarını otlattıkları yaylaklar için yılda bir def'a olmak üzere, bâzı yerlerde sürü başına, bâzı yerlerde de koyun başına yaylak resmi verdikleri gibi, kışlak mahalleri için de, aynı şekilde kışlak resmi vermekle mükelleftiler (Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda aşiretleri iskân teşebbüsü, 1691-1696*, İstanbul, 1963, s. 23).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(T. H.)

YAZD. [Bk. YEZD.]

YAZDĀN. [Bk. YEZDĀN.]

AL-**YAZICĪ.** [Bk. YAZICI.]

YAZICI. AL-YAZICI, I. AL-ŞAYḪ NĀṢĪF B. 'ABD ALLĀH, XIX. asır Arap şâir ve lisâniyatçısı olup, 25 mart 1800'de Kafr Şîmā (Lübnan, Beyrut yakınında; bk. Baedecker, *Palastina und Syrien*[7], s. 266 ve 263'te harita)'da doğmuş ve 8 (Brockelman, *G A L*, II, 494'te olduğu gibi 5 değil) şubat 1871'de Beyrut'ta ölmüştür. Kendi âilesine bağlı ve ekseriyâ Rum-Katolik mezhebine mensup olan kimseler, daha XVII. asırda Suriye'nin şimâlinde bilhassa Humus, Trablus ve başka yerlerde Türk me'murları yanında çalışkan kâtipler ve yüksek din adamları olarak tanınmışlardır; *kâtip*, Türkçe *yazıcı* (bk. 'I. I. al-Ma'lūf, *Dawāni 'l-ḳuṭūf fi ta'rīḫ Bani 'l-Ma'lūf*, Ba'abdā-Lübnan, 1907-1908, s. 199 v.d.) lekabı buradan gelmektedir. Âilesi sonradan Lübnan'a nakletti ve burada babaları, İbn Sînâ gibi, eski tarz bir tabib olarak şöhret kazandı (bk. *Mach.*, XXVII, 1929, s. 363). Nāṣîf, muntazam bir tahsil görmemiş ve sâdece çocukken Bayt-Şabāb'da râhip Matthäus'dan ders almıştır. Daha ilk zamanlarda onda kitap ve şiire karşı büyük bir merak başladı. Daha çocuk yaşta *Kur'ân* ve al-Mutanabbī'nin dîvânını ezberledi. Küçük kardeşi Rācī (1803-1857)'den de basılmamış bir dîvân kalmıştır (Cheikho, *La littérature arabe au* XIX[éme] *siécle*[2], Beyrut, 1926, II, 43). Nāṣîf, 1816-1818 yıllarında Dayr Ḳarkafa'da Rum-Katolik patrikinin kâtibi idi. Lirik manzûmeleri ile (1824'ten itibâren) meşhur Emîr Başîr [b. bk.]'in dikkatini çeken al-Yazıcı, 1828-1840 yıllarında Emîr'in Bteddîn'deki dîvânında vazifelendirildi. Muhtemelen Lamartine (bk. *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient*, Leipzig ve Stuttgart, 1835, I, 242)'in şark seyahati sırasında Saray şâirlerinden biri olarak tanıttığı bu Nāṣîf'tir. Emîr Başîr'in Malta'ya sürülmesinden sonra al-Yazıcı, Beyrut'a gelip burada hem bir terbiyeci, hem de muharrir olarak sıkı bir çalışma içine girdi. O, ne dış, ne de iç te'sirlerde kalmıştı; Avrupa dili bilmezdi, bununla birlikte Amerikalı misyonerlerin *İncil* tercümelerine yardımcı olmuş, Suriye bilginler cemiyetine katılmış ve hemen bütün yüksek ve seviyeli mekteplerde hocalık yapmıştır. Bilhassa dilbilgisi, belâgat, nazım ve mantık ile ilgili birçok mektep kitabı (15'ten az olmamak üzere) yazıp basmış (bunların sayısı ve mâhiyeti hakkında bk. F. A. al-Bus-

tānī, *al-Šayḫ Nāṣīf al-Yāzicī*, Beyrut, 1929, *nūn-rā*') ve bunların bâzısı muhâfazakâr mekteplerde son zamanlara kadar okutulmuştur.

Şâir olarak al-Yazıcı, bilhassa XIX. asırda Suriye'de geniş bir şekilde tanınmasına çalıştığı al-Mutanabbī'nin te'sîri ile eski an'aneye bağlı kalmıştır. Bütün hayâtı boyunca al-Mutanabbī'yi şerh için topladığı malzeme, ölümünden sonra oğlu İbrâhîm tarafından neşredilmiştir (*al-ʿArf al-ṭayyib fī dīvān Abi'l-Ṭayyib*, Beyrut, 1882). al-Yazıcı'nın lirik manzûmeleri muhtevâ ve şekil bakımından kalıplaşmış olarak mâlûm klasik vezinlerdedir; ancak *muvaşşaḥ*'ı bilmemekte idi. Mersiyeleri umûmî hükümlerle doludur. O, tarih düşürmeye, kelime oyunu yapmaya ehemmiyet vermiş ve bu sâhada dil ve şekle olan hâkimiyetini ortaya koyabilmiştir. Şiirleri 3 cüz hâlinde toplanmıştır (birinci cüz için bk. Fleischer, *Z D M G*, VII, 1853, s. 279); bunların en iyi neşri, oğlu İbrâhîm tarafından yapılmıştır (1. *al-Nubẕat al-ūlā*, Ḥadaş, 1904, torunu Amîn al-Ḥaddād tarafından yazılmış hal tercümesiyle birlikte; 2. *Nafḥat al-rayḥān*, Beyrut, 1898; 3. *Ṣāliş al-ḳamarayn*, Beyrut, 1903; F. al-Bustānī, göst. yer., s. *şîn* zikredilmemiştir).

al-Yazıcı şarkta ve Avrupa'da *maḳāma* tarzındaki şiirleri ile meşhur olmuştur; 60 *maḳāma*'den oluşan *Macmaʿ al-baḥrayn* külliyâtı Suriye'de çok tanınmıştır (1. tabı Beyrut, 1856; oğlu İbrâhîm tarafından yapılan en iyi tabı 1872'de olup, sonradan müteaddit defa basılmıştır).

Bu maḳāmât yavaş yavaş meydana gelmiştir; al-Yazıcı, Beyrut'taki Fransız konsolosunun teşvîki üzerine Silvestre de Sacy tarafından neşr edilen (1821/1822) mâruf *Ḥarīrī* makamâtını inceleyip, buna dâir düzeltmeleri yaptı (nşr. A. F. Mehren, *Epistola critica Nasif i al-Yazigi Berytensis ed De Sacyum*, Leipzig, 1848; ayrıca bk. Reinaund ve Derenbourg, *Les séances de Hariri*[2], 1853, II, 72; krş. V. Chauvin, *Bibl. des ouvrages Arabes*, Liége, 1905, IX, 105, 130). al-Yazıcı 1850'lerin başında kendi maḳāmât'ını yazmaya başladı; bu külliyât bütünü ile 1855'te tamamlandı. Eser bütün Avrupa'da (Chauvin, *ayn. esr.*, s. 123, 234) akis yarattı. *Maḳāmāt*'tan biri, daha 1851'de Fleischer tarafından tercüme edildi (*Z D M G*, V, 1851, s. 96-103; aynı zamanda Rusça olarak A. Krymsky, *Die arabische Poesie*, Moskova, 1906, s. 233-328 ve Ign. Krackowsky, *Vostok dergisi*, 1923, II, 31-34). Ḥarīrī'ninki gibi, onun *maḳāmāt*'ı da sâdece dil ve lügat değil, aynı zamanda birçok etnoğrafik malzeme de ihtivâ eder (ayrıca bk. Th. Chenery, *The Assemblise of al-Hariri*, Londra, 1837, I, 98-101).

Eserlerine ve bütün düşünce tarzına göre, çok muhafazakâr ve an'aneye bağlı bir kimse olan al-Yazıcı'nın, aynı zamanda yeni Arap edebiyatı üzerinde de te'sîri olmuştur. Haklı olarak, o, daha genç olan muâsırı Buṭrus al-Bustānī [b. bk.] ile birlikte Suriye'deki yeni cereyanın kurucularından sayılır. O, al-Bustānī veya Rifāʿa al-Ṭahṭāvī gibi Avrupa'nın bilgi ve usûlünü halka yayan bir kişi değildi. Onun sahası geniş mânasıyla sâdece dildi. O, dile hâkimiyeti, mısraları, *maḳāmāt*'ı ve mektep kitapları ile *al-ʿarabīya lā tatanaṣṣar* ("Arap dili hıristiyanlaştırılamaz") prensibinin artık geçerli olmadığını göstermiş ve öğretmiştir. Her Arapça konuşan hıristiyan, Arap kavminin bir uzvu olarak, kendi vatanının uyanış hareketine katılmalıdır. al-Yazıcı bu bakımdan sonraki Arap millî cereyanına önemli katkıda bulunmuştur.

2. Kalabalık Şayḫ Nāṣīf âilesinden bâzı kimseler de edebiyat sâhasında şöhret kazanmıştır. Bilhassa onun esaslı bir dilci ve yeni Arapça ıstılâhların yaratılmasına hizmet etmiş bir kişi olarak, dili özleştirme hareketine katılan oğlu İbrâhîm (doğm. 2 mart 1847, ölm. 28 kânun I. 1906) tanınmış bir kişidir. O, babasının birçok eserini işlemiş veya yeniden kaleme almış ve Suriye ile Mısır'da çıkardığı mecmualarda, çoğu dille ilgili olmak üzere, epeyce makale neşr etmiştir (meselâ al-Ṭabīb, 1884-1885, Dozy'nin zeyline yazdığı makale 1887'de Fleischer tarafından tercüme edilmiştir; bk. *Kleinere Schriften*, III, 605-641; bilhassa *al-Bayān*, 1897-1898; bk. M. Hartmann, *The Arabie Press of Egypt*, London, 1899, s. 36 v.d., 60 v.d. ve *O L Z*, 1898, I, stn. 225; *al-Ẓiyāʾ*, 1898-1906; bk. M. Hartmann, *O L Z*, 1899, II, stn. 57 v.dd., 1900; III, stn, 311-316, 340-346); edebî mektupları, ebced hesabı ile tarihleri (*Rasāʾil al-Yazıcı*, Kahire, 1920) ve şiirleri (*al-ʿiḳd*, ayn. yer., taş bas., ts.) arkadaşları tarafından derlenmiştir. Büyük eserleri, tamamlanmadan kalmıştır. İbrâhîm, bilhassa Arap matbaacılığı ile uğraşmış ve yeni harf çeşitleri ve işâretler bulmuştur. 1924'te Beyrut'ta bir heykeli dikilmiştir (bk. *Mach.*, 1924, XXII, 637 v.d.; resmi ile birlikte tanıtma yazısı için bk. *al-Marʾat al-cadīda* dergisi, nr. 8, IV, 336).

3. al-Yazıcı'nın küçük oğlu Ḫalîl (doğm., 1858, ölm. 23 kânun II. 1889), bilhassa eski Arap çağına âit ve Arapça yazılmış ilk orijinal trajedi eseri olan *al-Muruvva va'l-vafāʾ*'nın müellifi olarak tanınmıştır (1876 senesinde te'lif ve 1878'de ilk defa temsil edilmiştir; birinci tabı 1884, ikinci tabı Kahire 1902); yazdığı ikinci trajedi basılmamıştır (bk. Sarkis, göst. yer., stn. 1333). O, 1881 yılında Kahire'de bir ara *Mirʾāt al-Ṣarḳ* mecmuasını yayınlamış, daha sonra memleketine dönüp terbiyeci olarak çalışmış ve okullar için *Kalīla va Dimna*'nın yeni bir tabını (1885) hazırlamış ve şâir olarak da *Nasamāt al-avrāḳ* külliyâtı ile tanınmıştır (Kahire, 1888 -Brockelman, *G A L*, II, 495, not'ta geçtiği gibi 1880 değil- ve 1908): Arap halk ağzına dâir Büyük lügatı tamamlamamıştır.

4. Şayḫ Nāṣīf'in Varda (doğm. 1838, ölm. 18 kânun II. 1924) adında bir de kızı olup, XIX. asırda ilk Arap kadın yazarlarından biri olarak tanınmıştır. O, 1866 yılında Fransîs Şimʿūn ile evlenip, daha çok Mısır'da yaşamıştır. Şiir külliyâtı olan *Ḥadīḳat al-Vard* (Beyrut, 1867, 1887, Kahire, ts. [1332= 1913/1914])'ın üslûbu tabii babasınınki kadar kuvvetli olmamakla berâber, onun tarzında büyük bir şekil güzelliği taşır; şiirler muhtevâ bakımından tesâdüfe göre yazılmış olup, Yazıcı âilesinin tarihi için ehemmiyetsiz sayılmaz.

5. Şayḫ'in büyük oğlu Ḥabîb (doğm. 15 şubat 1833, ölm. 31 kânun I. 1870) babasının bir eseri üzerine yazdığı şerh yanında, ayrıca mütercim olarak da tanınmıştır. Ölümü üzerine felçli olan babası son mersiyesini yazmıştır.

B i b l i y o g r a f y a: 1. al-Şayḫ Nāṣīf için J. T. Reinaud, *De l'état de la littérature chez les populations chretiénnes arabes de la Syrie*, *J A*, seri V, 1857, IX, 469, 476-483; A. v. Kremer, *Nāṣīf al jāziğī*, *Z D M G*, 1871, XXV, 244-247; M. Hartmann, *The Arabie Press of Egypt* (London, 1899), s. 36; Brockelmann, *G A L*, II, 494 v.d. (Kitablarının fihristi, Arapça eserlere (aş. bk.) göre, yeniden hazırlanmalıdır. nr. 7: *Histoire de l'expédition* v.s. tamamıyle atılmalıdır); Cl. Huart, *Littérature arabe*[2] (Paris, 1912), s. 407; It. Pizzi, *Lettérature araba* (Milano, 1903), s. 374; K. T. Khairallah, *La Syrie* (Paris, 1912), s. 51 v.d.; H. A. R. Gibb, *Studies in contemporary Arabic Literature*, *B S O S*, 1928, IV, 749 v.d.; G. Kampffmeyer, *Index zur neueren arabischen Litteratur*, *M S O S*, 1928, XXXI, 203; Ign. Krackovsky, *Der Historische Roman in der neueren arabischen Litteratur*, *WI*, 1930, XII, 60 v.dd.; C. Zaydān, *Tarācim maşāhīr al-şarḳ*[3] (Kahire, 1922), II, 13-21; ayn. mll., *Taʾrīḫ ādāb al-luġa al-ʿarabīya* (Kahire, 1914), IV, 259 v.d.; L. Cheikho, *La litérature arab au XIX ème siécle*[2] (Beyrut, 1926), II, 27-35; ayn. mll., *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam* (Beyrut, 1924), nr. 828, s. 212 v.d.; F. Ṭarrāzī, *Taʾrīḫ al-Ṣiḥāfat al-ʿarabīya* (Beyrut, 1913), I, 82-89; F. A. al-Bustānī, *al-Şayḫ Nāṣīf al-Yāzicī* (*al-Ravāʾiʿ*, nr. 21), Beyrut, 1929 (eserlerinin tam sayısı ve şiirlerinden örneklerle en iyi umûmî değerlendirme); al-Ziriklī, *al-Aʿlām* (Kahire, 1928), III, 1093; J. E. Sarkis, *Dictionnaire encylopédique de bibliographie arabe* (Kahire, 1928-1930), stn. 1933-1939.

2. İ b r ā h ī m: Brockelmann, *G A L*, II, 485, nr. 2; M. Hartmann, *O L Z*, 1905, VII, stn. 136-143; ayn. mll., *Die arabische Frage* (Leipzig, 1909), s. 586, nr. 210; Gibb, *ayn. esr.*, s. 750; Kampffmeyer, *ayn. esr.*, s. 203; Kračkovski, *ayn. esr.*, s. 62; C. Zaydān, *Tarācim*, II[3], s. 106-120; Cheikho, *La littérature*, II[2], 38-43; ayn. mll., *Catalogue*, s. 106, 212, nr. 824; ayn. mll., *Taʾrīḫ al-ādāb al-ʿarabīya fī'l-rubʿ al-avval min ḳarn al-ʿişrīn* (Beyrut, 1926), s. 23; Ṭarrāzī, *ayn. esr.*, II, 88-98; Sarkis, *ayn. esr.*, stn. 1927-1930; al-Zirikli, *ayn. esr.*, I, 25.

3. Ḫalîl: Brockelmann, *G A L*, II, 495; not; Kraçkovski, *ayn. esr.*, s. 63 v.d.; C. Zaydān, *Tarācim*, II[3], 266-271; ayn. mll., *Taʾrīḫ*, IV, 240 v.d.; Cheikho, *La littérature*, II[2], 36 v.dd.; ayn. mll., *Catalogue*, s. 212, nr. 826; al-Zirikli, *ayn. esr.*, I, 299; Sarkis, *ayn. esr.*, stn. 1932 v.d.

4. V a r d a: Brockelmann, *G A L*, II, 495, not; Cheikho, *Taʾrīḫ*, s. 115 v.d.; ayn. mll., *Catalogue*, s. 213, nr. 829; al-Zirikli, *ayn. esr.*, III, 1134; Sarkis, *ayn. esr.*, stn. 1939 v.d.; mayıs 1924'te Mayy (Maryam Ziyāda) tarafından ona tahsis edilen, umûma açık konferansların metinleri aynı yıl Kahire'de al-Balāġ matbaasında basılmıştır (62 s., portresi ile birlikte, Sarkis, *ayn. esr.*, stn. 1607'de zikredilmemiştir).

5. Ḥ a b î b: Cheikho, *La littérature*, II[2], 31 v.d.; ayn. mll., *Catalogue*, s. 212, nr. 825; Sarkis, *ayn. esr.*, stn. 1931 v.d.

(İGN. KRAÇKOVSKI.)

YAZICI-OĞLU. [Bk. YAZICI-OĞLU.]

YAZICI-OĞLU (veya YAZICI-ZÂDE). XV. asır Osmanlı müelliflerinden Yazıcı Sâlih'in oğulları Mehmed (Muhammed) ve Ahmed Bîcan'ın unvânıdır.

Babaları YAZICI SÂLİH B. SÜLEYMAN devlet hizmetinde kâtip olarak çalıştığı için Yazıcı (Kâtip) ünvânıyle anılır. Sâlih'in adı bâzı kaynaklarda doğru olarak "Sâlih" veya "Sâlihü'd-dîn" şeklinde geçtiği halde (bk. *Keşfü'z-zünûn*, II, 1746; *Mecelletü'n-nisâb*, 152[a]; *Esmâ'ü'l-mü'ellifîn*, II, 198), bâzı eserlerde yanlış olarak "Salâhu'd-dîn" şeklinde geçmektedir (bk. Evliya Çelebî, *Seyâhat-nâme*, V, 320; *Kunhu'l-aḫbār*, V, 237; *O M*, III, 307; Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, s. 389); Fuad Köprülü "*Anadolu'da Türk dili ve edebiyatı'nın teḳâmülü*", *Yeni Türk mecmuası*, sayı V, s. 378; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 538). XVII. yüzyıl şâir ve hattatlarından İbrâhim Cevrî de *Şemstye*'yi tâdil sûretiyle yazdığı manzum *Melhame*'sinde Yazıcı Sâlih'in adını "Salâhu'd-dîn" şeklinde almıştır (bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Hazine, nr. 478, 1[b]), *İslâm Ansiklopedisi* [bk. mad. AHMED BÎCAN]'nde ise "Sâlih veya "Salâh al-Dîn al-Kâtib, Salâhaddin" şekillerinde tereddütlü olarak belirtilmiştir. F. Babinger de "Yazıcı-oğlu "maddesinde müellifin adını "Salâh al-Dîn" şeklinde tesbit edip, Bolulu olduğunu, ömrünün büyük bir kısmını Ankara'da geçirdikten sonra, buradan ayrılıp, Malkara'ya bağlı Kadıköyü'nde yerleştiğini, hattâ büyük oğlu Mehmed'in burada dünyaya geldiğini bildirmiş [bk. *E I*, mad. YAZIDJI OGHLU], böylece Yazıcı Sâlih'i, Hâcı Bayram Velî'nin müridlerinden Salâhu'd-dîn-i Bolevî (bu şahıs için bk. *Şaḳā'iḳ tercümesi* s. 96) ile karıştırmıştır.

Halbuki bizzat kendisi *Şemsîye* (Süleymaniye, Pertevniyal, nr. 136[a])'sinde adının "Sâlih" olduğunu şübheye yer bırakmayacak şekilde tasrih etmiştir. Kaynakların böyle bir hataya düşmelerine, *Şemsîye*'deki bâzı beyitlerde "Sâlihü'd-dîn" yerine vezin gereği kullanılan yanlış imlâ sebep olmalıdır. Ayrıca Yazıcı-oğlu Mehmed de, gerek *Muhammediye*" (bk. Vâkıflar nüshası, ketebe kaydı)'sinde, gerekse diğer eserlerinde (meselâ bk. *Maġārib al-zamān*, Ayasofya Kütüp., var. 3[a]) künyesini "Mehmed b. Sâlih b. Süleyman" şeklinde belirtmekle babasının adının "Sâlih" olduğunu açıkça bildirmiştir.

Yazıcı Sâlih'in âilesi hakkında kesin bir bilgiye sâhip değiliz. Kat'î olarak bilinen, Yazıcı-oğlu Mehmed'in, yukarıda işâret edilen kaydından da anlaşılacağı gibi, Sâlih'in babasının Süleyman olduğudur. Yazıcı Sâlih'in doğum yeri ve yılı hakkında kaynaklarda birbirini tutmayan bilgiler vardır. Gelibolu'lu Âlî, onun, doğum yerinin muhtemelen Ankara veya Anadolu kasabalarından biri olduğunu kaydeder (bk. *Kunh al-aḫbār*, V, 237). Yazıcı Sâlih'in, eserini, Ankara'da yaşayan Devlet Han âilesinden İskender b. Hâcı Paşa namına kaleme almış olması (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 538), Âlî'ye onun Ankara'lı olduğunu düşündürmüş olabilir. Aslen Gelibolu'lu olmayıp, buraya sonradan gelerek yerleştiği söylenebilir. Nitekim *Muhammediye*'deki "*Anuñ sevgüsine idüp tavattun-Gelibolı'da ḳılmışdum temekkün*" beyti de (bk. Vakıflar nüshası, var. 322[a]) bunu te'yid etmektedir.

Eserlerinden, zamanının geçerli ilimlerine vâkıf olduğu, ayrıca yaptığı tercümelerden de Arapça ve Farsça'yı mükemmel bildiği ve kendisinin iyi bir tahsil gördüğü anlaşılmaktadır. Bunu, onun Bursalı M. Tâhir'in kaynak zikretmeden Yazıcı Sâlih'in, Fâtih'in ikinci cülûsunda Karaman-oğlu İbrâhim Bey'e gönderilen Kassâb-zâde Mahmûd Paşa'nın oğlu Ali Bey'e hocalığı da te'yid etmektedir (bk. *OM*, III, 309). 1030 (1621) tarihli bir *Şemsîye* nüshasının zahriyesinde, onun vezîr Mehmed Paşa'nın kardeşi Ali Bey'in hocası olduğu kayıtlıdır. 811 (1408)'de yazdığı *Şemsîye*'yi Murad II.'ın veziri İskender b. Hâcı Paşa'ya ithaf etmiştir (bk. Millet Kütüp. nüshası). Gibb (*ayn. esr.*, s. 390)'e göre de eser, hâmisi Hâcı Paşa'ya değil, Kassâb-oğlu'na ithaf edilmiştir.

Şemsîye'nin "*Sebeb-i te'lîf*" bölümündeki beyitlerden Yazıcı Sâlih'in 775 (1373) tarihinden itibâren hizmetinde bulunduğu Ali Bey'i çok sevdiği anlaşılmaktadır (bk. Pertevniyal nüshası, var. 9[a-b]). Derviş-meşreb, kanâat ve tevekkül sâhibi bir zât olduğu, *Şemsîye*'sinden anlaşılan Yazıcı Sâlih'in doğumu gibi, ölüm yılı da belli değildir. *Şemsîye*'sini 811 (1408) tarihinde tamamladığında yaşlılık çağında bulunan Yazıcı Sâlih bir süre sonra Gelibolu'da vefat etmiş olmalıdır. Mezarı, muhtemelen şimdi mescid olarak kullanılan Yazıcı-oğlu mezarlığı'nın kapalı kısmındadır (bk. Âmil Çelebioğlu, *Yazıcı Salih ve Şemsîye'si*, *İslâmî İlimler Dergisi*, sayı 1, s. 177; *OM*, III, 309). Evliya Çelebî (bk. *Seyahat-nâme*, V, 320)'nin onun mezarını Sofya'da göstermesi doğru değildir. Zîrâ Sofya'dakinin babasının adı Süleyman değil, Şucā[c] al-Dîn'dir.

Eserleri: Âlî (*Kunh al-aḫbār*, V, 237), Yazıcı Sâlih'in *Şemsîye* adlı bir tek eseri bulunduğunu kaydeder. Evliya Çelebî ise, ayrıca "*Risāla fi'l-ṭib*, *Sab[c] al-maṣānī* ve *Ta'bīr-nâme* adlarında başka eserlerinin de bulunduğunu kaydeder (bk. *Seyahat-nâme*, V, 320; *OM*, III, 308). Ancak bunların her hangi bir nüshasına rastlanmamıştır. *Şemsîye* ve *Malhama*, *OM* (göst. yer.)'de aslında tek eser olduğu halde iki ayrı eser olarak gösterilir.

Şemsîye: 881 (1408)'de remel bahrinde (fâilâtun fâilâtun fâilat; bk. Nuruosmâniye nüshası, var. 165[a]) astrolojiye dâir yazılmış bir mesnevidir. Üç bölüme ayrılabilen eserin birinci bölümü (bk. Pertevniyal nüshası, var. 1[b], 12[a]) kâinatın yaratılışı, peygamberleri, son Peygamber Muhammed'in sıfat ve medhi, ilk dört halîfenin medhiyle "*Sebeb-i te'lîf*" kısmını, ikinci bölümü (var. 12[a]-106[a]), her bâbı bir aya tekabül eden on iki bâb ve yirmi beş fasıldan ibâret olup, her bâbda o ay içinde meydana gelen tabiat hâdiseleri ve neticeleri anlatılır. Üçüncü bölümü (var. 106[a]-136[a]) ise, çeşitli fasıllardan ibâret olup, ayın menzilleri, yıldızların ahvâli, seyyârelerin devri, her ayın günlerinin husûsiyetleri, bu günlerin uğurlu ve uğursuz yönleri, bu günlerde yapılması gereken ve gerekmeyen işleri ihtivâ eder.

Yazıcı Sâlih yaşlılık veya olgunluk çağında ikmâl ettiği eserini yukarıda da işâret edildiği gibi İskender b. Hâcı Paşa b. Nâsiri'd-dîn b. Hüsrev Şâh namına kaleme almıştır (bk. *Osmanlı Tarihi*, I, 538; *OM*, III, 309).

Eserin adı "*Şemsîye*" olarak metnin başında ve sonunda tasrih edilmiştir (bk. Pertevniyal nüshası, var. 12[a], 114[a]). İbrâhim Cevri, kendi *Melhame* (bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Hazine Bl. nr. 478 var. 1[b])'sinde *Şemsîye*'nin Farsça'dan tercüme olduğunu, vezin, kafiye ve ifâde bakımından hatalarla dolu bulunduğunu bildirir. Bursalı M. Tâhir (*OM*., III, 308) de hemen hemen aynı görüşü ileri sürmektedir. Böylece *Şemsîye*'nin kısmen te'lif, kısmen de çeşitli kaynaklardan tercüme ve derleme yoluyla tertib edilmiş bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, müellif de faydalandığı kaynakların ve şahısların adlarını tasrih etmekten kaçınmamıştır. Yazıcı Sâlih'in büyük ölçüde Şeyḫ Ḥakîm Abu'l-Faḍl Hubayş b. İbrâhîm b. Muḥammed al-Tiflîsî'nin, *Malḥama-i Dāniyāl va bayān al-nucūm* (bk. Ẓabîḥ Allāh Ṣafā, *Tārîḫ-i adabiyāt dar Îrān*, Tahran, 1347, s. 261, 318 998) adlı eserinden faydalandığı, *Şemsîye*'nin bâzı

kısımlarından anlaşılmaktadır. *Şemsîye*, müellifin oğlu Ahmed Bîcan tarafından Gelibolu'da "*Bustān al-ḥaḳā'iḳ*" adıyle yer yer manzum olmak üzere nesre çevrilmiştir (yazma nüshaları için bk. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp., Revan, nr. 1751; Millet Kütüp., Şer'iye, nr. 561).

Şemsîye'nin dili, oldukça sâdedir. Edebî bakımdan pek değerli olmamakla berâber, XV. yüzyıl Türkçe'sinin bir mahsûlü olması ve kendi türünde ilk manzum eser sayılması bakımından mühimdir.

YAZICI-OĞLU MEHMED: Yazıcı Sâlih'in büyük oğlu olup, Murâd II. devri şâirlerindendir. Kâtip Çelebi'de doğru olarak babasının adı ile birlikte "Muhammed b. Sâlih" şeklinde zikredilir (bk. *Keşfü'z-zünûn*, II, 1746). Doğum yeri ve yılı belli değildir. Bâzı müelliflerin aksine (bk. *Tuḥfat al-mucāhidîn*, Nuruosmaniye Kütüp., nr. 2293, var. 497[b]), aslen Gelibolu'lu olmadığı gibi, orada da doğmuş değildir. *Muhammediye*'sinde Gelibolu'yu vatan edindiğini açıkça bildirir (ayrıca bk. *Keşfü'z-zünûn*, göst. yer.). F. Babinger ise, onun Malkara'ya bağlı Kadı-köyü'nde doğmuş olduğunu kabûl etmektedir [bk. *EI*, mad. YAZIDJÎ-OĞHLU]. Şem'dânî-zâde (bk. *Mür'i't-tevârîḫ*, s. 446) onun Hacı Bayram halîfelerinden olup, Ankara'da doğduğunu, daha sonra Gelibolu'ya yerleşip, orada vefat ettiğini kabûl etmektedir (ayrıca bk. Gibb, *ayn. esr.*, s. 391). Bununla berâber Ankara'da doğduğuna dâir rivâyetler doğru değildir. Ancak burada yaşadığı da kesindir (bk. *Tâcü't-tevârîḫ*, I, 40; *Şaḳā'iḳ tercümesi*. s. 127). Bursalı İsmâil Hakkı ise, *Muhammediye* şerhi (bk. *Farāḥ al-rūḥ*, II, 236)'nde onun Malkara'ya bağlı Kadı-köyü'nde doğduğunu kabûl eder. Onun Kadı-köyü'nde doğduğu (ayrıca bk. *Muhammediye* [İstanbul, 1298] başındaki "*Menâḳıb-ı mü'ellif* kısmı; *OM*, I, 194; Âmil Çelebioğlu, *Yazıcı-oğlu Mehmed ve Muhammediye*'si, İstanbul, 1970, İslâmî İlimler Fakültesi Doktora tezi, nr. 1, s. 14), netice olarak âilesinin Ankara'dan Gelibolu'ya gelip yerleştiği ve kendisinin de Gelibolu'da değilse bile, civârında bir yerde dünyaya geldiği söylenebilir.

Büyük bir ihtimâlle, ilk tahsilini babasından almış bulunan Mehmed, sonradan [c]Alî b. [c]Abd Allāh İbn Aḥmed Zayn al-[c]Arab diye tanınan ve *Maṣābiḥ al-Sunna*'yi şerh eden (bk. *Keşfü'z-zünûn*, II, 1699; mezarı için bk. Serap Önder, *Gelibolu'da Türk mimarî eserleri*, s. 20) bu zâta, mükemmel Arapça bilgisini borçlu olduğunu *Muhammediye*'sinde açıkça belirtir. Son üstadı ise, Ḥaydar-i Ḥvāfî adlı birisidir. Yazıcı-oğlu Mehmed başka hocalardan da faydalanmış olabilir. Matbû *Muhammediye* (İstanbul, 1306, s. 1)'nin "*Menâḳıb-ı mü'ellif*" kısmında, bilgisini artırmak için Fars ve Mâverâünnehr'e gittiğini, birçok yer dolaştığını, zamanın şeyhlerinden Ḥaydar-i Ḥvāfî gibi kimselerin meclislerine katıldığını anlatır. *OM* (I, 194 v.d.)'nde ise, onun asıl hocasının Hâcı Bayram-ı Velî olduğu ve Murad II. tarafından, Konya'nın Osmanlı hâkimiyetine geçtiğini bildirmek üzere Mısır'a gönderildiği kayıtlıdır. Ancak Hâcı Bayram-ı Velî'yi, sâdece tasavvuf sâhasında onun üstâdı saymak gerekir (*Şaḳā'iḳ tercümesi*, s. 127; *OM*, III, 307; *Tâcü't-tevârîḫ*, göst. yer.). O, Murad II. (824-855=1421-1451)'ın isteği üzerine Edirne'ye giderken (bk. *Şamarat al-fu'ād*, s. 233-238) Gelibolu'ya uğrayan Hâcı Bayram-ı Velî ile bu son şehirde tanışmıştı. Esâsen bu sıralarda muhtelif dinî konularda kendisine baş vurulan bir kimse idi.

Yazıcı-oğlu Mehmed, *Muhammediye*'sinde kuvvetli te'sîri altında kaldığı şeyhi ve mürşidi Hacı Bayram-ı Velî'den takdir ve saygı ile bahseder (bk. *Tâcü't-tevârîḫ*, I, 40). Esâsen kardeşi Ahmed Bîcan da çok takdir edip, hürmet beslediği ağabeyinin Hacı Bayram'ın sırrı olduğunu, kendisinin de sâhib-sır kılındığını tasrih eder (bk. *Envār al-[c]āşiḳîn*, Süleymaniye Kütüp., Hasip Efendi, nr. var. 2[b], 4[b]).

Yazıcı-oğlu Mehmed Gelibolu'da 855 (1451)'te vefat etti (*Tuḥfat al-mucāhidîn*, Nuruosmâniye Kütüp., nr. var. 497[b]; *Kaşf al-ẓunūn*, II, 1746; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 195). Aynı yıl Murâd II. da vefat etmiştir. Müstakim-zâde, Yazıcı-oğlu Mehmed'in *Muhammediye*'sini 853 (1449) yılında tamamladığını ve 855 (1451) yılının rebîulevvel ayında vefat ettiğini bildirir (Müstakim-zâde, *Macallat al-niṣāb*, Hâlet Efendi Kütüp., nr. 628 var. 287[b]). Mezarı Gelibolu'nun dışında İstanbul yolu üzerinde olup, Ahmed Bîcan'ın mezarı onun yakınındadır (*Nafaḥāt*, trc. Lâmi'î Çelebi, s. 691). Kabri öteden beri bir ziyaretgâh olmuştur. 1256 tarihli bir kitâbeden bu yandaki (câmi) türbenin Abdülmecid zamanında tâmir gördüğü anlaşılmaktadır (R. C. Ulunay, *Takvimden bir yaprak*, *Milliyet*, 26. 5. 1968). Türbenin bulunduğu sâha vaktiyle Yazıcı-oğlu mezarlığı diye anılırken, bugün Yazıcı-oğlu Fidanlığı adını almıştır (Âmil Çelebioğlu, *ayn. tez*, s. 50).

Âlî (*Kunh al-aḫbār*, V, 236 v.d.), onun evli ve çocukları olduğundan bahseder. Ayrıca Müdâmi lekabı ile anılan Kara Memî Çelebi'nin de Yazıcı-oğlu'nun akrabası olduğu anlaşılmaktadır (Âşık Çelebi, *Maşā[c]ir al-şu[c]arā[3]*, Millet Kütüp., tarih, nr. 772, var. 149[a]).

Çile-hânesi: Yazıcı-oğlu Mehmed'in rivâyetlere göre iki ilâ sekiz yıl kaldığı çile-hânesi (Bursalı İsmâil Hakkı, *Farāḥ al-rūḥ*, I, 145) Gelibolu'da namazgâh yöresinde Hamza-koyu sâhillerinde büyük bir kaya blokuna oyulmuş birbiri içinden diğerine geçilen iki hücreden ibârettir. Şifahî rivâyetlere göre, kardeşi Ahmed Bîcan'ın hücresi de üstte imiş (bk. Evliya Çelebî, *Seyahatnâme*, V, 320; Âmil Çelebioğlu, *ayn. tez*, s. 43).

Tekkesi ve mescidi: Hacı Bayram-ı

Velî 'den hilâfet aldığı anlaşılan Yazıcı-oğlu Mehmed 'in, Gelibolu 'da (Evliya Çelebî, *Seyahatnâme*, V, 318) ve ondan sonraki devirlerde faal halde bulunan bir tekkesi mevcut idi (bk. *Şaḳā'iḳ tercümesi*, s. 128; *Tuḥfat al-mücāhidîn*, Nuruosmâniye Kütüp., var. 498a). Şifahî rivâyetlere göre, bu tekke 1940-1945 yılları arasında Vakıflar idâresince bir şahsa satılmış, bu şahıs da harap halde bulunan binayı tamamen yıktırmıştır (bk. Âmil Çelebioğlu, *ayn. tez*, s. 45).

Yazıcı-zâde Mehmed Efendi, eserlerinde sağlam bir din bilgisine sâhib, alçak gönüllü, sûfî mizaclı bir zât olarak görülür.

Yazıcı-oğlu Mehmed 'e göre, hakikatin aslı inanmaktır. Dünya ve âhirette sevginin timsâli Peygamber 'dir.

Eserleri: Yazıcı-oğlu Mehmed 'in başlıca eserleri şunlardır:

1. *Muhammediye*: Türk dinî-destânî edebiyatının mühim eserlerinden biri olup, mesnevî tarzında yazılmış dokuz bin küsur beyitten ibârettir. Eserde 24 tercî-bend, bir terkîb-bend ve kıt'alar bulunmaktadır. Kardeşi Ahmed Bîcan 'ın kendisinden dinî konuda bir eser yazmasını istemesi üzerine, Mehmed Efendi, *Maġārib al-zamān* adlı eserini yazmış, büyük bir ihtimâlle de, bu Arapça eserden faydalanamayanların ısrarı üzerine de cemâziyelâhır 853 (ağustos 1449) 'te Gelibolu 'da *Muhammediye* 'yi nazmetmiştir (*Anvār al-ʿāşiḳîn*, Hasib Efendi Kütüp., var. 284a-b; *Faraḥ al-rūḥ*, I, 10). Ahmed Bîcan (*Anvār al-ʿāşiḳîn*, var. 284a) 'nın ifâdesine göre, o eserine 850 (1446) 'de başlamış ve 1 muharrem 853 (24 şubat 1449) 'te bitirmiştir. *Muhammediye* 'den önce XIII. ve XIV. asırlarda Anadolu 'da yerleşmiş bir mesnevi geleneği mevcuttu. Bu devirlerdeki mesneviler daha çok tercüme şeklinde idi. XV. asırda bu te'sirden uzaklaşıp, orijinal eserlerin verildiği görülür. *Muhammediye* 'nin bu bakımdan edebiyatımızda ehemmiyetli bir yeri vardır. Konusu ve ifâdesi bakımından halkın dinî inançlarına tercüman olduğu için geniş bir kitleye hitab eden *Muhammediye*, Süleyman Çelebî 'nin *Vasîlat al-nacāt* (*Mevlid*) 'ı gibi, asırlardır Türk halkı tarafından sevilmiş, takdir görmüş ve evlerde *Muhammediye* okumak bir âdet hâline gelmiştir (bk. Evliya Çelebî, *Seyahatnâme*, V, 318; *OM*, III, 307).

Muhammediye, başlıca üç bölüme ayrılabilir: 1. Yaratılış, 2. Peygamber 'in hayatı, savaşları, mûcizeleri ve yakınları, 3. Kıyâmet alâmetleri ile ahiret hayatı.

Muhammediye 'nin müellif hattı (853 = 1449) nüshası (bk. Vakıflar Genel Müdürlüğü, Arşiv ve Neşriyat Müdürlüğü Kütüp., nr. 431/A) dışında İstanbul, Anadolu ve Avrupa kitaplıklarında çeşitli yazma nüshaları ile değişik tarihlerde yapılmış baskıları mevcuttur (bk. Âmil Çelebioğlu, *ayn. tez*, s. 80-119).

Muhammediye 'ye yapılan başlıca şerhler şunlardır: 1. Bursalı İsmâil Hakkı (ölm. 1137=1725/1726), *Faraḥ al-rūḥ*, şârihin kendine âit 519 ilâhisini de içine alan bu şerhin, pekçok yazma nüshası olup, birçok defalar da basılmıştır. İlk cildi 1105 (1693) 'te tamamlanmış olan bu eserin 900 varak hacmindeki müellif hattı nüshası Bursa 'da bulunmaktadır (bk. İl Halk Kütüp., genel nr. 59, 60, 61; İstanbul kitaplıklarındaki nüshaları için bk. Âmil Çelebioğlu, *ayn. tez*, s. 311). Bulak basımı 1252 tarihini taşımaktadır.

2. *Esîrî 'nin şerhi*: 1000 (1591) yılında Eğriboz (Ağriboz) adasındaki Kızıl-Hisar 'da vefat eden Mehmed Yûsuf Efendi (Esîrî Mehmed Efendi) 'nin şerhidir (bk. *OM*, II, 24). Bu şerh, eserin sâde bir dille nesre çevrilmiş şeklidir (nüshası için bk. Nuruosmâniye Kütüp. nr. 2581).

Muhammediye 'ye yazılan başlıca nazîreler de şunlardır: 1. Yusuf veya Yûsuf-ı Bîçâre 'nin aynı adı taşıyan naziresi: Ankara'da yerleştiği anlaşılan bu zât, eserinin "*Ḫātimat al-ḳitāb*" bölümünde *Âdāb al-ṭālibîn* ve *Reh-nümâ* adlarında başka eserlerinin de bulunduğunu, Yazıcı-oğlu Mehmed 'in eserlerinin karışık vezinde ve yer yer anlaşılması güç beyitler ihtivâ ettiğini, kendisinin de Yazıcı-oğlu Mehmed 'in faydalanmış olduğu kaynaklardan yararlandığını, eserinde daha sâde bir dil ve tek bir vezin kullandığını, yer yer mensup olduğu Halvetî tarîkatı hakkında bilgiler verdiğini ve nihâyet 913 (1507) 'te eserini tamamladığını, beyit sayısının 11.690 olduğunu bildirir (bk. İstanbul Üniv. Kütüp., nr. TY 4051.

2. *Mahmûdiye*: 911 (1505) tarihinde vefat eden Şeyh Bedreddin el-Kadı Mahmud b. eş-Şeyh Muhammed b. Tanrıvermiş 'in naziresidir. Elli bâb olan bu eser, Bayezid II. 'e ithaf edilmiştir (bk. *Kaşf al-ẓunūn*, II, 1619).

3. *Kaside-i Nûniye*: Abdurrahim Fedâî 'nin (ölm. 1303=1885) nazîresi olup, 1.000 beyit kadardır (bk Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 304-308).

AHMED BÎCÂN, Yazıcı-oğlu Mehmed 'in küçük kardeşi olup, Bîcan lekabiyle tanınmıştır (bk. *Nişancı Tarihi*, Fâtih nüshası, var. 27b; *Şaḳā'iḳ tercümesi*, s. 128; *OM*, I, 16). Bu lekab kendisine aşırı derecedeki riyazeti neticesinde cansız denecek kadar zayıflamış olması sebebiyle verilmiştir. O da ağabeyi gibi, sonradan Gelibolu 'ya yerleşmiştir (bk. *Tâcü 't-tevârih*, I, 40).

2. *Maġārib al-zamān li-gurūḥ al-aşyāʾ fi 'l-ʿayn va 'l-ʿiyān: Muhammediye* 'den önce Arapça olarak te'lif edilmiş olan bu eser, hem *Muhammediye* 'nin, hem de kardeşi Ahmed Bîcan 'ın *Anvār al-ʿāşiḳîn* adlı eserinin kaynağı olmuştur; hattâ bir bakıma *Muhammediye* bu eserin manzum, *Anvār al-ʿāşiḳîn* ise, mensur serbest tercümesi sayılır. Nitekim bu husus hem Yazıcı-oğlu Mehmed 'in, *Muhammediye* ("*Ḫātimat al-ḳitāb*" bölümünde, *Anvār al-ʿāşiḳîn*, Hasîb Efendi Kütüp., var. 284a-b) 'de açıkça belirtilir.

Kâtib Çelebî, Yazıcı-oğlu Mehmed 'in hadîs-i kudsîleri toplayıp şerh ettiğini, Hacı Bayram-ı Velî 'nin irşâdından sonra da Şağânî 'nin *Maşārik al-anvār* 'ına nazîre olarak *Maġārib* 'i yazdığını bildirir (bk. *Keşfü 'z-ẓunûn*, II, 1746). Başlıklardan da anlaşılacağı gibi eser, kâinatın yaratılışı, peygamberler, melekler v.s. içine alır (İstanbul kitaplıklarındaki nüshalar için bk. Âmil Çelebioğlu, *ayn. tez*, s. 275-280).

3. *Şarḥ-i Fuṣūṣ al-ḥikam*: Muḥyi 'l-Dîn ʿArabî [b. bk.] 'nin *Fuṣūṣ al-ḥikam* adlı eserinin küçük hacimde ve güzel bir üslûbla Arapça muhtasar şerhi (bk. *Keşfü 'z-ẓunûn*, II, 1263; *Tâcü 't-tevârîh*, I, 40; *OM*, I, 195, dip not: 1) olup, 855 (1451) 'te yazılmıştır. Bâzı nüshalarının sonunda 62 veya 63 beyitlik Arapça müstezad şeklinde bir "*Kaside-i Rabbâniyye*" mevcuttur (bk. Pertev Paşa nüshası, var. 80a-b). Ahmed Bîcan 'ın bu eserden yapmış olduğu serbest tercüme "*Muntehâ*" adiyle anılmaktadır. Şerhin nüshaları için (bk. Âmil Çelebioğlu., *ayn. tez*, s. 282-285).

Kaynaklar Yazıcı-oğlu Mehmed 'in bu üç eserinden başka bir de "*Sûre-i Fâtiha tefsiri*" bulunduğunu kaydederler (mesela bk. *Şaḳā'iḳ tercümesi*, s. 128). Evliya Çelebî onun bir de "*Saltuḳ-nâme*" 'si bulunduğunu haber verir (bk. *Seyahatnâme*, III, 366). Ancak bu esere şimdiye kadar tesadüf edilmemiştir.

Muhtemelen o, ağabeyi gibi, ilk tahsilini babası Yazıcı Sâlih 'ten almıştır. İyi Arapça bilmesi onun da ağabeyi gibi muntazam bir tahsil gördüğünü göstermektedir. Ancak ilmî seviyesinin ağabeyi derecesinde olmadığını bizzat kendisi de ifâde etmektedir. Başlangıçta rindâne bir hayat süren (bk. *Kunh al-aḫbār*, V, 237) Ahmed Bîcan sonradan tevbe edip kendisini zühd ve takvâya vermiştir. Bunda ağabeyi Yazıcı-oğlu Mehmed 'in (bk. Hasîb Efendi, *Silk al-laʾāl*, Üniv. Kütüp. nüshası, var. 135b) veya Hacı Bayram-ı Velî 'nin (*Menâḳıb-ı ahvâl-i Melâmîye*, Millet Kütüp. nüshası. var. 8b) rolü olmuştur (ayrıca bk. *Nafaḥat al-Uns*, trc. Lâmi'î Çelebi, s. 691).

Ahmed Bîcan 'a atfedilen ve rivâyete göre, ağabeyi Yazıcı-oğlu Mehmed 'inkinin üzerinde bulunan çilehâne bugün mevcut değildir.

Ahmed Bîcan 'ın ölüm tarihi ihtilaflıdır. 859 (1455; bk. *Keşfü 'z-ẓunûn*, II, 1746) veya 860 (1456) tarihleri arasında vefat ettiği kaydedilir (bk. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, s.392; *EI*, mad. YAZIDJ-OGHLU; *Türk Ansiklopedisi*, mad. AHMED BÎCAN) ise de, *Müntehâ* (Bursa Arkeoloji Müzesi Kütüp., E 74/235, var. 165b) adlı eserinin sonundaki bir kayıttan, onun 870 (1465) yılında hayatta olduğu, dolayısıyla vefatının da bu tarihten sonraki bir zamanda vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Gelibolu 'da ağabeyi Yazıcı-oğlu Mehmed 'inkinin yakınında bulunan mezarı (bk. *OM*, I, 17) eskiden beri ziyâretgâh olarak kabûl edilir (bk. *Seyahatnâme*, V, 320; *Şaḳā'iḳ tercümesi*, s. 128). Evliya Çelebî 'nin Ahmed Bîcan 'ın Sofya 'ya göçtüğüne ve orada *Anvār al-ʿāşiḳîn* adlı eserini tamamlayıp öldüğüne ve Sofya 'nın Koru-bağları 'na gömüldüğüne dâir rivâyeti gerçekle bağdaşamaz. Zîrâ müellif (bk. *Seyahatnâme*, III, 147), *Anvār al-ʿāşiḳîn* adlı eserini Gelibolu 'da tamamladığını açıkça ifâde etmektedir (bk. Hasib Efendi nüshası, var. 2b). Bu rivâyetin yanlışlığına Bursalı M. Tâhir de işâret etmiş bulunmaktadır (bk. *OM*, I, 17, dip not 1).

Ahmed Bîcan eserlerinde edebî olmaktan çok, öğreticidir. Onun maksadı daha çok hakikat ve şerîat inceliklerini cem' etmek, dünya ve âhiret esrârına yol bulmaktır (bk. *Münteha*, var. 3a). Daha çok Arapça ve Farsça eserlerden yararlanan Ahmed Bîcan bir mütercim hüviyeti ile karşımıza çıkmaktadır. Eserlerinde dili oldukça sâde ve akıcıdır. Yer yer seci'li olan cümleleri kısadır. Devrik cümlenin en güzel örneklerine eserlerinde rastlamak mümkündür.

Eserleri: Ahmed Bîcan 'ın elimizde bulunan eserleri şunlardır: 1. *Anvār al-ʿāşiḳîn*. Eserlerinin en meşhuru ve en çok okunanı olup, beş bâb üzre tertib edilmiştir. Kardeşi, Yazıcı-oğlu Mehmed 'in *Maġārib al-zamān* adlı Arapça eserinin Türkçe 'ye serbest ve mensur tercümesinden ibâret olan *Anvār al-ʿāşiḳîn* 'in pek çok yazma ve basma nüshaları bulunmaktadır. En iyi nüshası 1026 (1617) tarihinde Mustafa b. Abdillah tarafından istinsah edilmiş olanıdır (Hasib Efendi Kütüp., nr.?). Ahmed Bîcan 'ın, bu eserini 853 (1449) 'te tamamladığı ileri sürülürse de (bk. *Muhammediye*, s.?; krş. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* s. 403), kendisi eserini Gelibolu 'da 850 (1446) 'de Murâd II. 'ın Kosova savaşı sırasında tercümeye başladığını ve Fâtih 'in pâdişahlığı devrinde 855 (1451) yılının muharrem ayında tamamladığını bildirir (bk. *Anvār al-ʿāşiḳîn*, Hasib Efendi nüshası, var. 284b-285a). Eser, İstanbul (1261, 1291), Bulak (1300) ve Kazan (1861) 'da basılmıştır.

2. *ʿAcāʾib al-maḫlūḳāt*: Eser, Zakariyâ b. Muḥammed b. Maḥmûd al-Ḳazvînî 'nin aynı adlı Arapça eserinin hülâseten tercümesidir. Kozmoğrafya, coğrafya ve biyolojiye dâir konuları ihtivâ eden eser, 857 (1453) yılında Gelibolu 'da kaleme alınmıştır (bk. *Osmanlı Tarihi*, II, 598; F. Taeschner, *Osmanlılarda Coğrafya*, *TM*, II, 276). Eserin ayrıca Avrupa kütüphânelerinde de yazma nüshaları mevcuttur.

3. *Dürr-i meknûn*: On sekiz bin âleme işâret olarak on sekiz bâbdan müteşekkil olan bu eserde, daha ziyâde peygamberlerle, kıyamet ahvâli anlatılır (*OM*, I, 17). Âyet, hadîs, temsil ve hikâye-

lerle süslenen derleme bir eserdir. Bunun da, ayrıca Avrupa kütüphânelerinde yazma nüshalarına rastlanmaktadır.

4. *Kitâb al-muntahā al-mustaha ʿala'l-Fuṣūṣ*: Yazıcı-oğlu Mehmed'in *Fuṣūṣu'l-ḥikam* şerhinin serbest bir şekilde tercümesinden ibâret olan bu eser, Peygamber kıssalarından, ilk dört halîfeden, bâzı velîlerin menâkıbından bahseder.

5. *Bustān al-ḥaḳā'iḳ*: Babası Yazıcı Sâlih'in *Şemsîye* adlı eserinin, yer yer nazımla karışık serbest bir şekilde nesre çevrilişinden ibârettir. Ahmed Bîcan bu eserini hayatının sonuna doğru, muhtemelen 870 (1465)'ten sonra tamamlamış olmalıdır.

Uzunçarşılı'nın (*Osmanlı Tarihi*, I, 528), Ahmed Bîcan'a atfettiği "*Ahmediye*" adlı eser, aslında XVIII. yüzyıl şâirlerinden Diyarbekirli Ahmed Mürşid (ölm. 1760)'e âittir.

Bibliyografya: Âşık Çelebi, *Maşāʿir aş-şuʿaraʾ*, Millet Kütüp., Tarih nr. 772; Âlî, *Kunh al-aḫbār* (İstanbul, 1277), I-V; Taşköpri-zâde Ahmed, *al-Şaḳā'iḳ al-Nuʿmaniye* (trc. Mecdî Efendi), İstanbul, 1269; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zünûn* (İstanbul, 1270); Bağdadlı İsmail Paşa, *Hādiyat al-ʿĀrifin Asmāʾ al-mu'allifin va āṯār al-muṣannifin* (İstanbul, 1955), II; Hasib Efendi, *Silḳ al-laʾāl*, İstanbul Üniv. Kütüp., TY nr. 104; Mehmed Sa'deddîn Efendi, *Tâcü't-tevârîh* (İstanbul, 1279); Müstakim-zâde Süleyman Sa'deddin, *Macallat al-niṣāb* (Süleymaniye Kütüp., Hâlet Efendi nr. 628; ayn. mll., *Menâḳıb-ı ahval-i Melâmîye*, Millet Kütüp., Şer'iyye nr. 105; *Nişancı Tarihi*, Süleymaniye Kütüp., Fatih nr. 4234; *Nafaḥāt al-uns* (trc. Lâmi'î Çelebi), İstanbul, 1270; Esîrî Mehmed Efendi, *Muhammediye şerhi*, Nuruosmâniye Kütüp., nr. 2581; Şeyh Süleyman Köstendilî, *Baḥr al-vilāya*, Süleymaniye Kütüp., H. Hüsnü Paşa nr. 579; Evliya Çelebî, *Seyahatnâme* (İstanbul, 1314/1315), III, V; Sarı Abdullah Efendi, *Şamarāt al-fuʾād fi mabda' va'l-maʿād* (İstanbul, 1288); Âlî Efendi, *Tuḥfat al-mucāhidin*, Nuruosmâniye Kütüp., nr. 2293; F. Taeschner, *Osmanlılarda Coğrafya*, *TM* (İstanbul, 1929), II, 276-314; Fuad Köprülü, *Divan Edebiyatı Antolojisi* (İstanbul, 1934); ayn. mll., *Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatı'nın Tekâmülü*, *Yeni Türk Mecmuası* (İstanbul, 1933), sayı. 5; Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul, 1931); Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde ilim* (İstanbul, 1943); Sa'deddin Nüzhet Ergun, *Türk Şâirleri* (İstanbul, 1940); Mehmed Alî Aynî, *Hâcı Bayram-ı Velî* (İstanbul, 1343); Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür'i't-tevârih* (İstanbul, 1338; nşr. Münir Aktepe, İstanbul, 1976, I; İstanbul, 1978, II A); Serap Özler, *Gelibolu'daki Türk mimarî eserleri* (İstanbul, 1967, İstanbul Edebiyat Fakültesi San'at Tarihi Seminer Kütüp., mezuniyet tezi), nr. 200; Âmil Çelebioğlu, *Yazıcı Salih ve Şemsiyye'si*, *İslâmî İlimler Dergisi* (Erzurum, 1976), sayı 1, s. 171-218; ayn. mll., *Yazıcı-oğlu Mehmed ve Muhammediye'si* (İstanbul, 1970), basılmamış Doktora Tezi, nr. 1; Bursalı İsmâil Hakkı, *Faraḥ al-rūḥ* (Bulak, 1252, İstanbul, 1298), I-II: Müellif nüshası, Bursa İl Halk Kütüp., Genel nr. 59, s. 60 v.d.); ayn. mll., *Silsile-i tarik-i Celvetî* (İstanbul, 1291); Bursalı Mehmed Tâhir, *OM* (İstanbul, 1333), III; E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* (London, 1900); Ekrem Hakkı Ayverdi, *Fâtih Devri Mimarî Eserleri* (İstanbul, 1953); *İA* mad. AHMED BÎCAN; *EI.* mad. YAZIDJI-OGHLU; *Türk Ansiklopedisi* madd., AHMED BÎCAN, AHMED MÜRŞİD.

(ÂMİL ÇELEBİOĞLU - KEMAL ERASLAN.)

YAZÎD B. ʿABD AL-MALÎK. [Bk. YEZÎD B. ABDÜ'L-MELİK.]

YAZÎD B. MUʿÂVİYA. [Bk. YEZÎD B. MU'ÂVİYE.]

YAZÎD B. MUHALLAB. [Bk. YEZÎD B. MÜHELLEB.]

YAZÎDÎ. [Bk. YEZÎDÎLER.]

YÂZÛRÎ. [Bk. YÂZÛRÎ.]

YÂZÛRÎ. YÂZÛRÎ, ABÛ MUḤAMMAD AL-ḤASAN B. ʿALÎ: Fâtımî halîfesi al-Mustanşir Bi'llâh'ın vezîri ve baş-kadısı. Babası Filistin'de Remle civârında küçük bir şehir olan Yâzûr'da yaşayan varlıklı bir kimse idi. Yâzûrî, doğduğu şehirde kadılığa başladı. Bu vazifesi sırasında Mısır baş-kadısının yaptığı bir haksızlığı bildirerek, Mustanşir'in annesinin hizmetinde bulunan bir subayın dikkatini üzerine çekti ve muhtemelen bundan dolayı subay rütbesi ile başkente nakledildi.

Halîfenin annesinin kâhyası yahûdi Abû Saʿd al-Tustarî'nin 439 (1047/1048)'da öldürülmesinden sonra, Yâzûrî onun yerine tâyin edildi. Onun ihtirâsı çok geçmeden kendini gösterdi. Zîrâ baş-vezir Abu'l-Barakāt al-Ḥusayn Carcarâyî, sâdece vezir olmasını önlemek için, 441 (1049/1050) yılında Yâzûrî'yi baş kadı tâyin etti; o, yerine büyük oğlu Muḥammed geçinceye kadar kâhyalık vazifesini de sürdürdü.

Ertesi yıl halîfe ona ayrıca vezirlik verdi ve o, bu makamı sekiz yıl boyunca elinde tuttu. Bu devir dış siyâset bakımından son derece ehemmiyetli hâdiselerle doludur. 443 (1051/1052) yılında Zîrîler ile Fâtımî hilâfeti arasında anlaşmazlık çıktı. Yâzûrî, Banî Hilâl ve Banî Sulaym eliyle Şimâlî Afrika'yı tahrîb ettirip, intikamını aldı. Buḥayra kabîlelerinin isyânı oldukça kolay bir şekilde bertaraf edildi. Şarkta Arslân al-Basâsîrî'nin, Abbâsî halîfesi Ḳāʾim'e karşı isyânında Yâzûrî onu mâlî bakımdan büyük ölçüde destekledi. Bu vak'alar ilgili maddelerde anlatılmıştır. Ancak burada Bağdad'ın bu Türk tarafından zaptının Kahire'de bir takım çılgınlıklara yol açtığını hatırlatmak kâfî gelir. Halîfe Mustanşir, Mısır'ın başşehrinde Abbâsî esirlerini kabûl etmek için çok acele olarak yeni bir saray yaptırdı. Bu uğursuz adım Mısır'ın şîî hâkimleri için ciddî neticeler doğurdu: Selçuklular, Abbâsî halîfelerinin Irak'ta manevî nüfûzlarını yeniden sağlamakla iktifâ etmeyip, bir kaç yıl sonra imparatorluğun hudutlarını Dımaşk'a kadar yaydılar.

Bu hâdise doğrudan doğruya Yâzûrî'nin idâmına sebep oldu: maddî bakımdan bu teşebbüsü destekleyecek paranın mühim bir kısmını zimmetine mi geçirmişti, yoksa resmen vazîfede bulunmasına rağmen, iki taraflı bir oyun oynayarak, Sultan Tuğrul Bey ile gizlice münâsebet mi kurmuştu? Tarih onu her iki bakımdan da itham etmektedir.

Halîfe onu âilesiyle birlikte muharrem 540 (mart 1058)'ta hapse attırdı ve bir ay sonra da bu eski vezîrini Tinnîs'de idam ettirdi.

Yâzûrî'nin iktidâra gelişi, Mustanşir'in ümit verici hilâfetinin ilk uğursuz adımı olmuştur; bilhassa Yâzûrî'nin vezirliğinin ilk yılında Kahire'de yaşayan Nâşir-i Ḫusrav'in ondan hayranlıkla sözettiğini zikretmeliyiz. Yâzûrî, görüldüğü gibi, devletin bütün kaynaklarını tüketti; ayrıca 446 (1054) yılında şiddetli bir kıtlık hüküm sürdü.

Arap müellifleri, Yâzûrî'nin isminin paraların üzerinde geçtiğini iddia etmektedirler; ancak bu husus bugüne kadar, tesbit edilememiştir. Buna mukabil Elsberg koleksiyonundaki bir dokuma da, şu ibâre bulunmaktadır. [A]bû Muḥammed al-Ḥasan İbn ʿAlî İbn ʿAbd [al]-Ra[ḥmān] (*JRAS*, 1930, s. 765 ve levha XII).

Bibliyografya: İbn al-Şayrafî, *Işāra*, *BIFAO*, XXV, 67-73; İbn Muyassar, *Annales*, s. 2-9; *CIA, Egypte*, *MIFAO*, III, 279 (*Fihrist* ve geniş bir *bibl.* ile); G. Wiet, *Précis d'Histoire d'Egypte*, II, 184, 191, 207 v.d.

(G. WIET.)

YECÛC VE MECÛC. YÂCÛC VE MÂCÛC (Yaʾcūc ve Māʾcūc şekillerinde de görülür). *Tevrat* (krş. *Tekvîn*, X, 2; *Hezekiel*, XXXVIII 40)'ta Gog ve Magog. *Kitâb-ı Mukaddes*'de ve islâmî kıyâmet telakkısında ehemmiyetli iki halk. *Tekvîn*, X'e göre Me'cûc, Yâfes'in soyundan olup, bu telâkkî Arap kaynakları (msl. Bayżāvî, *Anvār*, *Âd* sûre, XVIII, 93; burada diğer rivâyetler de zikredilmiştir)'nda da yer alır. Burada sâdece şuna işâret edilmelidir: *Kitâb-ı Mukaddes* gibi, Arap kaynakları da bu iki kavmi kadîm dünyanın şimâl-i şarkîsi ile irtibatlı gösterir. Burası kıyâmet gününde, kendi yalnızlıklarından sıyrılarak İsrail toprağında yok oluncaya kadar cenuptaki bütün dünyayı alt üst edecek olan, halkların kaldığı yerdir (krş. H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905, s. 180 v.d.).

İslâm kıyâmet telâkkîsinde, bu sahne yeni birçok ayrıntılarla kısmen tekrar edilmiş ve Îsâ'nın yer yüzünde görünmesi ile bağlantılı gösterilmiştir. Ye'cûc ve Me'cûc o kadar kalabalıktır ki, Fırat ile Dicle'nin veya Taberiya gölünün bütün suyunu içip tüketecekler ve yer yüzündekileri öldürdükten sonra oklarını göke atacaklardır. Bunun üzerine Tanrı, bir gecede onların burun deliklerine, boyunlarına veya kulaklarına, hepsini son ferdine kadar öldürecek, kurtlar gönderecek ve öylece cesedlerinin kokusu, yer yüzünü dolduracaktır. (Muslim, *Fitan*, hadîs, 110; İbn Mâca, *Fitan*, bâb, 33, 59; Aḥmed b. Ḥanbal, I, 375; II, 510 v.d.; III, 77; IV, 182; Ṭabarî, *Tafsîr*, XVII, 62 v.d., 65). Yahut bir bölük kuş, onları yakalayıp denizde boğacak (Ṭabarî, *Tafsîr*, XVII, 69). Bunlar yamyam olup (Ṣaʿlabî, s. 320), Ermenistan ve Azerbaycan dağlarının arkasında ikamet ederler (Ṭabarî, *Tafsîr*, XVI, 12).

Arap kaynaklı rivâyetler, geniş bir şekilde sûre XXI, 96 ile ilgilidir"... *Ye'cûc ve Me'cûc'un seddi yıkıldığı zaman her dere ve tepeden boşanırlar*" v.s.; İşte Ye'cûc ve Me'cûc'un, sûre XVIII, 92 v.d.'da denildiği gibi, Büyük İskender tarafından sedle ilgisine bir telmih: "sonra yine bir yol tuttu. Sonunda, iki dağın arasına varınca, orada neredeyse hiç laf anlamayan bir millete rastladı. Dediler ki: Zu'l-karneyn! Doğrusu Ye'cûc ve Me'cûc bu ülkede bozgunculuk yapıyorlar. Bizimle onların arasına bir sed yapman için sana bir vergi verelim mi? O, dedi ki: Rabbimin bana verdikleri sizinkinden daha iyidir. Haydin, siz bana gücünüzle yardım edin de sizinle onların arasına sağlam bir sed yapayım" v.d. Sonra metin, İskender'in, Ye'cûc ve Me'cûc'un kıyâmete kadar arkasında kalacakları sed veya kapıyı nasıl inşâ ettiğini anlatmaya devam etmektedir. Her gece onlar, kurtulmak için seddin altını kazmaya çalışır ve her gece onların âletlerinin sesi duyulur. Ancak Tanrı, sabah olmadan onların açtıkları gediği onarır (Ṭabarî, *Tafsîr*, XVII, 64).

Ye'cûc ve Me'cûc üç tiptir: birincileri, sedirağaçları kadar uzun boyludur, ikincileri o ölçüde geniş ve iridirler. Üçüncüler ise, vücutlarını kulakları ile örtebilirler (Ṭabarî, XVI, 16).

Hadîsde, birgün Peygamber'in, acele ile Zaynab b. Caḥş'ın odasına girip: işâret ve baş parmağını ayırarak "Ye'cûc ve Me'cûc seddi bu açıklıktadır" dediği; Zaynab'in: "Orada o kadar iyi insanlar varken ölecekmiyiz?" diye sorduğu; Peygamberinde: "Heyhat, kötülük yayılırsa evet" (Buḫārî, *Anbiyāʾ*, bâb 7; Ṭirmizî, *Fitan*, bâb 23; İbn Mâca, *Fitan*, bâb 9; Aḥmed b. Ḥanbal, II, 341, 529 v.d.; 428, 429), diye cevap verdiği rivâyet edilir.

De Goeje (*De muur van Gog en Magog*, *Versl. Ned. Ak. Amst.*, 3. seri, V. 87 v.d.)'ye göre, sed hikâyesi (İskender'in Süryânî efsânesinde görülür; krş. *ayn. esr.*), gerçekte Çin İmparatorluğu'nun

bir kısmını çevreleyen ve cenubda Akik kapı adında bir kapısı bulunan duvarla ilgilidir. De Goeje, bilhassa halifelik devrinde bu duvarı ziyâret eden seyyahlardan hikâyeler zikreder.

Bibliyografya: Sûre XVIII, 93 ve XXI, 96 ilgili şerh ve hadîsler için bk. Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*, bk. bu madde.; Ṭabarî (nşr. de Goeje), I, 68 v.d.; 211 v.d., 218, 223, 627; Masʿūdî, *Murūc*, Paris tabı, I, 267, 337; II, 308; III, 66; Yaʿḳūbî (nşr. Houtsma), I, 13, 93; İbn Ḫurdāzbih, *BGA*, VI, 162-169; İbn Rosteh, *BGA*, VII, 83, 98, 148 v.d.; Masʿūdî, *BGA*, VIII, 24, 26, 32; Idrîsî (Frans. trc. Jaubert), II, 344, 349, 380, 431; Yāḳūt, *Muʿcam* (nşr. Wüstenfeld), I, 515; II, 440; III, 53, 131; IV, 591; al-Ṣaʿlabî, *Kiṣaṣ al-anbiyāʾ* (Kahire, 1290), s. 320 v.dd.; I. Friedlander, *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig-Berlin, 1913), bk. *fihrist*; de Goeje, *De muur van Gog en Magog, Versl. Ned. Ak. Amst.*, 3. seri. V, 87 v.d.; Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans, Denkschriften d. Kais. Ak. d. Wissensch.*, Viyana, XXXVIII, nr. 5; H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Göttingen, 1905), s. 180 v.dd.; C. Hunnius, *Das syrische Alexanderlied* (tez), Göttingen, 1904; ayn. mll., *Das* syrische *Alexanderlied*, *ZDMG*, LX, 169 v.dd.; E. A. Wallis Budge, *The History of Alexander the Great* (Cambridge, 1889); F. Lenormant, *Revue des sciences et lettres* (Louvain, 1882), s. 9 v.d. (A. J. WENSINCK.)

YEMÂME, AL-YAMĀMA. Merkezî Arabistan'da bir bölge olup, aslında Cavv (vâdi) adıyla bilinirdi. al-Yamāma ismi, efsâneye göre, Ṭasm va Cadî kabîlelerinin tarih sahnesinden çekilmesinde birinci planda rol oynamış olan kâhine, Zarḳāʾ al-Yamāma'ye bağlanmaktadır. Ülke, başlangıçta Cavv al-Yamāma, daha sonra ise, sâdece al-Yamāma, olarak isimlendirilmiştir. Bütün arâziyi kateden ʿİrż ana vâdisinin de dâhil olduğu ʿĀriż dağları üstünde al-Yamāma'nin yer aldığına dâir verilen bilgi, yer isimlerini gösteren uzun bir listenin de te'yid ettiği. ayrıca Ḳudāma b. Caʿfar'e göre, buradan elde edilen 510.000 dinarlık vergi gelirinin de gösterdiği gibi, burası bugün Cabal al-Ṭuvayḳ denilen dağ silsilesinin büyük bir kısmını içine alan geniş bir bölgedir. Jomard'ın, al-İdrîsî ve Abu 'l-Fidāʾ'nın verdiği bilgileri, al-Yamāma'nın al-ʿĀriż ve al-Ḥarc eyâletlerini de ihtivâ ettiği şeklinde sınırlandırması biraz mübalegalı olacaktır. Ayrıca Eski Arabistan'da oldukça ehemmiyetli bir rol oynamış olan bu bölgenin, hudutlarını kesin olarak verebilmek aslâ mümkün değildir; her hal ü kârda Dahnā, şark hudûdunu teşkîl ediyordu.

Bugün al-Yamāma adı, Cabal al-Ṭuvayḳ'ın cenûb-i şarkî kolunun yakınındaki Vādî ʿAcaymî'de bir vâhaya inhisar etmektedir; bu vâha, önünde saray ve ev harâbeleriyle örtülü geniş bir meydanın bulunduğu 1,5 km² 'lik sâhayı kaplayan bir hurmalık ile dört köyden meydana gelmektedir. Philby netîce olarak eski al-Yamāma'yi, Vādî Ḥanîfa ve Vādî Nisāḥ'ın birleştiği yerde, ilk merkezi olarak başlangıçta Vādi 'l-ʿİrż (yahut Vādî Banū Ḥanîfa)'de bulunan al-Ḥiżrima, daha sonra IV. asrın ikinci yarısında (X. asrın ikinci yarısı) Ḥicr al-Yamāma, yahut sâdece al-Ḥicr pazar şehri belirtir; burası daha İdrîsî devrinde bile harâbeler hâlinde idi. Ayrıca şu köyler zikredilir: Manfūḥa, Vabra, al-ʿAvḳa, Ġabrāʾ, Muhaşşama, al-ʿAmmārîya, Fayşān, al-Haddār, Żahik, Tūdiḥ, al-Miḳrāt, al-Sāl, Salamîya, al-Ḳurayya, al-Macāza, Maʾvān ve al-Naḳb. al-Ḥiżrima, aslında Medine'den daha küçük olup, hurma ve meyve ağaçları bakımından zengin ve mühim bir şehir olarak tasvir edilir. Elde edilen mahsûller arasında birinci sırayı halîfenin sofrası için teslim edilen buğday (Bayża'l-Yamāma adıyla bilinir) almakta idi. Burada iyi vasıflı meyve ve hurma yetişir; otlakları zengin olduğu için ülkenin eti lezzetlidir. İçme suyu fevkalâdedir. al-Yamāma'nin diğer bir husûsiyetini, beheri 100 bin dirheme kadar müşteri bulan esir kadınlar teşkîl ediyordu.

İslâm öncesi devirde al-Yamāma'de, kaleleri ʿİrż vâdisinde bulunan Cadî'ler oturuyordu; bunlar, ordularını imhâ ettikleri Ṭasm'larla birlikte, Himyerî hâkimiyeti altında idiler. Cenûbî Arabistan efsânesinde bunların ortadan kaldırılmaları uzun uzadıya anlatılır. Daha sonra bölgede Banū Ḥanîfa b. Lucam'ın mensuplarını bulmaktayız; [Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan yalancı peygamberlerin en tehlikelisi al-Yamāma'da isyan eden Musaylima [b. bk.] idi. Ṭulayḥa ve Sacāḥ gailelerinin bertaraf edilmesinden, sonra Ḫalîd b. al-Valîd, Medine'den gönderilen takviye kuvvetleriyle birlikte al-Yamāma'deki isyânı bastırmağa me'mur edildi. ʿAḳrabāʾ mevkiinde karşılaşan iki ordunun kuvveti hakkında çeşitli rakamlar verilmekle berâber, her birinin 4.000 kişi kadar olduğu kabûl edilebilir. 12 rebîülevvel (mayıs/haziran 633)'de yapılan ve bütün bir gün devam eden savaşta, Ḥanîfa'leliler müslümanlar karşısında tutunamayıp geri çekilerek etrafı duvar ile çevrili bir bahçeye sığındılarsa da, müslümanlar içeriye girerek başta Musaylima olmak üzere, orada bulunanların hepsini kılıçtan geçirdiler; bundan dolayı bu bahçeye *Ḥadîḳat al-Mavt* (ölüm bahçesi) denildi.

al-Yamāma daha sonraki devirlerde Numayr b. ʿAmîr, Bāhila b. Yaʿşur başta olmak üzere, Tamîm ve diğer kabîle grupları tarafından iskân edilmiştir. Abbâsîler zamanında Arabistan'ın diğer bölgelerinde olduğu gibi al-Yamāma'de de, isyan ve karışıklıklar eksik olmuyordu. Bu cümleden olarak 232

başlarında (846 ortaları) Banū Numayr kabîlesinin başlattığı isyan, diğer kabîle gruplarının da katılmasiyle sür'atle büyüdü ve tehlikeli bir hal aldı. Halîfe al-Vāṯiḳ, bu sırada Medine'de bulunan Boġā al-Kabîr'i isyânı bastırmağa me'mur etti. 232 saferinin ilk günlerinde (846 eylûl sonu) Nuḫayla mevkiine gelen Boġā, isyâna katılmış olan küçük kabîle gruplarını saf dışı bırakmak için, bâzı tedbirler aldı ve Ravżat al-Ābān mevkiinde Banū Numayr ile karşılaştı. Yapılan çetin savaşta onları mağlûp ettikten sonra al-Yamāma'de bir müddet daha kalarak sukûneti sağladı. Bundan sonra al-Yamāma, yavaş yavaş eski ehemmiyetini kaybetti. Philby, bu eski kültür ülkesinin tahribini haklı olarak iki büyük sel felâketine bağlamaktadır. Bugün al-Yamāma, Riyâd'ın cenûb-i şarkîsinda ehemmiyetsiz bir kasabadır.]

Bibliyografya: Iṣṭaḫrî, *BGA*, I, 17 v.d.; Ibn Ḥavḳal, *BGA*, II, 26 v.d.; al-Muḳaddasî, *BGA*, III, 94; Ibn al-Faḳîh al-Hamaẕānî, *BGA*, V, 27-30; İbn Ḫurdāzbih, *BGA*, IV, 151; al-Masʿūdî, *BGA*, VIII, 275, 285; al-Hamdānî, *Ṣifat cazîrat al-ʿArab* (nşr. D. H. Müller), Leiden, 1884-1891, 48, 15 v.d. 115, 26 161 v.dd., 180, 1; al-Idrîsî, *Kitāb nuzhat al-muṣtāḳ* (Frans. trc. Jaubert), Paris, 1886, I, 154 v.dd.; al-Dimişḳî (nşr. A. Mehren), Leipzig, 1923, s. 220 v.d.; Yāḳūt, *Muʿcam al-buldān* (nşr. Wüstenfeld), IV, 1026 v.d.; al-Bakrî, *Muʿcam* (nşr. Wüsfenfeld), I, 59, 197, 255; II, 537, 654; D. H. Müller, *Südarabische Studien*, *SB Ak. Wien*, LXXXVI (1877), 157 v.d.; C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, VIII/1 (Berlin, 1846), 387, 398 v.d., 601 v.d.; H. Philby, *Das geheimnisvolle Arabien* (Leipzig, 1929), II, 34 v.d. ve yeni neşri s. 193; [Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul, 1976), s. 150 v.d.; Bahriye Üçok, *İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler* (Ankara, 1967), s. 82-101.] (ADOLF GROHMANN.)

[Bu madde HAKKI DURSUN YILDIZ tarafından ikmâl edilmiştir.]

YEMEN, Arabistan Yarımadası'nın cenûbundaki köşesini içine alan bölge. Yemen'in adı farklı şekillerde açıklanır: Bâzılarına göre, Kâbe'nin veya Güneş'in şarkında yer aldığı (bk. al-Bakrî, II, 856); bâzılarına göre ise, Yuḳtan b. ʿĀbir ve etrafındakiler, diğer Araplardan ayrıldıktan sonra sağa döndükleri için (*BGA*, V, 33; Yāḳūt, IV, 1034) Yemen'e bu ad verilmiş, başka bir rivâyete göre ise de, Yemen bu adı, aynı ismi taşıyan meşhur kahramandan (krş. al-Vāsiʿî, s. 281) almıştır. Sprenger, Grekler ve Romalıların, Teman ve Yemen'i "mes'ud" diye tercüme ettiklerini ve bu "Mes'ud Arabistan" adı altında, Suriye (Şam)'nin cenûbundaki ülkelerin anlaşıldığını kaydeder. Bu, Yemen'in, aşağı yukarı Peygamber devrindeki sınırlarına uymaktadır. Nitekim Peygamber, Tebuk yakınındaki bir tepenin üzerine çıkıp, şimâli göstererek, bütün buraları "Şam'dır", sonra da cenûba dönerek: "bütün buraları, Yemen'dir" demiştir (Sprenger, s. 9). Bu târif, Yemen'in şimâle doğru en geniş mânadaki sınırlandırılması olup, nitekim Batlamyus (VI, 7, 2, 27)'a göre, al-ʿAḳaba'nın on kilometre cenûbundan başlayıp, şimâl-i şarkî istikametinde cenup sınırı Şarāʾ dağlarının eteklerine kadar uzanan, müteâkiben şarka dönerek, al-Nufûd çölünün şimâl taraflarını dolaştıktan sonra Nacaf'te son bulan Mes'ud Arabistan sınırlarına hemen hemen uymaktadır. al-Vāsiʿî (s. 282), Yemen'i şarkta İran Körfezi, cenupta Arap Denizi, garpta Kızıldeniz, şimâlde de Kulzum Boğazı, Suriye Çölü ve Irak ile sınırlandırılmış olarak gösterir. Arap coğrafyacıları tarafından verilen sınırlar, göze çarpacak kadar dardır; İbn Ḫurdāzbih (s. 135, 137, 189) ve İdrîsî (s. 143 v.d.)'ye göre, Yemen'in şimâl hudûdu, Mekke'nin cenûbunda al-Muhcira ile Sarūn Rāh arasında bulunan ve o zaman Ṭalḥat al-Malik adı verilen ağacın yanından geçer. Diğerlerine göre, Yemen, Taşliş'ten başlar; halbuki al-Aşmaʿî (Yāḳūt, IV, 1035) bu hudûdu ʿOmān'da başlatıp, Nacrān'dan geçirir. Hamdānî (s. 51; Yāḳūt, göst. yer.) ise, daha kesin şekilde, Yamāma'nin cenûbunda, Yabrîn'den, al-Hucayra, Taşliş, Curaş, Kutna'den geçirmekte ve hudûdu, Ḥamiża (17° 52') yakınında Kudummul istikâmetinde kıyıya doğru devam ettirmektedir. İbn Ḥavḳal (s. 18), Diyâr al-ʿArab'ın üçte ikisini Yemen'e atfeden şimâl sınırını, al-Sirrayn, Yalamlam ve al-Ṭāʾif'ten geçirip, İran körfezinde son bulmak üzere ülkenin yukarı kısmını katettirir. Bâzı coğrafyacılar, hattâ Mekke'yi bile, Yemen'e âit Tihāma'nın bir kısmı kabûl ederler. Yemen şarka doğru, böylece Ḥadramūt, al-Şihr (Mahra) ve Ẓafār (Zofār)'a kadar uzanır; Meselâ Maḳdisî (s. 68)'de olduğu gibi ayrı bir eyâlet olarak kabûl edilmediği takdirde, hattâ ʿOmān bile bâzan Yemen içinde gösterilir. al-Dimaşḳi (s. 216)'de 24 idârî bölge (Miḫlāf)'ye ayrılan bu geniş ülke, İslâm'ın başlangıcında, üç büyük idârî hâkimiyet sâhasına ayrılmıştı: herbiri bir vâlinin idâresi altında bulunan San'â, al-Canad ve Hadramût (veya Ẓafār). Buranın Abbâsîler devrindeki vergi geliri 600.000 dinar (*BGA*, VI, 144, 249, 251)'a ulaşıyordu. Abbâsî İmparatorluğu'ndan ayrıldıktan sonra, Yemen'in hudûdu göze çarpacak şekilde küçüldü ve idârî taksimat mühim değişikliklere uğradı. Hattâ merkez olan Zabîd sünnîlerle meskûn Tihāma ile birlikte, San'â'nın başkent bulunduğu Zeydîlere âit dağlık ülke karşısında müstakil idi.

C. Niebuhr, Yemen'i dolaştığı sırada, aşağıdaki müstakil bölgelerin varlığını tesbit etti: 1. San'â ile birlikte dar mânada Yemen; 2. Ard ülkesi ile birlikte Aden; 3. Kavkabān; 4. Ḫāşid ve Bakîl; 5. Abū ʿArîş; 6. Bu son ülke ile Hicâz arasındaki sınır bölge; 7. Ḥavlān; 8. Şaʿda ile birlikte Sahān;

9. Nacrān; 10. Kahtān; 11. Mārib 'le birlikte Cavf; 12. Nihm; 13. San'â 'nın cenûb-i şarkîsinde Ḥavlān; 14. Yāfi'.

Yemen 'in coğrâfî sınırları, Türk hâkimiyeti altında daha da dardı: 19 rebîülâhır 1331 tarihli vilâyet kanununa göre, Yemen: Ḥarāz, Kavkabān, Ānis, Ḥacce, Ẓamār, Yarîm, Redā' ve 'Amrān kazalarını içine alan San'â sancağı; Zabîd, Luḥayya, Zaydiya, Cabal Rema, Ḥacūr Bēt al-Faḳîh, Bācil kazalarını içine alan al-Hudayda Sancağı; İbb, 'Udayn, Ḳa'ṭaba, Ḥucarîya, Moḫā, Ḳama'ira kazalarıyla Ta'izz Sancağı 'ndan meydana geliyordu, Yemen şimâlde 18. arz derecesinde Abū Atiş Ḳahtān Vāda'a, Bilād Yām (Nacrān) müstakil ülkeleri ile şarkta, Balad Ktāf Barat, Ḥabb vâhası, Arḥab ve Nihm 'le birlikte Cavf, ayrıca Marîb, Ḥavlān, Ḥarîb, Bayhan, Yāfi' ve kezâ Fazlî ülkesi; cenupta, o zaman İngiliz himâyesinde bulunan Aden 'in gerisindeki ülkeler ile sınırlanmıştı; 1902-1905 Türk-İngiliz sınır düzeltmesinden itibâren, İngiltere, müteâkıp yıllarda hudutlarını şimâle doğru genişletmeğe çalıştı ise de, bu gayretleri, şimâlde sınırları Hicâz ve Necd 'e, şarkta 46. tûl dâiresinde Hadramût 'a kadar olan sâhayı hâkimiyeti altında bulunduran İmam Yaḥyā b. Ḥāmid al-Dīn tarafından engellendi. Resmî Türk tahrîrine göre, Yemen vilâyeti 191.100 km² ise de, daha büyük veya daha küçük rakamlar da verilebilir. Aden 'in hinterlandı ile, kezâ Britanya Hindistan 'ındaki Bombay vilâyetinin bir kısmını teşkil eden Kamarān, Perîm, Sokotra, Ḥüryān-Müryān adaları da hesâba katılacak olursa Yemen 'in yüzölçümü 195.000 km². olur. Bu tarihlerdeki tahminî nüfûsu da, yüzölçümü gibi farklılıklar gösterir. Yirminci asrın başlarında yapılan İngiliz istatistikleri Yemen 'in nüfûsunu 1.000.000, himâyeleri altındaki Aden 'nin nüfûsunu da 100.000 olarak verir. E. Glaser (*Tagebuch*, 1886, VIII, 45), Türk idâresindeki Yemen 'in nüfûsunu 1.800.000; al-Vāsi'î ise, 5.000.000 olarak gösterir. 60.000 yahudi ve birkaç hıristiyan ve Parsî (Fars) bir tarafa bırakılırsa, nüfus, farklı mezhep ve inançta bulunmakla berâber tamamıyle müslümanlardan ibârettir. Sa'da, Yarîm ve 'Aşşara arasındaki dağlık ülke, Cavf da dahil olmak üzere Yemen 'in şarkı tamamıyle Zeydî'dir; Tihāma, Ta'izzîya ve Hadramût da şâfiî 'dir. İsmâilîlerin, Necrān, Hamdān, Ṭayba, Ḥarāz, Ṣa'fān ve Yarîm civarlarında mensupları vardır. Ya'ḳūbî fırkasının da, Manāḫa civârında taraftarı bulunur.

Halkın antropolojik yapısı tamamıyle aydınlanmamıştır. Hiç şüphesiz, orada, tıpkı Şimâlî Afrika 'daki gibi kuvvetli bir Hâmî unsur ayırd edilebilir. Bu unsûrun yanında Zenci unsurdan bahsetmeksizin, Şimâlî Arabistan 'ın dolikosefal Sâmî ırkı, Küçük Asya 'nın, yüksek kafataslı ve iri burunlu brakisefal ırkı, Cenûbî Arabistan 'ın hiç şüphesiz eski, kısa boylu bir ırkı sayılan ırkın halitası içinde yer alır.

Arap coğrafyacıları, Yemen 'in morfolojik yapısı bakımından sâhil düzlükleri ile yüksek arâzi arasındaki bâriz farklılığa işâret etmişlerdir. 40 ilâ 70 km. genişliğindeki ova, ülkede volkanlarla alçak dalgalı kumlu tepelere, yer yer adacıklar biçiminde tecrid edilmiş horst (çökmeyen kısım) 'lara dönüşür. Sonra bunu tâkiben ardarda horstların kıyı kesimi, bir dış çöküntü kesimi ve Arabistan 'ın içteki masamsı kesimi gelir. Bir iç çöküntü kesimi şarktaki yüksek ülkeye geçit teşkil eder. Böylece tektonik bakımdan çok engebeli olan Yemen 'in dağlık kısmı, iki büyük horstun teşkil ettiği, köşede yer almış olup, Arabistan 'ın en yüksek (takrîben 3.200 m.) tepeleri ile râkımları 1.160 ilâ 2.371 m. arasında değişen Mārib ve San'â gibi şehirlerin bulunduğu Alp dağlarını andıran büyük bir sâha olarak gözükür. Şarkta Yemen 'le son bulan, Necd ve Hadramût arasında geniş bir çöküntü gibi uzanan büyük kum çölü, B. Thomas 'ın araştırmaları sâyesinde daha iyi tanınmaya başlanmıştır. Yemen 'in, al-Ḥażrā' yâni "yeşil" diye adlandırılması tam yerindedir. Oldukça kesif bir zirâat (başlıca darı ve mısır zirâati) sâhildeki ovada mümkün ise de, iklim bakımından daha müsâit olup, bitki bakımından zengin olan çıkıntılarda ustalıkla hazırlanmış taraça hâlindeki tarlalarda, gerçekten zahmetli olmakla berâber, geniş bir zirâat yapılır. Burada en çok verimli olan kahve ağacıdır. İç çıkıntıların yamaçlarında, zirâat yıl boyunca devam eder. Zîrâ hiç kurumayan dere ve çeşmeler, burada sulamayı sağlar ve kuyular, kesif zirâate elverişli vâhalara imkân verir. Bu iç çöküntü bölgesinin sağlam iklimi, kısmen sâhil çıkıntılarındakinden daha kesif bir yerleşmeye sebep olmuştur. Ülkenin şarktaki sınırında, vâdilerin çıkış yerlerinde, hurma ağacı yetiştirilen vâhalar (Cavf, Mārib) vardır. Cenûbî Arabistan 'ın eski merkezleri (Sab'a, Ma'în), sulama çalışmaları sâyesinde, tam bir şekilde gelişebildi; Mārib su bendi, bu çalışmaların açık bir misâlidir. Yemen 'de dâima mevcud olan hububat arasında, önce 1.250 m. 'ye yakın yüksekte yetişen buğday ve darı, sonra mısır, hind darısı ve arpayı zikretmek gerekir. Ẓū Cura, Ḥavlān, Ẓamār, Ru'ayn ve al-Saḥūl, hububat ekiminin esas merkezleri idi. Nitekim Tihāma 'de meselâ elverişli bir sulama ile bilhassa Mārib ovasında, bire 50 ilâ 400 nisbetinde bol mahsul alınır. Yemen 'de bilhassa San'â yakınında Vādi Żahr 'da çok çeşitli meyva (elma, ayva, limon, mango, muz, kayısı, şeftali, armut, portakal v.b.) yetişir. Burada eskiden beri hurma ağaçları ve üzüm bağları da yetiştirilmiştir. Cenûbî Arabistan 'daki eski kitâbelerde daha o zamanlarda bile bağlardan sık sık bahsedilir; coğrafyacılar bunları Sarûm Rāḥ, Ḥayvān, Aşâfit ve Vādi Żahr 'da gösterirler. Yemen'de, boya maddesi olarak bilhassa Zabîd civârında yetişen çivit ayrıca zerdeçöh (Bars; Bilād, Ḥobēş, 'Udayn, Cible, İbb v.b.), kök boyası yalancı safran ve kına

elde edilir. Keyif verici *Ḳāt* (Catha edulis Forsk= Arabistan çayı) 'ın kullanılışı da çok yaygındır. İlac ve kauçuk veren ağaç ve fundalıklara bilhassa günlük ve bir nevî zamk elde edilen ağaçlara eski devirlerde büyük bir ehemmiyet verilmiştir. Cenûbî Arabistan 'ın zenginliği reçine ihracına dayanır. Buna bilhassa Sokotra 'da yetişen sarısabır ilâve edilebilir.

Yemen, maden bakımından da fakir sayılmaz; nehirlerin kumunda ve maden ocaklarında büyük ölçüde altın elde edilmiştir ve kıymetli taşlar arasında bilhassa çeşitli balgam taşı (onyxe) ve kırmızı akik vardı. Yemen 'in yüksek seviyedeki medeniyeti, yerli sanâyiinin erkenden gelişmesini sağladı. Dokuma sanâyii, çok ileri idi. Saḫūl ve Ḥibara 'nın çizgili mantoluk kumaşları çok pahalıya satılırdı. Daha VI. asırda pamuklu mensucat îmâl ediliyordu. Yemen 'de bilhassa İran hâkimiyeti altında bulunulduğu devirde debbağlık ve deri imâlâtı büyük ölçüde gelişmişti Yemen derisi ve ondan yapılan ciltler çok beğenilirdi. Belli başlı sanâyi şehirleri Sa'da, Zabîd, Curaş ve Nacran idi. Bundan başka pek gelişmiş silâh sanâyii vardı; Yemen zırh ve kılıçları, bu asrın başlarında îmâl edilen emniyet kilitleri kadar aranırdı. Yemen 'in ihraç malı olarak ehemmiyet taşıyan diğer mâmulleri, Ḥalî 'de yapılan bardaklar, 'Aşşar 'ın hurma yaprağından îmâl edilen sepetleri Mucira 'nın urganları (*B G A*, III, 98) idi. Hindistan mahsûlâtı ve Orta-çağ boyunca ehemmiyetini koruyan baharat için transit yeri olarak Yemen 'in imtiyazlı durumu herhalde artık tamamıyle kaybolmuştur. Kahve, deri, baharat tıbbî maddeler, reçine ve tuz başlıca ihraç mallarıdır. En mühim limanları, Aden, al-Ḥudayda, Muḫā, Luḥayya, Mukallā ve al-Şihr 'dir. İç ticâret kervanlarla yapılmakta idi. Yemen 'de al-Ḥudayda ile San'â arasındaki ilk demiryolu inşâsı (1912 'de başlamış) 'ından Birinci Cihan Harbi sebebiyle 1915 'te vaz geçildi. Laḥic 'dan geçen Aden hattının, ancak Ḥabîl al-Ḥamzā' 'ya kadar olan kısmı bitirilebilmiştir. Dâhilindeki mal ve emtia mübâdelesindeki münâkale güçlükleri, bâzan kıtlıklara sebep olmaka idi. [Bugün Yemen, yardımcı sermaye sâyesinde modernleşmeye başlamış bu arada, İtalya, Rusya ve Amerika, petrol aramaya girişmiş, Demokratik Almanya sulama işlerini ve nihâyet Rusya, Ḥudayda limanını geliştirdiği gibi, bu arada bir çok yollar da yapılmıştır].

(ADOLF GROHHMANN.)

Tarih: Çok eski devirlere kadar uzanan Yemen tarihi, bilhassa San'â, Sab'ā ve Aden bölgelerinin geçmişteki medeniyetleri sâyesinde büyük bir ün kazanmıştır.

Eski Arap kaynaklarında Yemenlilerin aslı Nuh'un çocuklarından Sām 'a bağlanır. Rivâyete göre, *Tufan* 'dan sonra, Bâbil 'e yerleşen Hām 'ın çocukları ile Sām, burada zulümle karşılaşmışlar; bunun üzerine Sām, deniz yoluyla Arap Yarımadası 'nın cenûbuna geçerek burayı yurt edinmiştir. Onun soyundan gelenler, bugünkü Yemenlilerin ve belki de bütün Arapların ataları oldular. Ya'ḳūbî (*Tārîḫ*, I, 15) 'ye göre, Nuh dünyayı çocukları arasında paylaştırdığında, Sām 'a yeryüzünün orta kısımlarını verdi, Yemen, bu bölgeye giriyordu (krş. İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt*, I, 44; İbn Ḳutayba, *al-Ma'ārif*, s. 13; İbn al-Aşîr, *al-Kāmil*, I, 56; İbn İsḥāḳ, *Sīra*, s. 32). Yemen ülkesi, tarihi boyunca çeşitli sülâleler tarafından idâre edilmiştir (Ya'ḳūbî, *ayn. esr.*, I, 195; Mas'ūdî, *Murūc al-ẕahab*, II, 48-65). Yemen 'de kurulmuş olup, tarihi bilinen en eski ve mühim devletler, Himyār, Sab'ā (N. Çağatay, *Cahiliye Çağı*, s. 14; Cavād 'Alî, *Tārîḫ al-'Arab ḳabl al-İslām*, Bağdad, 1951-1953 II, 100, 155) ve Kahlān (al-Aşma'î, *Tārîḫ al-arab ḳabl al-İslām*, s. 56) devletleridir.

Son zamanlarda yapılan kazılarla ortaya çıkarılan Ma'în ve Sab'ā kitâbeleri üzerindeki araştırmalara dayanılarak yazılan eserler, bu bölgenin içtimâî ve dinî hayatı hakkında yepyeni bilgiler ortaya koymuş ve Jacques Ryckmans (*l'Institution Monarchique en Arabie Méridionale avant l'Islam*, Louvain, 1951) tarafından idârî müesseseleri incelenmiştir (Bu bölgedeki islâm öncesi dinler için bk. G. Ryckmans, *Les Religions Arabes Préislamiques*, Louvain, 1951).

Yemen 'in ehemmiyeti, *Kur'ân* 'daki, bir çok âyetten (XXXIV, 15 v.d., ayrıca bk. Ḳazvînî, *Âṣār al-bilād*, s. 40) anlaşılmaktadır: Bu arada Kâbe 'yi yıkmak isteyen ordu (CV, 1-5) 'dan, müfessirlere göre, ticâret seyahatine konu olan ülke (CVI, 2), mü'minler ve onlara işkence edenler (LXXXV, 4-9), kezâ Süleyman 'ın çağdaşı Sab'ā kıraliçesi (XXVII, 22 v.d.) 'nden bahsedilir.

Kitâbî dinlerden yahudilik, hıristiyanlıktan daha önce Yemen 'e gelmiştir (Cavād 'Alî, *ayn. esr.*, III, 170). Ancak yahudiliğin Yemen 'e nasıl ve ne zaman geldiği, hangi kırallar devrinde bu dinin Yemen 'e yerleştiği henüz mâlûm değildir. Bu husûsta yahudi kaynaklarında da bir bilgiye rastlanmaz. Sâdece bâzı kaynaklarda, Himyāri 'lerin, yahudi oldukları kayıtlıdır. Muhtemelen bir göç neticesi, yahudiler Hicâz 'a, oradan da Yemen 'e giderek, Sab'ā ve Himyāri 'ler arasında çoğalmış ve oralara yerleşmişlerdir; ancak bu rivâyetler, daha ziyâde Habeş kaynaklarına dayanır (Cavād 'Alî, *ayn. esr.*, III, 171).

İslâm kaynaklarındaki rivâyetler, daha değişiktir: Ṭabarî (*Tārîḫ*, II, 95 v.d.; İbn Hişām, *Siyar*, s. 21 v.d.) 'de geçen bir rivâyete göre ise, yahudi dini, buraya, Yemen kıralı Tubbān, çıktığı seferden dönerken, Medine 'den götürdüğü iki yahudi âlim vasıtasıyle girmiş, bizzat kıralın da bu dinî kabûl etmesi sûretiyle Yemen 'de yayılmıştır.

Hıristiyanlığa gelince; bu dinin de Yemen 'e ne zaman ve nasıl girdiğine dâir kesin bir bilgi yok-

tur. Bunun için bu konuda sâdece islâmî kaynaklardan yararlanılır. İbn Hişām (*Sīra*, I, 32 v.d.) 'ın rivâyetine göre, hıristiyanlık, Nacran 'a, oradan da Yemen 'e Faymiyūn (Euphemion) adında, dindâr ve seyyâh bir hıristiyan tarafından götürülmüştür (Ṭabarī II, 103; krş. Cavād ʿAlī, *ayn. esr.*, III, 174).

Hıristiyanlığın Yemen 'e yerleşmesinden bir müddet sonra, hıristiyan Habeşliler Yemen 'e saldırmışlar ve Himyār kıralını öldürmüşlerdi (Cavād ʿAlī, *ayn. esr.*, III, 187). Bu şekilde Yemen 'i ele geçiren Habeşliler, burayı vâlilerle idâreye başlamışlardır. Ebrehe bu vâlilerin en meşhurlarındandır. Fakat Fîl vak 'asından sonra Habeşlilerin Yemen'deki hükmü fazla sürmemiş; Yemen İran hâkimiyeti altına girmiş (Yaʿḳūbī, *Tārīḫ*, I, 165; M. Hamidullah, *Le Prophète de l 'Islam*, I, 276) ve bu durum, islâmiyetin ortaya çıkışına kadar devam etmiştir.

Yemen 'in islâmlaşması: Peygamber, Medine 'de islâm devletini kurduktan sonra, komşu devletler arasında Yemen 'e de bir mektup göndererek onları islâma dâvet etti. Bunun üzerine Yemenliler de bu işi tahkikten sonra müslüman oldular. Peygamber de, onlara islâmiyeti öğretmek için ashabdan bâzı kimseleri gönderdi. Muʿāz b. Cabal, bu gayeyle Yemen 'e gönderilmiştir (İbn Hişām, *Sīra*, IV, 590; Suhaylī, *al-Rawḍ al-Unf*, VIII, 415; Balāẕurī, *Futūḥ al-buldān*, s. 92). Hicret'in 10. yılında da, Ali (b. Abī Ṭālib), Peygamber tarafından bir mektup ile birlikte Yemen 'e gönderildi. Ali, onlara Peygamber 'in mektubunu okuyunca bütün Hamdān [b. bk.] 'lar müslüman oldular (Ṭabarī, *Tārīḫ*, III, 109-120; İbn al-Aṣīr, *al-Kāmil*, II, 300). Ali, daha sonra Aden 'e kadar giderek, orada yaşayanları da islâma dâvet etti. Peygamber vefat ettiği zaman, islâmiyet San'â 'ya kadar ulaşmıştı (Yaʿḳūbī, *Tārīḫ*, II, 76).

Ebû Bekir, halife olunca, Yemen 'de yalancı peygamberler türedi ve zekât vermek istemeyen müslümanların irtidât hareketleri görülmeye başladı. Bunun üzerine Ebû Bekir, Yemen 'e kuvvetler göndererek bunlarla mücâdele etti (Balāẕurī, *Futūḥ al-buldān*, s. 146; Yaʿḳūbī, *Tārīḫ*, II, 129-132; İbn al-Aṣīr, *al-Kāmil*, II, 374 v.d.; İbn Kaṣīr, *al-Bidāyat*, VI, 311). Bu mücâdele Ömer 'in hilâfeti zamanında da sürdürülerek, Yemen tamamen islâm hâkimiyeti altına girdi (Yaʿḳūbī, *Tārīḫ*, II, 157). Osman, hilâfeti zamanında tedvîn ettiği *Kur 'ân* nüshalarından birini de, Yemen 'e göndermişti (Yaʿḳūbī, *Tārīḫ*, II, 170). Yemen, Ali 'nin hilâfetinden sonra, Emevîlerin idâresine girdi.

Abbâsîlerden Maʿmūn zamanında (813-833), Sulaymān b. Şaraf adında biri, Abbâsî Devleti 'ne karşı Yemen 'de ayaklanıp Laḥic bölgesini ele geçirmiştir (ʿAbdullāh b. Ṣalāḥ, *al-Futūḥāt al-murādiya fi 'l-cihāt al-Yamaniya*, var. 54a-98a); bu devir ile, bunu tâkib eden Āl-i Nacāḥ devri, Yemen 'in fetret devirlerindendir. Bu karanlık devirde, Yemen V. (XI.) asır sonlarına kadar, çeşitli idâreler elinde isyanlara sahne olmuştur (al-Ḫazracī, *al-ʿUḳūd al-luʾluiya*, I, 1 v.d.).

569 (1174) 'da Yemen 'de ʿAbd al-Nabī b. Mahdī adında birinin ortaya çıkıp, bir çok bölgeyi ele geçirerek kendi adına hutbe okutması, Salâhaddin Eyyûbî (ölm. 589=1193) 'nin harekete geçmesine sebep olmuştur (İbn Ḫallikān, *Vafāyāt al-aʿyān*, I, 306; Müneccimbaşı, *Ṣaḥāʾif al-aḫbār*, II, 625). Ḳaramiṭa mezhebinde olduğu iddia edilen İbn al-Mahdī, Kâbe yerine, İṣḥākī (*Tārīḫ*, s. 131) 'ye göre, daha önce bölgede türlü zulümleriyle tanınmış olan babası için, altın ve gümüşten yaptırdığı türbeyi ziyâreti, mecbur kılarak, hediyelerin buraya getirilmelerini şart koşmuştur. Bunun üzerine Salâhaddin Eyyûbî, kendisinden çekindiği için uzaklaştırmak istediği kardeşi Tûrânşâh'ı bir orduyla Yemen 'e gönderdi (İbn Ḫallikān, *Vafāyāt*, I, 306; İbn Taġribirdī, *al-Nucūm al-ẓāhira*, VI, 69; *İA*, madd. SALÂH-AD-DİN EYYÛBÎ, TÛRÂNŞÂH). Tûrânşâh, Yemen 'e giderek, orayı ele geçirip, "Yemen halkını bu zâlimin elinden kurtardı" (İbn Taġribirdī, *ayn. esr.*, VI, 69). Rasūlî 'ler âilesi de, Tûrânşâh ile birlikte Yemen 'e gelmiştir (İ. Süreyya Sırma, *Yemen kıt'asında Osmanlı Devleti 'ne ve diğer devletlere karşı isyan eden aşiretlere dâir bir vesîka*, *İİFD*, Ankara, 1977, II). Tûrânşâh, Yemen 'i aldıktan sonra, hutbe tekrar Abbâsî halîfesi adına okutulmuştur (İbn al-Aṣīr, *al-Kāmil*, XI, 396 v.dd.; al-Maḳdisī, *K. al-Raẓatayn fi aḫbār al-davlatayn*, I, 216).

576 (1160) 'da Şams al-Davla ölünce, Yemen 'de bıraktığı vâliler birbirine düştü. Bunun üzerine Salâhaddin Eyyûbî, Yemen 'in durumunu düzeltmek üzere Kutluğ Ebe 'yi buraya gönderdi. Başarılı olan Kutluğ, kısa bir süre sonra öldü ve yerine Ḥiṭṭān gönderildi (İbn al-Aṣīr, *al-Kāmil*, XI, 472).

Ḥiṭṭān, Yemen 'e gider gitmez istiklâlini ilân etti ve burasını Eyyûbî Devleti 'nden ayırdı. Salâhaddin, buna karşı kardeşi Sayf al-İslâm Tuğtekin'i gönderdi. O da, Ḥiṭṭān 'ı öldürtüp (*al-Kāmil*, XI, 480 v.d.; *Vafayāt al-aʿyān*, II, 523; *al-Nucūm al-zāhira*, VI, 91; *al-Bidāya*, XII, 309), Aden 'e kadar olan bütün toprakları Eyyûbî Devleti 'ne bağladı. Bu sırada Aden, Hindistan, Habeşistan, ʿOmān, Kirmân ve Arabistan Yarımadası 'ndan gelen gemilerin başlıca limanı durumundaydı (*al-Kāmil*, XI, 396 v.dd.).

Eyyûbîlerden sonra, kısa bir süre için, Ġassānī hâkimiyetine giren Yemen, ʿÂmir II. b. ʿAbd al-Vahhāb [b. bk.] 'ın eline geçmesiyle karışık bir devreye girmiş oldu. Nitekim ʿÂmir, 901 (1495) 'den itibâren yavaş yavaş Rasūlî'leri, Ġassānī 'leri ve diğer kabîleleri hâkimiyeti altına alarak, topraklarını genişletmiş, bütün Tihāma ile birlikte, Zabîd, Laḥic ve Aden 'i ele geçirmiş, Rıza şehrini de pâ-

yitaht yapmak sûretiyle bölgenin en güçlü hükümdârı olmuştur (Aḥmed Râşid, *Târîḫ-i Yemen ve San'a*, I, 6). Âdil bir sultan olan ʿÂmir, şâfiî olduğu için çevresine bir çok şâfiî âlimi toplamıştı (İbn al-ʿİmād, *Şaẕarāt*, VIII, 2). Bu zâtın sonradan vakıf mallarına el koyması ve bilginlere karşı tavrını değiştirmesi, saltanatının son bulmasına sebep olmuştur (*al-Aḫbār al-Yamānī*, var. 3a). ʿÂmir II., Yemen 'deki İsmâilî fıkıh âlimleri ile de uğraşmış ve onların Taʿizz şehrindeki şeyhi, Sulaymān b. Ḥasan 'ın kitaplarını imhâ etmiştir (*Şaẕarāt*, VIII, 12 v.d.).

907 (1501) yılında, ʿÂmir II., San'â 'yı almak için kuşatmış ise de, bozguna uğramış ve şehri ancak ikinci kuşatmasında (910=1504) ele geçirebilmiş ve böylece Yemen 'in büyük bir bölümüne hâkim olmuştur.

XVI. asrın başından itibâren Yemen, yeni hâdiselere sahne oldu. Nitekim burası, islâmiyeti kabûl edişinden bu yana, ilk defa bir hıristiyan olan Portekizlilerle karşı karşıya geliyordu. O sıralarda kuvvetli bir donanmaya sâhip olan Portekiz, Ümit Burnu 'nun da keşfinden faydalanarak şarkın zenginliklerini garba aktarmak ve hıristiyanlığı yaymak için, şarkın stratejik noktalarından olan Hindistan ve Yemen kıyılarını (E. Macro, *Yemen and the Western World*, s. XI), ayrıca müslümanların elinde bulunan Kudüs 'e karşılık, Kızıldeniz 'de büyük bir deniz kuvveti kurarak, Cidde ve Mekke 'yi, hıristiyanlar adına ele geçirmeğe çalışıyordu ve Orta Şark 'daki esas gayeleri de buydu. Portekiz bu maksatla, önce Gregoiro da Quadra, Albuquerque ve daha sonra da Lope Soarez vasıtasıyla Yemen kıyılarına saldırdı (G. Wiet, *Grandeur de l 'Islam*, s. 320 v.dd.; M. C. Ş. Tekindağ, *Memlûk Sultanlığı tarihine toplu bir bakış*, s. 33 v.d.). Portekizlilerin ilk hedefi, Bāb al-Mandab Boğazı'nı kapatmaktı. Zîrâ böyle bir hareketle, Kızıldeniz'e, müslüman gemilerinin girmesine mâni ve aynı zamanda şarktan Kâbe 'yi ziyârete gelecek olan hacıların yolları kesilmiş olacaktı (Muhammad Yakub Mughul, *Kanunî Devri Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası...*, İstanbul, 1974, s. 34 v.d.). Bunu başardıktan sonra da, Aden, Perim, Mohā, Ḳamarān ve Cidde 'yi ele geçirmek istiyorlardı. Portekizli korsanlar bu gayelerini gerçekleştirmek için Yemen ve Hindistan sâhillerine saldırdılar (*Şaẕarāt*, VIII, 115; *al-Aḫbār al-Yamānī*, var. 4b; *Tarih-i Yemen ve San'a*, I, 16; Désiré Charnay, *Excursion au Yemen*, IV, 266; *The Cambridge History of Islam*, I, 331). Fakat bütün bu gayretlerine rağmen, Portekizliler, önceleri Memlûklar ve daha sonra da Osmanlıların karşı koymasıyla, hiç bir zaman Kızıldeniz 'de tam mânasıyle bir hâkimiyet kuramamışlardır. Portekizlilerin, yer yer Memlûklu deniz güçlerini kolayca yenmelerinin sebebi, ateşli silâhlara sâhib olmalarının ve Memlûklulara nazaran denizcilikte daha ileri bir seviyede bulunmalarının bir neticesi idi (D. Ayalon, *Memlûkler ve Deniz Kuvvetleri,...*, *TD*, XXV s. 45).

Ateşli silâhlardan mahrum olan ʿÂmir II., Yemen kıyılarına saldıran Portekizlilere karşı koyamayınca Memlûklu sultanı, Kansû Gavri [b. bk.] 'den yardım istedi (İbn İyās, *Badāyiʿ al-ẓuhūr*, s. 736; *al-Aḫbār al-Yamānī*, var. 4b). Aḥmed Râşid (*Târîḫ-i Yemen ve San'â*, I, 16 v.d.) 'e göre Kansû Gavri, Yavuz Selim 'den çekindiği için, gerektiğinde sığınmak gayesiyle Yemen 'i ele geçirmek istemiştir. Kansû Gavri 'nin Amîr Ḥusayn kumandasında gönderdiği kuvvetler Yemen 'e varmadan önce, Portekizli korsanlar Hindistan kıyılarına saldırmışlardı. Zor durumda kalan Gucarât pâdişâhının da Kansû Gavri-'den yardım istemesi üzerine, bu kuvvetler Gucarât 'a gidip oranın sultanı Muzaffer Şâh ile birleşerek Portekizlilerle savaşmış ve oralarını bir ara bunlardan temizlemişlerdir (*Şaẕarāt*, VIII, 115; *Badāyiʿ*, s. 736; *al-Aḫbār al-Yamānī*, var. 5b).

Ancak daha sonra, bol imkânlara sâhip olan Portekizliler, Amîr Ḥusayn 'i mağlûp etmeyi başardılar. Amîr Ḥusayn, Hindistan 'dan döndüğü sırada Portekizliler Aden 'i de ele geçirdiler. Amîr Ḥusayn, avdetinden sonra Aden 'i kuşatıp almak istemişse de, başarılı olamamış (C. Orhonlu, *XVI. Asrın ilk yarısında Kızıldeniz sahillerinde Osmanlılar*, *TD*, İstanbul, 1962, II/16, s. 5); dönüp Yemen denizindeki Ḳamarān adasına yerleşmiştir (*al-Aḫbār al-Yamānī*, var. 5b) ancak bir süre sonra yiyeceklerinin tükenmesi üzerine, ʿÂmir II. 'den yiyecek yardımı istemiş (ʿAbd Allah b. Ḥāmid al-Huyayd, *al-Mamālika al-ḳarāḳisa fi 'l-Yaman*, s. 168 v.d.) ise de, bu istek ʿÂmir II. tarafından reddedilmiştir (*al-Aḫbar al-Yamānī*, var. 5b). Elçisi red cevabiyle dönünce, Amîr Ḥusayn, Yemen kıyılarına saldırdı (Ḥusayn 'in Yemen 'e hücumunun diğer sebepleri için bk. Aḥmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 23). Dağlara kaçmış bulunan Zeydîler, Amîr Ḥusayn, Yemen kıyılarına çıkar çıkmaz gönüllü olarak onun ordusuna katıldılar. Çünkü ʿÂmir II., Zeydî mezhebini yasaklamıştı (*al-Aḫbār al-Yamānī*, var. 6a), Amîr Ḥusayn Yemenlileri bozguna uğratıp, Zebîd 'i ve müteâkiben Yemen 'in bir çok şehirlerini ele geçirdikten sonra yerine Barsbay 'ı bırakıp, Selmân Reîs 'le birlikte Aden fethine gitti (*ayn. esr.*, var. 7a-b).

Hâdiseler bu şekilde gelişirken, Osmanlı Devleti de Yemen me'selesine karışmıştır. Osmanlıların, Yemen 'i almak istemelerinin başlıca sebepleri şunlardır:

1. Devrinin en büyük siyâsî islâm teşekkülü olan Osmanlı Devleti, Hindistan ve Yemen 'deki müslümanları, bilhassa Mekke 'yi, Portekiz'e karşı korumak istiyordu (Rāġib, *Yemen*, s. 330; Barbier de Meynard - Charles Adrien Casimir, *Notice sur l 'Arabie méridionale*, s. 90; Fārūḳ ʿOṣmān Abaza, *al-Ḥukm*

al-ʿOṣmānī fī 'l-Yaman, s. 17; E. Macro, *ayn. esr.*, s. XV).

2. Osmanlı Devleti, kendisiyle savaşan İran'la yardımlaşma andlaşması yapan, Portekiz'e karşı fırsat tanımak istemiyordu.

3. Kızıldeniz'deki ticâret yollarını ele geçiren Portekizlilerin, Arap Yarımadası'nın cenûbuna yerleşerek şimâle doğru ilerlemelerini durdurmak istemekte idi.

Aden fethinden dönen Amir Ḥusayn, Yemen'e uğrayıp (*Cāmiʿ al-mutūn fī aḫbār al-Yaman al-maymūn*, var. 64ª), oradan Cidde'ye geçti (Eyyüb Sabri, *Mir'āt al-Ḥaramayn*, s. 90). Yemen'de bırakılan Barsbay, ʿĀmir II.'in üzerine yürüdü. Yapılan savaşların birinde Barsbay öldürülünce, yerine geçen İskender (*Cāmiʿ al-mutūn...*, var. 64ª; Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 36 v.d.; Rāğib, *ayn. esr.*, s. 326), San'â üzerine yürüdü ve şehri ele geçirmek sûretiyle 84 yıllık Banî Tâhir Devleti'ne son verdi (*Cāmiʿ al-mutūn...*, 64ᵇ; *Aḫbar al-Yamānī*, var 13ª; *Yemen Sâlnâmesi 1302-1304*, s. 122 v.d.; Ahmed Raşid, *ayn, esr.*, I, 35-39; Rāğib, göst. yer.). İskender'in askerleri, imâmet iddiasında bulunan ve Salâ kalesine sığınmış olan İmâm Şaraf al-Dīn'i sıkıştırdıkları sırada Yavuz Selim'in Mısır'ı feth ettiği haberi geldi (*Cāmiʿ al-mutūn...*, 65ª; Rāğib, *ayn. esr.*, s. 327). Bunun üzerine Memlûk askerleri korkup geri döndüler (*Cāmiʿ al-mutūn...*, 65ª). İskender de halkı San'â'nın büyük câmiinde toplayarak, Sultan Selim'in Mısır'ı aldığını, kendisinin de ona tâbi olduğunu bildirip, pâdişah adına hutbe okuttu (*Cāmiʿ al-mutūn...*, 65ª-ᵇ; Ahmed Raşid, *ayn. esr.*, I, 39 v.d.; Rüşdî, *Yemen hâtırası*, s. 26) ve arkasından San'â'dan Zabîd'e hareket etti. Fakat yolda Banî Ḥabiş kabilesinin tuzağına düşerek bozguna uğradı, güçlükle Zabîd'e ulaşabildi (Ahmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 40). Bu sırada Zabîd'de ʿĀmir Ramażān-ı Rūmî adında biri bulunuyordu. Kaçmayı başarıp Ramażān-ı Rūmî'ye sığınmış olan Çerkes memlûkleri, İskender'i kendilerine emîr seçtiler (*Aḫbār al-Yamānī*, 15ª).

Bundan sonra Osmanlıları destekleyen Emîr İskender, bu sâyede Yavuz Selim tarafından Yemen ülkesine hâkim ve serdâr olarak tâyin edildi (*al-Ḥukm al-ʿOṣmānī*, s. 15; *Aḫbār al-Yamānī*, 15ᵇ; Ahmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 41).

Emîr İskender, Yemen'de ilk defa âyîn-i Osmânî'yi icrâ edip, cuma hutbelerini Sultan Selim'in adına okutmuştur (Ḳutb al-Dīn al-Makkī, *al-Barḳ al-Yamānī fī fatḥ al-ʿOṣmānī*, s. 33; *Badāyiʿ al-zuhūr*, s. 141). Bütün bunlardan Yemenlilerin Osmanlı Devleti'ne kendi istekleriyle boyun eğdikleri anlaşılmaktadır (F. Gabrieli, *Les Arabes*, s. 203). Ancak sonradan bâzı Çerkesler ve İmâm Şaraf al-Dīn, Emîr İskender'e tâbi olmayacaklarını bildirmişlerdi (*al-Ḥukm al-ʿOṣmānī*, s. 17). Bunun üzerine Osmanlı Devleti, 945 (1538)'te Mısır vâlisi Hadım Süleyman Paşa (1470-1547) eliyle Yemen'i Osmanlı Devleti'ne bağlamıştır (Ahmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 71; Rāğib, *ayn. esr.*, s. 327; Rüşdî, *ayn. esr.*, s. 26).

Bir süre sonra, Özdemir ve Sinan Paşa'lar Yemen'in büyük bir kısmını Osmanlı Devleti hâkimiyeti altına soktular. Ancak gönderilen vâlilerin beceriksizlikleri yüzünden, burası, bilhassa İmâm Ḳāsim'ın 1598'den başlayıp 1635'e kadar süren ayaklanması neticesinde Zeydî şeyhlerinin idâresine terkedildi (Rāğib, *ayn. esr.*, s. 344; Muṣṭafa Sālim, *al-Fatḥ al-ʿOṣmānī al-ahval li'l-Yaman*, s. 338). İmâmetini ilân eden Kasım, kırk yıl süren isyanı sırasında, Sinân, Cafer ve İbrahim, bu sonuncunun ölümünden sonra da vâli vekili olan Cafer ve Hacı Muhammed Paşa'lara karşı mücâdele etmiştir. Zaman zaman Osmanlı idârecileriyle sulh yapan İmâm Ḳāsim'ın bu tutumu, Osmanlıların Yemen'i terkine kadar devam etmiştir. Bu tarihten, Yemen'in Osmanlılar tarafından ikinci defa alınışı olan 1265 (1848)'e kadarki devre, Yemen için bir fetret devri sayılır. Nitekim bu devrede idâre, San'â'da oturan İmâm'da görülürse de San'â dışındaki Yemenlilerin bir çoğu ayrı ayrı liderlere bağlı idiler. Böylece Yemen, halk arasındaki sürekli iç savaşlar yüzünden binlerce kişinin ölümüne sahne oldu.

1249 (1833)'da Mısır vâlisi Mehmed Ali'nin emîrlerinden "Türkçe bilmez" lekabıyla tanınan biri, Mehmed Ali'ye baş kaldırıp Yemen'e saldırdı. Ancak bu zât, Yemen'in bir kaç şehrini eline geçirebildi ise de, sonunda kaçtı ve Mısır'da yakalanarak idâm edildi (Ahmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 285 v.d.; Rāğib, *ayn. esr.*, s. 356).

Bu şekilde Yemen'le irtibat kuran Mehmed Ali, 1251 (1865)'de Mirlivâ Emin Bey kumandasında bir kara kuvveti ile birlikte küçük bir deniz gücünü Yemen'e gönderdi. Bu kuvvetler, Luḥayya [b. bk.] ve Hudeyde [b. bk.] iskelelerini kolaylıkla ele geçirdiler. Mehmed Ali, arkadan İbrahim Paşa kumandasında yeni bir kuvvet göndererek Tihāma'nin bütününü Asîrlilerden aldı (Ahmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 287; Rüşdi, *Yemen hâtırası*, s. 40; Rāğib, *ayn. esr.*, s. 357).

1256 (1840)'daki Beyrut hâdisesi [bk. *İA*. mad. BEYRUT] üzerine, Mehmed Ali'nin askerleri, Yemen'i de boşaltmak zorunda kaldılar. Ancak Osmanlıların o sırada Yemen'e asker gönderme imkânı olmadığından, buranın idâresi, Abū ʿArîş şeriflerinden, Şarîf Ḥusayn b. ʿAlī'ye verildi (Ahmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 287; BA, Yıldız tasnifi, kısım nr. 18, evrak nr. 553/353, zarf nr. 93, ḳarton nr. 36; Rāğib, *ayn. esr.*, s. 358; G. W. Bury, *Arabia Infelix or the Turks in Yemen*, s. 14; H. Ingrams, *The Yemen*, s. 54). Şarîf Ḥusayn, Yemen'i çok iyi idâre etmiş ise de, akrabaları arasında çıkan bir anlaşmazlık üzerine karışıklıkların başlamasıyla San'â'da bulunan İmâm Muḥammed Yaḥyā'nın Tihāma'ye inmesine sebep olmuştur. Bu zât Hudeyde hâriç, bütün Tihāma'yi ele geçirerek, Şarîf Ḥusayn'i esir aldı. Ancak Şarîf Ḥusayn'in Hudeyde'de bulunan yeğeni Şarîf Ḥasan'ın, amcasını kurtarmaya kalkışması üzerine, Muḥammed Yaḥyā tekrar San'â'ya kaçtı.

Tam bu sıralarda, ilerde birçok gailelere sebep olacak olan İngilizlere, Osmanlı Devleti tarafından Aden'de bir kömür deposu yapma izni verildi. (Rüşdi, *ayn. esr.*, s. 40).

Yemen'in bu karışıklığını Bâbıâlî'ye bildiren Mekke Şerifi muavini Kıbrıslı Tevfik Paşa'nın bir lâyihası (bk. BA, Yıldız Tasnifi, *Mesâ'il-i mühimme, Yemen*, nr. 1816, lef. 5) üzerine, Abdülmecid onun Yemen'i geri almasını emretti (Rüşdi, *ayn. esr.*, s. 41; G. W. Bury, *ayn. esr.*, göst. yer.). Bunun üzerine Mısır ve Hicâz'a gönderilen üç bin kadar Osmanlı askeri, Cidde'den hareket ederek, 17 cemâziyelâhır 1265 (10 mayıs 1849)'te Hudeyde limanına vardı. Hudeyde kaymakamı Şarîf Ḥasan bir günlük direnişten sonra şehri teslime mecbur kaldı. Böylece Osmanlılar Yemen'i ikinci defa ele geçirdiler (Rāğib, *ayn. esr.*, s. 360; B. de Meynard, *Notice sur l'Arabie*, s. 87 v.d.; G. Antonius, *The Arap Awakening*, s. 66; Aḥmed Amīn, *Ẓuhr al-islām*, IV, 136 v.d.; *The Cambrige History of Islam*, I, 388).

Tevfik Paşa, bundan sonra Mekke şerifi Muḥammed b. ʿAvn ile birlikte, San'â'yı da Osmanlı hâkimiyetine alabilmesi için Mekke *naḳīb al-sādāt*'ı olan Seyyid İshâk Efendi'yi, bir mektupla San'â imâmı Muḥammed Yaḥyā'ya gönderdiler (Ahmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 298; Rüşdi, *ayn. esr.*, göst. yer.). Kendisine her tarafta baş kaldıran Arap kabîleleri tarafından sıkıştırıldığı için Muḥammed Yaḥyā, San'â'dan Hudeyde'ye giderek Tevfik Paşa ile anlaştı ve birlikte 4 ramazan 1265 (24 temmuz 1849) günü San'â'ya geldiler (Ahmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 298; Rüşdi, *ayn. esr.*, göst. yer.). Ancak çevredeki kabîleler, Muḥammed Yaḥyā'nın yerine ʿAlī Mahdī adında bir zâtı getirmişlerdi. Bu sebeple İmâm Muḥammed, Tevfik Paşa'ya tedbirli davranmasını tavsiye etmiş ise de, San'â'da onun, askeri serbest bırakması üzerine, şehrin çeşitli yerlerine dağılan askeri halk öldürmüştür. Kaçabilenler de Tevfik Paşa ile birlikte kaleye sığınmış ve burada yirmi beş gün mahsur kalmışlardır. Bu arada İmâm Muḥammed Yaḥyā hapsedilmiş, daha sonra da öldürülmüştür. Tevfik Paşa kaleden ancak yeni İmâm ʿAlī Mahdī'nin sâyesinde kurtulabilmiş ve onun himâyesinde Hudeyde'ye dönmüştür (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 31).

Bu hâdiseden sonra Yemen bâzan vâlilik, bâzan mutasarrıflıkla idâre edildi (Rüşdi, *ayn. esr.*, s. 42). Tevfik Paşa'nın ölümü (H. Ingrams, *The Yamen*, s. 54) üzerine, Hicâz vâliliği fırka kumandanı Ferîk Kürd Mahmûd Paşa, Hudeyde vâli vekilliğine gönderildi (Ahmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 305). Bir süre sonra ise, Mustafa Sabri Paşa, Yemen vâliliğine tâyin edildi. Bu zât, 1267 (1851)'de ansızın ölünce, Mehmed Sırrı Paşa, müteâkiben o da vâlilikten alınarak yerine 1268 (1862)'de Bonapart Mustafa Paşa gönderildi (Ahmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 308). Tedbirsiz hareket eden bu paşa, kuvvetleriyle birlikte Araplar tarafından pusuya düşürüldü ve kaçarken yolda öldü.

Nihâyet Ahmed Muhtar Paşa son olarak San'â'yı da alıp (25 nisan 1872) Yemen'in fethini tamamladı (BA, *İD*, nr. 45152 ve 45341. Bu fetih hakkında geniş bilgi için bk. A. Deflers, *Voyage au Yemen*, s. 16, 70; M. A. Bardey, *Raport sur le Yemen*, s. 23, 34 v. dd., 42; Badr al-Dīn Muḥammed b. İsmāʿīl, *al-Laṭāʾif al-sanniya fī aḫbār al-mamālik al-Yamaniya*, var. 81ᵇ v.d.; Rāğib, *ayn. esr.*, s. 355 v.d.; G. Rouet, *La Question du Yemen*, s. 475; H. Marchand, *Les Questions d'Arabie, Le Yémen*, s. 397; G. W. Bury, *ayn. esr.*, s. 57). Yemen'in Birinci Dünya Harbi sonuna kadar geçen tarihi isyanlarla doludur.

Yemen, stratejik, jeo-politik ve ticârî bakımdan büyük bir ehemmiyet taşır. Avrupalıların Uzak-Şark ile olan ticâretleri husûsunda burada başlıca 3 mühim mevkî bulunmaktadır. Bunlardan Bāb al-Mandab Boğazı, Aden körfezinden Kızıldeniz'e yapılacak bütün geçişleri kontrol altında tutar (bk. C. Orhonlu, *XVI. Asrın ilk yarısında Kızıldeniz sâhillerinde Osmanlılar, Tarih Dergisi*, İstanbul, 1962, ×II/16, s. 17; Mehmed Emin Paşa, *Yemen ḳıt'ay-ı cesîmesinin iki vilâyete taksîmi lüzumunun ve diğer husûsât-ı mühimmesinin beyânını hâvî risâle*, s. 1ª, 4ᵇ; J. Joubert, *La Question de Cheik-Said*, s. 66 v.d.). İkinci mühim mevkî olarak Perim adası, Şeyh Said mevkii ve Cibuti'nin teşkil ettiği üç nokta, Bāb al-Mandab'ten geçecekler için birer sığınak mahallidir (Mehmed Emin Paşa, *ayn. esr.*, s. 8ᵇ; D. Bediz, *Süveyş Kanalının Önemi*, s. 342; A. Bardey, *ayn. esr.*, s. 51; A. Salaignac, *Les Fortifications de Cheik-Said*, s. 695; J. Joubert, *ayn. esr.*, s. 66; BA, *Şûrâ-yı Devlet*, nr. 4698). Yemen'in üçüncü mühim mevkii ise Aden olup, stratejik kıymeti yanında büyük bir ticâret merkezidir. Bu yüzden Osmanlı-İngiliz rekabetine sahne olmuştur (İbn Baṭṭūṭa, *Riḥla*, s. 187 v.dd.; Mehmed Hilâl, *Hıttay-ı Yemâniye hakkında ma'lûmât*, var. 12ᵇ, 13ª; Hüseyn b. Halid, *Yemen Seyahatnâmesi*, s. 5; *Künhü 'l-ahbâr*, I, 234; W. Heyd, *Histoire du Commerce du Levant*, I, 378). Bu üç mevkî hâricinde Kızıldeniz'in şark yakasında olup eskiden beri bir ticâret merkezi olan Moha ve Hudeyde şehirleri ile Ḳamarān adası ve Süveyş'i de kayd etmek gerekir (*Yemen Sâlnâmesi*, 1302-1304, s. 58; C. Orhonlu, *ayn. maḳ.*, ×II/16, 3, 9, 16; E. Macro, *ayn. esr.*, s. 6; ayn. mll., *Bibliography on Yemen*, s. 31 v.d.).

XVIII. yüzyıldan itibâren, Avrupalılar ilmî tecessüsün yanında yarar da sağlamak üzere şark ülke-

lerine bir takım mütehassıslar gönderdiler. Bu arada Orta-şarka da 1761-1764 yılları arasında Danimarka Kralı Frédéric V. ve Christian VII.'ın himâyesinde, coğrafyacı Niebuhr, tabiat âlimi P. Forskal, filolog F. C. Von Haven, doktor Cramer ve ressam Baurenfeind'den teşekkül eden bir hey'et gönderildi: Bu hey'et Mısır yoluyla Yemen'e geldi. Hey'etten sağ kalan Niebuhr, dönüşünde Arabistanla ilgili ve bu arada Yemen'e dâir de bilgiler ihtivâ eden seyahatnâmeleri (*Description de l'Arabie*, Kopenhag, 1772 ve *Voyage en Arabie*, Kopenhag, 1774-1778)'ni neşretmiştir (Rāğib, *ayn. esr.*, s. 10; P. E. Botta, *Relation...*, s. 18, 37 v.d.; Désiré Charnay, *Excursion au Yemen*, s. 265; B. de Meynard, *Notice sur l'Arabie*, s. 92). Bunları, 1811'de Alman Seetzen ile yine 1825'te iki Alman tabiat âlimi olan, Ehrenberg ve Hemprich, 1830'da Bove ile Cruttenden ve doktor Hulton idâresindeki bir hey'etin ilmî seyahatleri tâkibeder (Rāğip, *ayn. esr.*, s. 10. v.d.; Niebuhr, *ayn. esr.*, s. 9).

Aynı şekilde 1836'da Wolf, 1843'te Passama ve Arnaud ile 1869-1870 yılları arasında Halévy idâresindeki bir misyonun seyahatleri de kayda değer. Bu arada Halévy, Sabiîlere âit 686 adet kitâbeyi Avrupa'ya götürmüştür (P. E. Botta, *Relation*, s. 27). Avrupalı kâşiflerin bu faâliyetleri, Osmanlıların Yemen'i ikinci defa alışından sonra da devam etmiştir (A. Deflers, *Voyage*, s. 28, 97). Yemen'de Sabiîlere âit 1.000 kadar kitâbe ve yüzlerce Arapça yazma eser, 1883, 1885 ve 1888 yıllarında, Yemen'e giden Glasser tarafından Avrupa'ya götürülmüş ve bu zâtın hazırladığı Yemen haritası da 1886'da basılmıştır. Bu seyyahların asıl maksatları Osmanlı Devleti'nce bilindiği halde (bk. *Hıtta-ı Yemâniyeye dâir Lâyiha*, BA, Yıldız Tasnifi, kısım nr. 14, evrak nr. 437, zarf nr. 126, karton nr. 9; bu husûsta ilgi çekici ariza için bk. evrak nr. 88/26, zarf nr. 88, karton nr. 12), ciddi bir tedbir alınmamıştır.

Avrupalı misyoner kâşifler, Arapça öğrenmek sûretiyle Yemen halkı üzerinde te'sirlerini arttırma imkânını bulmuşlardır. Ayrıca doktor hüviyetine bürünerek, Osmanlıları sömürücü, kendilerini ise kurtarıcı olarak göstermek sûretiyle maksatlarına ulaşmaya çalışmış ve muvaffak da olmuşlardır (P. E. Botta, *ayn. esr.*, 53, 56, 59, 62, 98, 106; E. Macro, *Yemen and the Western World*, s. 32). Nitekim bunlar, çok geçmeden Yemenlileri Osmanlılar aleyhine çevirdiler (M. Emin Paşa, *ayn. esr.*, var. 2b, 4a, 7a; P. E. Botta, *ayn. esr.*, s. 38; Mehmed Hilâl, *ayn. esr.*, var. 3b-4a; G. Rouet, *ayn. esr.*, s. 490; Y. M. Goblet, *La Révolte au Yemen*, s. 61; B. de Meynard, *ayn. esr.*, s. 93). Ancak başlangıçta bunların te'sîri altında kalan bâzı Araplar gibi, Yemenlilerden de, sonradan pişman olanlar görülmüştür (R. B. Serjeant, R. L. Bidwell, *Arabian Studies*, II, 22; İbnü'l-Emîn Cemâleddîn, *Yemen'e isticlâb-ı nazar-ı dikkat*, s. 70; krş. V. Bérard, *Le Sultan, l'Islam et les Puissances*, s. 16; *Voyage*, s. 3, 69; Aḥmed Amîn, *ẓuhr al-İslām*, I, 8).

Avrupalılar o tarihlerde Arapları daima Osmanlılar aleyhine kışkırtmış (Y. M. Goblet, *ayn. esr.*, s. 62) ve neticede Türklerle Arapları karşı karşıya getirmeyi başarmışlardır (J. Risler, *La Civilisation Arabe*, s. 260). Nitekim Türklerle andlaşma yapmaya hazırlanan Yemenli Şayḫ Ḥasan'ın bu niyeti, misafiri bulunan Fransız Botta tarafından Türklerin samimiyetsizlikleri ileri sürülerek önlenmiştir (*Relation...*, s. 121, 151). Çok defa Araplar üzerindeki te'sirlerini arttırmak için Avrupalıların, onların kıyafetlerine girdikleri ve casuslar da gönderdikleri görülür (Hâriciye Arşivi, *siyâsî*, nr. 555, dosya nr. 2295; C. Désiré, *ayn. esr.*, s. 273). Ayrıca onları tahrik için, hilâfeti Osmanlı Devleti'nden alıp Araplara verme va'dinde de bulunmuşlardır (V. Bérard, *ayn. esr.*, s. 5, 12).

Fransa da jeo-politik bakımdan büyük ehemmiyeti olan Yemen ile çok ilgilenerek seyyahlar göndermiştir. 1836'da bir tabiat âlimi olarak Yemen'e gönderilen Botta'yı ve 1887 yılında yollanılan A. Deflers'i bu arada sayabiliriz. Her ikisi de Yemen'de garp kültürünü yaymağa çalışmışlardır. (Deflers, *ayn. esr.*, s. 11 v.d.; C. Fayein, *Une Française Yemen*, s. 483 v.d., 488). Fransızlar, Napoléon Bonapart (1769-1821)'ı Yemenlilere, Mısır'ı işgal eden bir müstemlekeci değil, Malta'daki müslüman esirleri serbest bıraktıran "Büyük hâkim (Grand Juge)" olarak tanıtmışlardır (M. Alfred Beneyton, *Mission d'étude au Yemen*, s. 219).

Fransa'nın asıl göz diktiği yer, Yemen'in cenûb-i garbî burnunda bulunup, Kızıldeniz seyr ve seferinin kontrolünü sağlamaya yarayan ve Bāb al-Mandab Boğazı'na hâkim, Şayḫ Sa'îd denen stratejik bölgeydi. Burayı kömür deposu yapmak için bir süre işgal eden Fransa (1840), Osmanlı Devleti'nin itirazı ve oraya asker göndermesi üzerine 1871'de buradan çekilmek zorunda kaldı (J. Joubert, *ayn. esr.*, s. 70).

1896'da Fransız hükûmeti, Şayḫ Sa'îd üzerinde hak iddiasında bulunduysa da, Osmanlı askeri oraya iyice yerleştiğinden, bir netice alamadı (J. Joubert, *ayn. esr.*, göst. yer.). Bu durum, Fransız hükûmetinde çekişmelere yol açmış ve Şayḫ Sa'îd'in Osmanlılara bırakılmasiyle, Madagaskar ve Hind-i Çini'nin yoluna bir set çekildiği, böylece Fransız çıkarlarına aykırı davranıldığı ileri sürülmüştür. Üstelik, 1912'lerde İtalya Şayḫ Sa'îd'i bombardıman ettiği sıralarda (A. Beneyton, *Trois années en Arabie Heuruese*, s. 496) bile, Fransa, buranın Türklere değil, kendilerine âit olduğunu öne sürmüştü (J. Joubert, *ayn. esr.*, s. 72). Fransa, bu görüşü ileri sürerken 1868'de, Şayḫ Sa'îd'e gelip yerleşen M. Bazin ve M. Rabaud adlarındaki Marsilyalıların satın aldıkları toprakları zamanla daha genişletmiş olmalarına dayanıyordu (*Yemen Sâlnâmesi*, 1302-1304, s. 52-55).

Şeyḫ Sa'îd'in stratejik ehemmiyeti Fransız-İngiliz rekâbetine de sebep olmuştur. Fransa, Perim adasını elinde tutan İngilizlere karşı Şeyḫ Sa'îd limanını tahkîm ederek, İngiliz kuvvetini bu bölgeye sokmamak istemiştir. Nitekim Fransızlar, Şeyḫ Sa'îd üzerindeki emellerini her fırsatta ortaya koymuş ve Kızıldeniz'in kapısı durumunda olan bu stratejik noktayı ele geçirmeğe çalışmışlardır. (A. Salaignac, *ayn. esr.*, s. 695-698; M. A. Bardey, *ayn. esr.*, s. 51).

Yemen'in jeo-politik durumu, sâdece Fransız ve İngilizleri değil, aynı zamanda Hollandalıları (E. Macro, *Yemen and the Western World*, s. 6 v.d.), Almanları (E. Macro, *ayn. esr.*, s, 7; G. Rouet, *ayn. esr.*, s. 487; Mehmed Emin Paşa, *ayn. esr.*, var. 8a), Amerikalıları (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 21 v.d.) ve İtalyanları da ilgilendirmiştir (G. Antonius, *The Arab Awakening*, s. 154; G. Rouet, *ayn. esr.*, s. 488; J. Joubert, *ayn. esr.*, s. 65; A. Beneyton, *ayn. esr.*, s. 205).

İtalyanlar, Yemen üzerindeki emellerine kavuşabilmek için, Türklere baş kaldıran yerli halka yardım etmiş (Hâriciye Arşivi, nr. 555, dosya nr. 5869) ve isyan eden Zeydî imâmlarına yardım için 1891'de Gian Battista Rossi adında birini San'â'ya göndermişlerdir (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 63). Yemen dışındaki hıristiyan Araplardan da yararlanan İtalyanlar, Hudeyde'deki konsolosluklarında tercüman olan katolik Ḫalîl Yûsuf vâsıtasıyla Yemen'deki faâliyetlerine destek sağlamışlardır (Cemal Paşa, *Hâtıralar*, s. 220 v.d.).

Daha sonra 1911/1912 Türk-İtalyan harbinde, İtalyanlar Şeyḫ Sa'îd ile çevresini bombardıman (Beneyton, *ayn. esr.*, s. 496; J. Joubert, *ayn. esr.*, s. 52-55; E. Macro, *ayn. esr.*, s. 38) ve boş buldukları yerleri işgal etmişlerdir (BA, Yıldız tasnifi, kısım nr. 14, evrak nr. 330, zarf nr. 126, karton nr. 65).

Yemen'le yakından alâkalı devletlerden biri de İngiltere olup ilk temasları, 1609 (H. Ingrams, *ayn. esr.*, s. 46) veya 1618 (E. Macro, *Yemen and the Western World*, s. 5) tarihleri arasında vuku bulmuştur. Ancak, bu bölgeye askerî kuvvet göndermeleri, XVIII. asrın sonu ile XIX. asrın başlarına rastlar. İngilizler, ilk önce 1800'de mahallî reisleri kandırarak, Aden yakınlarındaki 'Abdālî bölgesini ele geçirdiler (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 17).

İngiltere bir yıl sonra da San'â imâmına hediye olarak 30.000 rupi değerinde şal, saten ve kumaş göndermek sûretiyle Moha'da bir bahriye hastahanesi açma imtiyazı ile birlikte diğer başka haklar da elde etti (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 18). İngilizler 'Abdālî sultanı ile yaptığı bir andlaşma ile de, burada ticârethaneler te'sis ve bir hıristiyan mezarlığı imtiyazını kopardılar. 1820'de ise, San'â imâmının muhâlefetine rağmen, Moha'yı bombardıman ederek, idâresini ele geçirdiler (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 21). İngiltere, daha sonraki yıllarda da, Hindistan-Süveyş deniz yolunu kontrol altına alabilmek ve Uzak-şark'tan gelip, Orta-şark ve Avrupa'ya giden ticâret yollarına el koymak gayesiyle askerî ve ticârî bakımdan birinci derecede ehemmiyeti olan Aden'e göz koydu ve 16 kânun II. 1839'da Hindistan'dan topladığı askerle Aden'i işgâl etti (G. Antonius, *ayn. esr.*, s. 67; H. Ingrams, *ayn. esr.*, s. 56). İşgâlden sonra, oranın sultanı ile andlaşma yapıldıysa da, sultanın çocukları bu andlaşmayı tanımadılar (J. Kirkman ve Brian Doe, *The first days of British Aden*, II, 179; A. Bardey, *ayn. esr.*, s. 55).

Aden'in İngilizler tarafından işgalinde, şüphesiz Osmanlı Devleti'nin daha önce İngilizlere burada bir kömür deposu yapma izni vermesinin mühim rolü olmuştur. Daha sonra İngilizler para ile kandırdıkları şeyhler vâsıtasıyle buraya tamamen yerleşmiştir (M. Emin Paşa, *ayn. esr.*, var. 8b). Bunu müteâkıp Bāb al-Mandab Boğazı'ndaki Perim adasını da işgal eden İngilizler, zamanla şimâl-i şarkîye doğru topraklarını genişletmek için her çareye başvurmuşlardır (Alfred Fabre-Luce, *Deuil au Levant*, s. 252).

İngiltere, daha sonra Yemenlileri Türkler aleyhine kışkırtmak için Scout adlı bir gemiyi Yemen kıyılarına göndermiştir (Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 555, dosya nr. 47286/78). Bu şekilde, Yemen'in iki stratejik bölgesini eline geçiren İngiltere, te'sir sâhasını Aden'den şimâle doğru genişletmiş, Perim Adası vâsıtasıyle de Kızıldeniz-Hind Okyanusu deniz yolunu kontrol etme imkânını bulmuştur.

Bu arada İngilizlerin çeşitli usûllerle Yemenli şeyhleri kendi gayeleri için kullandıkları görülmektedir. Meselâ, Zali şeyhi Amîr 'Alî Muḳbil ile 'Abdālî şeyhi Aḥmed Fodol, İngilizlerle anlaşarak Türkler aleyhine çalışmışlardır (British Foreign Office Archives [F. O.], 78, nr. 4529, s. 21, 240-250; A. Bardey, *ayn. esr.*, s. 55 v.d.). İngilizlerin bu şekildeki tahrikleri daha sonraları da devam etmiştir (tafsilât için bk. G. Rouet, *ayn. esr.*, s. 488; C. Désiré, *ayn. esr.*, s. 266; H. Marchand, *ayn. esr.*, s. 403 v.dd.; BA, *MM*, nr. 4543; *İD*, nr. 99740, 99682; Hariciye Arşivi, *Siyasî*, nr. 479, dosya nr. 1900; nr. 555, 479, dosya nr. 3, 2611, dosya 1900).

Çeşitli Avrupa devletlerinin Yemenli isyancılara silâh yardımı yapmaları, bir nevî silâh kaçakçılığına sebep olmuş ve Türklere karşı girişilen isyanlarda kullanılan silâhların çoğu bu sûretle Yemen'e sokulmuştur (Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 548, 479, dosya nr. 1898; Foreign Office, 78 nr. 5098, X/L, 5840). İngilizler, Araplara istiklâl verilmesi va'diyle de iktifâ etmeyip, islâm halifesi olarak Abdülhamid II.'in yerine Mekke şerifliğini de teklif ediyorlardı (Foreign Office, 78, nr. 4529, s. 27, 334, 337; V. Bérard, *ayn. esr.*, s. 51; Mehmed Hilâl,

ayn. esr., var. 5a-b; R. Pinon, *l'Europe et l'Empire ottoman*, s. 378). İngilizler, ayrıca şeyhlerin Osmanlı Devleti'ne vergi vermemelerini sağladığı gibi, Osmanlı Devleti'nin tevkif ettiği bâzı şeyhlerin serbest bırakılmaları için Bâbıâli'ye nota da vermiştir (23 nisan 1874; Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 555); hattâ bu faâliyetlerini Saray'da bile sürdürmüşlerdir (BA, Yıldız tasnifi, kısım nr. 14, evrak nr. 1296, zarf nr. 126, karton nr. 10).

İngiltere, mes'eleyi bu duruma getirdikten sonra, Cenûbî Arabistan'daki yayılma faâliyetlerini daha da artırdı ve gizli olarak topografik araştırmalar yapmak bahanesiyle gönderdiği kimseler vasıtasıyle, Aden civârında bulunan ve *Nevâhî-yi tis'a* (= dokuz bölge: ʿAbdâlî, Fażlî, ʿAḳrabî, Ḥavşabî, ʿAlevî, Şubayḥî, Yaffasî, ʿAvlaḳî) denen Osmanlı topraklarına işâretler koymağa ve işâret konan yerleri işgal etmeğe başladı (Foreign Office, 78, nr. 4529, s. 7, 17; BA, *İD*, nr. 99740, 99682, 99047, 99680). Bunun üzerine Osmanlı Devleti, 18 haziran 1892 tarihli bir notayla, Salisbury nezdinde İngiliz Hükûmeti'ni protesto etti (Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 479, dosya 1899). Bu protesto üzerine Türklerle İngilizler arasında Nevâhî-yi tis'a ve sınır anlaşmazlığı ortaya çıktı (bu hususta bk. Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 479, dosya 1882; 1871, Divers, 8; 1873, 1899, 1900; nr. 555; Foreign Office, 78, nr. 4529, s. 200, 268, 279, 283, 291, 293, 313, 314; BA, *İD*, 8 cemaziyelâhir 1319, 1 muharrem 1320, nr. 99047, 99680, 99682; BA, *MM*, nr. 4543).

Aslında bu kâşif, seyyah veya topografların çoğu, Londra'daki Protestan Misyoner Merkezi'ne bağlı idiler (Ahmed Hamdi, *Âlem-i İslâm ve İngiliz misyoneri, İngiliz misyoneri nasıl yetiştiriliyor*, s. 73 v.d.). Meselâ seyyah olarak Yemen'e giden ve *Arabia Infelix or the Turks in Yemen* adlı eserin sahibi G. Wyman Bury, bunlardan biri idi (Ahmed Hamdi, *ayn. esr.*, s. 9 v.d.). Nitekim bu zât, stratejik bölgeler hakkında Londra'ya bilgi göndederdiği öğrenildiği için Yemen'den uzaklaştırılmıştır (Sadrâzam Kâmil Paşa'nın Hariciye Nezâretine yazdığı yazı, Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 555). Aynı maksatla, Scott adlı İngiliz kruvazörü de Yemen'e gönderilmiş, sahile çıkan bâzı kimseler, kabîleleri Türkler aleyhine kışkırtmışlardır (Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 555, dosya 47286/78; Foreign Office, 78, nr. 4529, s. 263 v.d.; G. Wyman, *ayn. esr.*, s. 186).

İngiltere, Osmanlı Devleti'nin Yemen ve Arabistan'daki hâkimiyetini önlemek için çeşitli çarelere başvurmuş, bu arada şehirlerde Osmanlı bayrağının asılmasına engel olmuş, böylece burlarda İngiliz hâkimiyeti sağlanmıştır (Foreign Office, 78, nr. 4529, s. 240). Hıristiyan ve yahudi misyonerlerin faâliyeti de unutulmamalıdır (*Relation...*, s. 164; E. Macro, *ayn. esr.*, s. 2). Bu arada Yemen yahudilerinin daha o tarihlerde bir İsrâil Devleti kurmak için faâliyette bulundukları da gözden kaçırılmamalıdır (E. Macro, *ayn. esr.*, s. 84 v.d.).

Yemen'in Osmanlı idâresine karşı ayaklanmasında ehliyetsiz idârecilerin de mühim rolü olmuştur. Bunlardan bâzıları kendilerinin sürgünde bulunduklarına inanarak rüşvet ve irtikâba başvurmuşlar (BA, *İD*, zilhicce 315, nr. 61); bâzan emniyet kuvvetleri, bâzan şeyhler, bâzan da yabancılarla anlaşarak fakirlerin mallarına elkoymuşlardır (A. Deflers, *ayn. esr.*, s. 78; D. Charnay, *ayn. esr.* s. 285). Bu idârecilerin ağır vergilerle halkı yıldırmaları ve İstanbul'a yanlış bilgi vermeleri (*Barḳ al-Yamānī*, s. 128 v.d.; M. Emin Paşa, *ayn. esr.*, var. 2a-b; BA, Yıldız tasnifi, kısım nr. 14, evrak nr. 330, 2382, zarf nr. 126, kısım nr. 8, 11; BA, *İD*, zilhicce 315, nr. 61, 72560; Hüseyin b. Hâlid, *Yemen Seyahatnâmesi*, s. 21; Mehmed Hilâl, *ayn. esr.*, var. 4b-6b), Yemen'de halkın isyanına sebep olmuştur. Yemen vâlisi Osman Nuri Paşa bunlardan biridir (BA, Yıldız tasnifi, kısım nr. 18, evrak nr. 553/217, zarf nr. 93, karton nr. 35). Ayrıca nakil ve tâyinlerin zamansız oluşu (BA, *İD*, nr. 45547, 45577) da idârecilerin şevkini kırmıştır. Bu arada mahkemelerin iyi bir şekilde çalışmaması (BA, *İD*, nr. 72560), mahkeme reislerinin şahsî tutumları (BA, göst. yer., zilhicce 315, nr. 61; 72560) ve haksız tevkifler (BA, *MM*, nr. 2909) de yerli halkın Osmanlı Devleti'ne karşı olan nefretini artırmıştır. Ayaklanmalara karşı gönderilen askerî kuvvetin geç gelmesini (Hasan Kadri, *Yemen ve Hayatı*, s. 134; A. Deflers, *ayn. esr.*, s. 54) ve mevcut askerin sayıca az olmasını da (BA, *İD*, nr. 45546, 96648; *MM*, nr. 1892) göz önünde tutmak gerekir. Vergilerin ağır oluşunun içtimâî ve iktisâdî te'sirleri (İ. Süreyya Sırma, *XIX. yüzyıl Yemen isyanlarında dinî anlayışların rolü*, s. 72 v.dd.) ile Osmanlı hilâfetinin bilhassa Zeydîlerce meşru sayılmaması ve bu arada Cemâleddin Efgânî (ölm. 1897)'nin, hilâfetin Osmanlılardan alınıp, Yemen imâmına verilmesine dâir düşüncelerini de diğer sebeplere eklemek gerekir (Murtaza Müderrisî, *Sayyid Camal al-Dîn ve andîşaehāy-i ū*, Tahran, 1353, s. 227). Nitekim bilhassa Zeydîlerden Yemen İmâmı Yaḥyâ, hilâfet iddiasında bulunmuş ve bütün Arap kabîlelerinin kendisine bîat etmeleri gerektiğini ve hilâfet merkezinin İstanbul'dan alınıp Mekke'ye götürülmesini istemiştir (BA, *Şurâ-yı Devlet*, nr. 1680; *İD*, nr. 2691, 62152; Yıldız tasnifi, kısım nr. 22, evrak nr. 34, Zarf nr. 153, karton nr. 65; Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 555, dosya nr. 33559; A. Bardey, *ayn. esr.*, s. 35). Hilâfet üzerindeki münakaşalar bizzat Yemen şeyhleri arasında da ihtilâfa sebep olmuştur (Hariciye Arşivi, *siyasî*, nr. 555, dosya nr. 33883). Bununla berâber Sünnîler Osmanlı hilâfetini kabûl, Zeydîler ise reddetmişlerdir (BA, *İD*, nr. 96875).

Yemen şeyhleri, *imâm* unvânıyla bir veya birkaç kabîleyi dinî ve siyâsî olarak idâre ederlerdi. Bunlardan bâzılarının halk üzerindeki nüfûzu daha fazla olup, kendilerine birkaç şeyh tâbi olduğu için şayḫ al-maşāyiḫ unvânını taşırlardı. Bâzı şeyhler de San'â'daki imama bağlıydılar. Şeyhler halktan fitre ve zekât gibi vergiler alır, onları istedikleri gibi çalıştırır, çalışmalarının karşılığı olarak herhangi bir ücret de vermezlerdi. Çoğu zengin olduklarından etrafındakiler üzerinde iktisâdî bir baskı kurarak, onları istedikleri gibi kullanıyorlardı. Siyâsî mânadaki bu şeyhlik, babadan oğula geçerdi (Ahmed Râşid, *ayn. esr.*, I, 319).

Bu şeyhler, kendi hükümranlıklarını sürdürmek ve ileride tam bir bağımsızlık elde etmek için etrafa *Fuḳaha, Sayyid, ʿuḳḳāl* ve *vāizler* (Vuʿāz adı altında) gönderirlerdi. Bunlara derebeylerin torunları olan *nuḳabā* ve *ʿummāl*'i de katmak gerekir. Şeyhler, Osmanlılara karşı girişilen ayaklanmaları bu adamları vâsıtasıyle *cihād* olarak meşru göstermeğe çalışıyorlar (bk. BA, kısım nr. 22, evrak nr. 34, zarf nr. 153, karton nr. 65) ve bu hususta gönderdikleri mektuplarda âyet ve hadîslerden faydalanıyor, kendilerinin mehdî olduklarını ileri sürüp, Osmanlı Devleti'ni dinsizlikle ithâm ediyorlardı.

Herşeye rağmen, Osmanlılara bağlı kalmak isteyenler, şeyhler tarafından işkencelere mâruz bırakılmıştır (BA, *İD*, 99684, göst. yer.). Şeyhler, yabancı ülkelerden, bilhassa Aden yoluyla İngilizlerden sağladıkları silâhlarla, halk üzerinde daha kolay baskı kurabiliyorlardı (Hariciye Arşivi, *Siyasî*, nr. 479, dosya 1900; nr. 555, dosya 3, 2611; BA, *İD*, 99740, 99684; Yıldız tasnifi, kısım. nr. 14, evrak nr. 330, zarf nr. 126, karton nr. 8).

Bu arada isyancılar, gayelerini meşrûlaştırmak için mezheb taassubundan da yararlanmışlardır. Nitekim burada Zeydîlerin yanında Şâfi'î, Hanefî, İsmâilî ve Vahhâbî'ler de bulunmakta idi.

Zeydîler [bk. mad. ZEYDİYE], kendi imâmlarına sıkı bir şekilde bağlı oldukları için, onun her dediğini yaparlardı (Hasan Kadri, *ayn. esr.*, s. 106; krş. BA, *Şurâ-yı devlet*, nr. 1680).

Osmanlı Devleti, Yemen'de olup biten hâdiselere karşı kayıtsız kalmamış, bilhassa isyanların çoğaldığı Abdülhamid II. devrinde tâkip edilen *Panislâmizm* siyâseti ile Yemen'de bu ayaklanmaların hafifletilmesi istenilmiş ise de, başarılı olunamamıştır. Zîrâ Zeydîler, kendi imâmları dışındakileri imâm kabûl etmez, bunların ancak Peygamber soyundan olabileceklerini ileri sürerlerdi. Pâdişahta bu husûsiyetler bulunmadığı için Panislâmist siyâseti bir netîce vermedi.

Abdülhamid II.'in faâliyetleri arasında, çoğunluğu Zeydî olan Yemenlileri Sünnîleştirmek niyeti de vardı (BA, *İD*, nr. 96875). Bu arada halkı, Zeydîlerin nüfûzundan kurtarmak için, gönderilen Arapça yazılarda imâmların sâdece eşkiya oldukları belirtilmişti (BA, *İD*, 62152). Ayrıca dinsizlikle ithâm edilen me'murların yerine dindar idâreciler gönderilmiş ise de, bu hususta geç kalındığından bir netice alınamamıştır (BA, *İD*, zilhicce 315, nr. 61; *Şûrâ-yı devlet*, nr. 5289; *MM*, nr. 1937, 1934, 4543; Bâbıâlî evrak dâiresi, nr. 697/28-8, s. 93). Sırf bu gayeyle, bidâyet mahkemelerinin yerine son zamanlarda şer'î mahkemeler de kurulmuştur. Ancak bu yola, sonradan tevessül edildiği için bu tedbir de Yemenli müslümanları memnun etmemiştir (BA, *İD*, nr. 94394, 84941; rebîülâhır 1317, nr. 10; zilhicce, 1315, nr. 61; Bâbıâli evrak odası, nr. 697/28-8, s. 99). Şeyh, seyyid gibi dinî liderleri kazanmak maksadiyle, bunlara maddî menfaatler ve bir takım pâyeler sağlamak cihetine gidilmiş ise de, bir netîce vermemiştir (bk. göst. yerler; C. Snouck Hungronje, *Verspreide Geschriften*'den naklen, S. T. W. Arnold, *The Caliphate*, s. 176).

Abdülhamid'in bu gayretleri sâyesinde kısmen yatışan Yemenliler, en ufak bir fırsatta tekrar isyan ediyorlardı. Bu isyanlar, İmâm Ḥamîd al-Dîn'in oğlu İmâm Yaḥyâ'nın, hareketi tamamen kendi eline aldığı 1904 senesine kadar sürdü. Türklere karşı cihâd ilân eden İmâm Yaḥyâ'ya, bir andlaşma ile San'â ve civârı terk edildi (1905). Fakat bu andlaşmanın şartlarını kabûl etmeyen Bâbıâli, Ahmed Feyzi Paşa kumandasında yeni taarruzlara girişti. Bu taarruzların sonunda tekrar alınan San'â, kanlı çarpışmalardan sonra yine İmâm Yaḥyâ'nın eline geçti. Bu arada Ahmed Feyzi Paşa'nın yerine Hasan Tahsin Paşa tâyin edildi.

Abdülhamid II.'in arzusu üzerine İstanbul'a davet edilen Yemen'in ileri gelenleriyle yapılan görüşmelerden de bir netice alınamadı. Nihâyet, 1911'de İzzet Paşa ile İmâm Yaḥyâ arasında yapılan bir andlaşma, senelerdir süren mücâdeleyi sona erdirdi. Ancak çok geçmeden Türk-İtalyan Harbi (1912), ardından da Birinci Cihan Harbi başladı. 1918'de Türkler Yemen'i tamamen terk edip, idâreyi Zeydî İmâm'ı Yaḥyâ'ya bıraktılar. Daha sonraki yıllarda, Aden bölgesinin tamamı da İngilizlerden alındı. İmâm Yaḥyâ'dan sonra da durumu bir müddet böyle devam etti. Nihâyet Yemen, Şimâl ve Cenup Yemen olmak üzere iki ayrı devlet hâline geldi. Şimâlî Yemen'in başkenti San'â, Cenûbî Yemen'in ise, Aden'dir.

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. Fārūḳ ʿOṣmān Abaza, *al-Ḥukm al-ʿOṣmānī fi'l-Yaman* (Kahire, 1975); ʿAbd al-Ḥayy Ḥabîbî, *Nasab va Zādgāh-ı Sayyid Camāl al-Dîn al-Afġānī* (Kâbil, 1355 hş); ʿAbd Allāh b. Ḥāmid al-Ḥuyayd, *al-Mamālik al-carāḳisat fi'l-Yaman, Macallat al-baḥs al-ʿilmî, Cāmiʿat al-Malik*; ʿAbd al-ʿAzîz, *Kulliyat al-şarîʿa* (Mekke, 1398), sayı, 1; ʿAbd Allāh b. Ṣalāḥ, *al-Futūḥāt al-Murādiya fi'l-cihāt al-Ya-*

māniya, el-yazm., Atıf Efendi Kütüp., nr. 1912; ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlī, *Mirʾat al-Yaman*, el-yazm., Üniv. Kütüp., nr. TY 6129; Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih* (İstanbul, 1309); Aḥmed Amīn, *Zuhr al-Islām* (Kahire, 1964); Aḥmed Ḥusayn Şaraf al-Dīn, *al-Yaman ʿabr al-tārīḫ* (Kahire, 1964); Ahmed Râşid, *Tarih-i Yemen ve San'a* (İstanbul, 1291); Ahmed Ziya, *Mufassal Yemen Coğrafyası*, Üniv. Kütüp., nr. TY 4254; Ḳuṭb al-Dīn al-Makkī, *Barḳ al-Yamānī fī fatḥ al-Oşmānī* adlı eserin *Aḫbār al-Yamānī* adıyla ilâveli trc. ʿĀlī, Hamidiye Kütüp., el-yazm., nr. 886; Âli, *Künhü'l-ahbâr*, Üniv. Kütüp., nr. TY 5959; ʿAlī Cavād, *Tārīḫ al-ʿArab ḳabl al-Islām* (Bağdad, 1951-1953); Ali Emîrî Efendi, *Yemen hâtıraları*, Millet Kütüp., A. Emîrî, el-yazm., Târih, nr. 653; mll. meçhul, *Critique historique de la notion de Califat, Thése des orientalisten Européens, R M M*, LVI, 55 v.d.; G. Antonius, *The Arap Awakening* (London, 1955); Th. W. Arnold, *The Caliphate* (London, 1967); Aşġar Mahdāvī, *Macmūʿa-i asnād u madārik dar bārā-yi Sayyid Camāl al-Dīn maşhūr ba Afġānī* (Tahran, 1342); A. Sünnî, *Yemen yolunda* (İstanbul, 1325); Atıf Paşa, *Yemen târihi* (İstanbul, 1326); David Ayalon, *Memlûklar ve Deniz Kuvvetleri, T D* (İstanbul, 1971), XXV, 39-50; François Balsan, *Au Yemen interdit, Géographia* (Paris, 1899), nr: 93; Michael Bates, *Yemen and its conquest by the Ayubids of Egypt (A. D., 1137-1202) in Mediaeval and Modern Middle East Studies, U. S. A*, 1978; Bekir Sıtkı Baykal, *Doksan üç Harbi Arifesinde Osmanlı Devleti ile Büyük Devletler Arasındaki Münasebetler, D T C F D* (Ankara, 1944/1945), III, 183-192; Badr al-Dīn Muḥammed b. İsmāʿīl, *al-Laṭāʾif al-sanīya fī aḫbār al-mamālik al-Yamānīya*, Üniv. Kütüp., el-yazm., nr. AY 1345; Victor Bérard, *Le Sultan, l'Islam et les Puissances* (Paris, 1907); Şaraf b. ʿAbdi 'l-Muḥsin al-Barakātī, *al-Riḥlat al-Yamānīya* (Beyrut, 1384); G. Le Bon, *Premiéres conséquences de la Guerre* (Paris, 1916); C. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi* (trc. Neşet Çağatay), Ankara, 1964; *The Cambridge History of Islam* (Cambridge, 1970); mll. meçhul, *Cāmiʿ al-mutūn fī aḫbār al-Yaman al-maymūn*, Üniv. Kütüp., nr. A Y 5909; Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964); Neşet Çağatay, *Samîler-Araplar ve Güney Arabistan Devletleri, İ F D* (Ankara, 1957), IV; Albert Deflers, *Voyage au Yemen, Journal d'une excursion Botanique* (Paris, 1889); Hartwig Derenbourg, *Nouveaux textes Yeménites inéedits, Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* (Paris, 1902), V, nr: 4; Edouard Driault, *La Question d'Orient* (Paris, 1938); T. G. Djuvars, *Cent projets de partage de la Turquie* (Paris, 1914); André Duboscq, *l'Orient Méditerranéen* (Paris, 1917); Alfred Duggan, *The story of the Crusades* (London, 1969); Raymond Duguay, *Trois années en Arabie Heureuse, par Alfred Beneyton, Bulletin de la Société de Géographie* (Paris, 1913), XXVII; İbn al-ʿİmād, *Şazarāt al-ẕahab fī aḫbār man ẕahab* (Beyrut, ts.); Zeki Ehiloğlu, *Yemende Türkler* (İstanbul, 1952); Asʿad Cābir b. ʿOşman Rāġib, *Yemen*, Üniv. Kütüp., nr. TY 4250; ʿAbd al-Malik b. Ḳurayb al-Aşmaʿī, *Tārīḫ al-ʿArab ḳabl al-Islām* (Bağdad, 1959); Eyyûb Sabrî, *Târîh-i Vahhâbiyân* (İstanbul, 1296); ayn. mll., *Mir'âtü'l-Harameyn* (İstanbul, 1306); A. Fabre Luce, *Deuil au Levant* (Paris, 1950); Claudie Fayein, Jules Barthoux, *Une Française au Yémen* (Paris, 1955), XV, 479-491; Claudie Fayein, *Yemen Petite Planéte* (Paris, 1975); Francesco Gabrieli, *Les Arabes* (Frans. trc. Marie de Wasmer) Paris, 1963; G. Gaulis, *La Ruine d'un Empire* (Paris, 1913); A. R. Gibb Hamilton, *Lutfi Paşa on The Ottoman Caliphate, oriens* (Cambridge, 1962), XV, 287-295; Y. M. Goblet, *La Révolte au Yémen, Tours du Monde* (Paris, 1911), XVII; Muhammed Hamidullah, *Le Prophéte de l'Islam* (Paris, 1959); ayn. mll., *Macmūʿat al-vaṯāʾiḳ al-siyāsīya* (Beyrut, 1969); Hasan Kadri, *Yemen ve hayatı* (İstanbul, 1328); Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği, İ F D* (Ankara, 1978), XXIII.; Hayrullah, *Devlet-i Aliye-i Osmaniye Tarihi* (İstanbul, 1292); al-Ḥazracī, *al-Uḳūd al-luʾluiyya* (Leyden, 1913); Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism* (London, 1950); K. Philip Hitti, *History of Arabs*, 10. baskı (NewYork, 1974); Halid b. Hüseyin, *Yemen Seyahatnamesi*, Üniv. Kütüp., nr. TY 4917; Ṣalāḥ b. Dāvūd b. ʿAli, *Risāla fī bayān aḥvāl mulūk al-Yaman*, Millet Kütüp., el-yazm., nr. Arabi-3334/3; İbn Ḫaldūn, *Muḳaddima* (Beyrut, ts.); İbn Ḫallikān, *Vafayāt al-aʿyān* (Beyrut, 1968); İbn Hişām, *al-Sīrat al-Nabavīya* (Mısır, 1955); İbn İsḥāḳ, *Sīrat* (Rabat, 1976); İbn Kaşîr, *al-Bidāya va'l-Nihāyat* (Beyrut, 1966); İbn Ḳutayba al-Dinavarî, *al-Maʿārif* (Beyrut, 1970); İbn al-Mucāvir, *Tārīḫ al-Mustabṣir* (Leyden, 1954); İbn İyās, *Badāʾiʿ al-zuhūr fī vaḳāʾiʿ al-duhūr* (Mısır, ts.); İbrahim Abdusselâm, *Yemen Seyahatnâmesi* (İstanbul, 1324); Harold Ingrams, *The Yemen, Imams Rulers and Revolutions* (London, 1963); Josephe Joubert, *La Question de Cheik-Caid, Revue Française de l'Etranger et des Colonies* (Paris, 1912), XXXVII; al-Ḳazvinī, *Āṯār al-bilād aḫbār al-ʿibād* (Beyrut, ts.); Gillian King, *Imperial Outpost Aden, its place in British strategic Policy* (London, 1964); James Kirkman and Brian Doe, *The first days of British Aden, The Diary of John Studdy Leigh, Arabian Studies* (R. B. Serjeant, R. L. Bidwell), London, 1975, II; Ḳuṭb al-Dīn al-Makkī, *al-Barḳ al-Yamānī fī fatḥ al-ʿOşmānī* (Riyad, 1967); Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi mezhebleri* (Ankara, 1965); A. Lamartine, *Histoire de la Turquie* (Paris, 1854); Henri Lammens, *l'Islam, Croyance et institutions* (Beyrut, 1943); Colonel Lamouche, *Histoire de la Turquie* (Paris, 1953); Henri Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Raşid Rida* (Beyrut, 1938); ayn. mll., *Les Schismes dans l'Islam* (Paris, 1965); Malcolm Maccoll, *Le Sultan et les Grandes Puissances* (Frans. trc. Jean Longuet), Paris, 1899; Eric Macro, *Bibliography on Yemen and Notes on Mocha*, Miami University Press (1960); ayn. mll., *Yemen and Western World since 1571* (London, 1968); al-Maḳdisī, *al-Ravżatayn fī aḫbār al-davlatayn* (Beyrut, ts.); al-Maḳrīzī, *Kitāb al-sulūk li maʿrifat duval al-mulūk* (Kahire, 1970); H. Marchand, *Les Questions arabes: le Yemen Question Diplomatique et Coloniale* (Paris, 1911), XXXI, nr. 339; al-Māwardī, *Les Status Gouvernementaux* (Frans. trc. E. Fagnan), Cezayir, 1915; Benoist Mechin, *Un Printemps Arabe* (Paris, 1959); Mehmed Emin Paşa, *Yemen kıt'asının ma'mûriyetine ve daima âsâyişde bulunmasına dâir tedâbir*, Üniv. Kütüp., nr. TY 4615; Memdûh, *Yemen islâhâtı ve bâzı mütala'ât* (İstanbul, 1325); Masʿūdī, *Murūc al-ẕahab* (Beyrut, 1973); Mevlân-zâde Rıfat, *Yemen hakkında dahiliye nâzırı Talat Beyefendiye açık lâyiha* (Kahire, 18 kânun II. 1326); Barbier de Meynard, Charles Adrien Casimir, *Notice sur Arabie méridionale d'aprés un document turc. Publication de l'Ecole des langues Orientales Vivantes* (Paris, 1883), nr. 9; Mirzā Ḥusayn Ḫān ʿAdālet Pūr, *Sayyid Cemâlüddin, Yagma*, sayı 8 (Tahran, ramazan 1390); Muhammad Yakub Mughul, *Kanunî Devrinde Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı-Hint müslümanları münasebetleri, 1517-1538* (İstanbul, 1974); Hugyānī Muḥammed Amîn, *Ḥayāt-ı Sayyid Camāluddin-i Afgānī* (Kâbil, 1318); Muḥammed Anis, *al-Davlat al-ʿOşmāniyya va'l-Şarḳ al-ʿArabī* (Kahire, ts.); Muhammed Hilâl, *Hıttay-i Yemâniyye hakkında ma'lûmât*, Üniv. Kütüp., nr. TY 6622; Muhammed Muḥiṭ Ṭabāṭabāī, *Sayyid Camāl al-Dīn Asadābadī dar bīdāriy-i maşriḳ-i zamin* (Kum, 1392); Muḥammed Memdûh, *Miftâh-ı Yemen* (İstanbul, 1330); al-Murʿi, *al-İḥsān fī duḫūli 'l-mamlakati 'l-Yaman taṭta ẓilli ʿadālati āli ʿOşmān*, Millet. Kütüp., el-yazm., Arabî, nr. 2379; Mustafa Selim, *al-Fethu 'l-Osmâni el-evvel li 'l-Yemen* (Kahire, 1974); Müneccimbaşı, *Şaḥāifu 'l-aḫbār* (İstanbul, 1285); F. S. Naggiar, *La Révolte du Yemen dans Correspondance d'Orient 15 Février*, 1911, s. 154; Nâsır-ı Husrev, *Sefernâme* (trc. Abdülvehhab Tarzî), İstanbul 1950; Nureddin, *Yemen lâyihası* (İstanbul, 1327); Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti, Habeş Eyaleti* (İstanbul, 1974); Salih Özbaran, *Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu, T D* (İstanbul, 1978), XXXI, 65-146; ayn. mll., *XVI. yüzyılda Basra Körfezi Sahillerinde Osmanlılar, Basra Beylerbeyliğinin kuruluşu, T D* (İstanbul, 1971), XXV, 51-72; ayn. mll., *Osmanlı tarihi bakımından XVI. yüzyılda Portekizli tarihçiler, T D* (İstanbul, 1969), XXIII, 75-82; Tahsin Öz, *Yemen Fatihi Sinan Paşa Arşivi, Belleten* (Ankara, 1946), X, 171-193; René Pinon, *l'Empire ottoman* (Paris, 1909); Xavier de Planhol, *Les Fondements géographiques de l'histoire de l'Islam* (Paris, 1968); al-Rāzī (Aḥmed b. ʿAbd Allah), *Tārīḫ Şanʿā*, Millet Kütüp., el-yazm., Arabî nr. 2394/1; C. Jacques Risler, *La Civilisation Arabe* (Paris, 1955); Gaston Rouet, *La Question du Yémen, Question diplomatique et Coloniale* (Paris, 16 Avril 1910), XXIX, 475-491; Jean-Paul Roux, *La Turquie* (Paris, 1953); Rumūzî, *Tarih-i feth-i Yemen*, Üniv. Kütüp., nr. TY 6045; Rüşdî, *Yemen hâtıraları* (İstanbul, 1325); G. Ryckmans, *Les Religions Arabes Préislamiques* (Louvain, 1951); Jacques Ryckmans, *l'Institution Monarchique en Arabie Méridionale avant, l'Islam* (Ma'in et Saba), Louvain, 1951; A. Salaignac, *Les fortifications de Cheik-Said, Revue Française* (Paris, 1897), XXII; *Salnâme-i Devlet-i Aliye-i Osmâniye (1263-1330)*; D. A. Schmitt, *Yemen, The unknown war* (New York, 1968); Hugh Scoot, *In the High Yemen* (London, 1942); R. B., Serjeant, R. L. Bidwell, *Arabian Studies* (London, 1975); Sayyid Camāl al-Dīn Afġānī, *ʿUrvat al-vuṯḳā* (trc. Abdullah Semender), Kâbil, 1355 hş.; İhsan Süreyya Sırma, *Fransa'nın Kuzey Afrika-'daki sömürgeciliğine karşı Sultan II. Abdülhamid'in Panislamist faâliyetlerine âit bir kaç vesika, T E D*, (İstanbul, 1977), VII-VIII.; ayn. mll., *Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Siyâsetinde Büyük Rol Oynayan Tarîkatlara Dâir Bir Vesîka, T D* (İstanbul, 1978), XXXI, 183-198; ayn. mll., *Yemen Kıt'asında Osmanlı Devleti'ne ve diğer devletlere karşı isyan eden aşiretlere dâir bir vesika, İ İ F D* (Ankara, 1977), II; ayn. mll., *Sultan II. Abdülhamid'in Uzak Doğu'ya gönderdiği ajana dâir (6-9 şubat 1978'de İstanbul'da yapılan I. Millî Türkoloji Kongresi'ne sunulan teblig)*; ayn. mll., *Sultan II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* (İstanbul, 1979), VII/3-4; ayn. mll., *Pekin Hamidiyye Üniversitesi, Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı* (İslâmî, İlimler Fakültesi Yayını), Ankara, 1978; ayn. mll., *XIX. yüzyıl Yemen isyanlarında dinî antayışların rolü* (doçentlik tezi), Erzurum, 1979; Şifat Allah Camālī, *İsnād ve madārik dar bāra-i Sayyid Camāl al-Dīn* (Tahran, 1391); Şubḥī al-Ṣāliḥ, *al-Nuẓum al-Islāmīya* (Beyrut, 1965); al-Şuyūṭī, *Tārīḫ al-Ḫulafāʾ* (Kahire, 1964); Suhaylī, *al-*

Ravż al-ᶜunuf (Kahire, 1967); Şahristānī, *al-Milal va'l-nihāl* (Kahire, 1968); Ṭabarī, *Tārīḫ al-umam va'l-mulūḳ* (Beyrut, ts.); İbn Taġribirdī, *al-Nucūm al-zāhire fī mulūḳ Miṣr va'l-Ḳāhira* (Kahire ts.); Âsaf Tanrıkut, *Yemen Notları* (Ankara, 1965); M. C. Şehabeddin Tekindağ, *Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış*, *TD* (İstanbul, 1971), XXV, 1-38; J. Arnold Toynbee, *La Civilisation a l'épreuve* (Paris, 1951); Salih Tuğ, *İslâm ülkelerinde anayasa hareketleri* (İstanbul, 1969); Gaston Wiet, *Grandeur de l'Islam* (Paris, 1961); Yaḥyā b. Ḥusayn b. Ḳāsim, *Ġāyat al-amānī fī aḫbār al-ḳaṭr al-Yamānī*, Millet Kütüp., el-yazm., Arabî nr. 2375; Yaᶜḳūbī, *Tārīḫ* (Beyrut, 1960); Yāḳūt al-Ḥamavī, *Muᶜcam al-buldān* (Beyrut, 1957); *Yemen'de On dördüncü kolordu ile Hicaz fırkasına ve Necid ve Fizan'daki kıtaat-ı askeriyeye tâyin olunacak sunûf-ı muhtelife ümerâ ve zabıtanının sûret-i tâyin ve müddet-i istihdâmlarına dâir ḳanûn sûreti* (İstanbul, 1327); *Yemen Salnâmesi*, 1298, 1303-1305, 1306, 1307, 1313, 1314; *Yemen vilâyeti haritası*, IV. Ordu Erkân-ı Harbiyesi tarafından bastırılmıştır; Yusuf Ziya Yörükan, *Vahhâbilik*, *İFD* (Ankara, 1953), II; Hüseyin Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ankara, 1971); Zabidî, *Ḳurrat al-ᶜuyūn fī aḫbār al-Yaman al-maymūn*, Millet Kütüp., el-yazm. Arabî nr. 2372; Corci Zaydān, *Tārīḫ al-tamaddun al-İslāmī* (Kahire, 1968); ayn. mll., *Kitāb al-ᶜArab ḳabl al-İslām* (Mısır, 1908); Zuhdî, *Mirᵓāt al-Yaman* (İstanbul, 1328).

(İHSAN SÜREYYA SIRMA.)

YEMİN. YAMİN (A); sağ el, bereket, kuvvet ve kudret, yüce ve güzel mevki demek olup (Fîrûzābādî, *Ḳāmūs al-muḥīṭ*, Kahire, 1319 h, IV, 181; İbn Manẓūr, *LA*, Beyrut, 1968, XIII, 461) and içme mânasında dinî ve fıkhî bir tâbirdir. Aralarında nüans bulunmakla berâber, *ḥilf* ve *ḳasam* [b. bk.] kelimeleriyle müteradif olarak kullanılmış (*LA*, XIII, 462; *İA*, mad. KASEM) ve tatbîkatta onlara tercih edilmiştir. Cavharî'nin beyânına göre, bu and içme olayına bu adın verilmesi, insanın yemin esnâsında sağ elini arkadaşınınkine vurmasından veya onu tutmasından ileri gelmiştir (Şiḥaḥ mad. *yamīn*; *LA*, XIII, 463; *Ḳāmūs al-muḥīṭ*, göst. yer.).

Allah'ın zimmeti, mîsâkı ve ahdi demek olan, diğer bir ifâde ile Allaha karşı bir mükellefiyeti kabûl etmekten ibâret bulunan yemin, bunu yapan kimsenin bütün güc ve samîmiyetini ifâde eder ve o kimse, söylediği sözde bütün varlığını ortaya koymuş olur. Bu itibarla böyle bir ahde giren kişi, yalan söyler veya sözünü tutmazsa, hem kendi rûhunu mahvetmiş, hem de Allah'ı gücendirmiş olur (*LA*, göst. yer.; *TA*, mad. *yamīn*; krş. *İA*, mad. KASEM). Nitekim bir hadîs'te" Arkadaşının seni tasdik edip doğrulayacağı konularda yemin etmelisin" denmekte ve böylece, arkadaşının kendisini doğrulamıyacağı her hangi bir konuda yemin etmemesi gerektiğine açıkça işâret edilmektedir (Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *aymān*, hadîs 20; *LA*, XIII, 461).

Yeminin mâhiyeti, çeşitleri, yemin için kullanılan tâbirler, ne adına yemin edilip, ne adına edilemiyeceği hususları ve bilhassa konunun tafsilâtı için bk. *İA*, mad. KASEM.

Bibliyografya: Metin içinde geçenlerden başka bk. *Corpus Juris di Zaid İbn ᶜAlī* (nşr. Griffini), *fihrist*; *Il-Muḫtaṣar o Sammario del Diritto Malechita di Ḫalīl Ibn Isḥāḳ*, trc. (Guidi ve Santillana), I, s. XI. ve *İA*, mad. KASEM'de gösterilen kaynaklar.

(NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

YENBÛ, YANBUᶜ (YAMBOᶜ). Küçük bir liman ve kezâ Arabistan'ın garb sâhilinde, bu limandan altı yedi saatlik mesâfede bulunan bir şehir. Liman şehri olan Yanbuᶜ'ya ayrıca Yanbuᶜ al-Baḥr veya Şerm Yanbuᶜ da denilir. Dâhildeki şehrin adı ise, Yanbuᶜ al-Naḫl'dir. Yanbuᶜ al-Baḥr limanı, Medine'nin denizle olan irtibâtını sağlayan eski al-Cār limanının yerini almış olup, aslında sığ, fakat oldukça geniş, iyi bir demirleme yerine sâhib bir körfezde bulunmakta ve önündeki bir ada ile rüzgarlara karşı korunmaktadır. Şehir, denizin bir uzantısı ile ikiye ayrılmış olup, kara tarafından şarkta Bāb al-Madīna, şimâlde Bāb al-Maṣr ve ayrıca deniz tarafından bir çok kapıları bulunan kuleli bir surla korunmuştur. Evleri çok kötü inşâ edilmiştir; câmileri ise, ehemmiyetsizdir. Liman, Medine ile olan transit ticâreti sâyesinde yaşar ve yerli yelkenlilerle Süveyş, Ḳuşayr ve Yukarı Mısır'daki Ḳene ile sıkı münâsebetlerde bulunur. Yanbuᶜ, ayrıca köle ticâretinde oldukça rol oynar ve gemilerle Cidde'ye giden hacılar buraya uğrar.

Yanbuᶜ al-Naḫl ise, İbn Cubayr'de Yanbuᶜ olarak zikredilmiş olup, eski bir iskân merkezidir ve muhtemelen Batlamyus'daki (VI, 7, 3) Γ'-Ιαμβία κώμη'un aynıdır. al-İstaḫrî, İbn Ḥavḳal ve al-Muḳaddasî gibi coğrafyacılar, *Hennaᵓ* (kına)'sı ile meşhur olan şehrin, nüfûsunun çokluğunu, hurmalıklarının zenginliğini ve kuvvetli bir hisârının bulunduğunu anlatırlar. Burası, Banū Cuhayna ve Layṯ'e mensup olan Ensâr tarafından iskân edilmiştir. Câmiinde Peygamber'in namaz kıldığı rivâyet edilir. Vâhası, bir dizi teşkîl eden tepelerinin eteğinde olan şehir, refâhını bu tepelerden inen derelere borçludur. Bilhassa, sebze zirâati yapılır ve *ẕura* (mısır) ile tütün yetiştirilir. Fakat, uzun zamandan beri, büyük bir titizlikle hurma dikimine ağırlık verilmiş ve bunların aralarına evler serpiştirilmiştir.

Yanbuᶜ limanının, sonradan kurulmuş olup içinde

asîl Yambavî'lerin hurmalıkları ve köy evlerinin bulunduğu Yanbuᶜ al-Naḫl olduğu hakkındaki rivâyet, bugün de halk arasında canlılığını muhâfaza etmektedir. Yanbuᶜ veya Yanbūᶜ (kaynak) ismi, bulunduğu yerdeki kaynakların bolluğunu [aş. yk. 170 kaynak] gösterir.

[Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethi üzerine, anahtarlarını Yavuz Selim'e teslim eden şehirler arasında Yanbuᶜ da bulunuyordu. Liman, Osmanlı idâresi zamanında da Medine'nin ticârî hayatında mühim bir rol oynadı. Mekke ve Medine'nin zahîre ihtiyâcı, Nil nehrinden Ḳene'ye, oradan Kızıldeniz'in Afrika sâhilinde bulunan Ḳuşayr limanına ulaştırılıyor, daha sonra da Yanbuᶜ ve Cidde limanlarına nakledîliyordu. Kanunî Sultan Süleyman tarafından Mısır'da satın alınarak, geliri Mekke ve Medine'ye tahsis edilen mahsûllerden 3.000 erdeb (İstanbul ölçüsü ile 1 erdeb 9 kiledir.) hubûbat, Yanbuᶜ fakirlerine ayrılmış ve gemilerle Süveyş'den Yanbūᶜ'ya nakledilmiştir.

1766'da Mısır'da isyân eden Bulutkapan Ali Bey, 1768'de Hicâz'da Yanbuᶜ kasabasını ele geçirip, dört yıl kadar bu limana hâkim oldu. 1199 (1786)'da ise, *Ḥarb* Urbanı (savaş bedevîleri) Yanbuᶜ kalesini ele geçirip, hacıların mallarına el koydu. Şehir bunlardan büyük zarar gördü. Kızıldeniz'in diğer limanları kadar olmamakla berâber, canlı bir ticârî hayata sâhib olan Yanbuᶜ'ya, Evliya Çelebî'nin kayıtlarına göre, yılda beşyüz kadar büyüklü küçüklü gemi uğramakta idi.

XIX. asrın sonlarında 5.000 nüfûsu olan Yanbuᶜ'nun, bir limanı, sûru, üç câmii ve 300 dükkânı vardı].

Bibliyografya: İstaḫrî, *BGA*, I, 21; İbn Ḥavḳal, *BGA*, II, 28; al-Muḳaddasî, *BGA*, III, 83, 98; al-Bakrî, *Muᶜcam*, II, 415 v.d., 856; Yāḳūt, *Muᶜcam* (nşr. Wüstenfeld), IV, 1038 v.d.; İbn Cubayr, *Riḥla* (nşr. Wright), Leyden, 1852, s. 145; M. Tamisier, *Voyage en Arabia* (Paris, 1840), I, 53 v.d.; J. R. Wellsted, *Reisen in Arabien* (nşr. E. Rödiger), Halle a/S, 1842, II, 166 v.d.; C. Ritter, *Die Erkunde von Asien* (Berlin, 1846), VIII/1, 149, v.d., 181; II. (Berlin, 1847), 205 v.d.; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens* (Bern, 1875), s. 26; [İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara, 1956), IV/1, 430 v.d.; Salahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim* (İstanbul, 1969), s. 90; Ahmed Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-asâr ve Hakâ'iḳü'l-Ahbar* (nşr. Müctebâ İlgürel), İstanbul, 1978, s. 267 v.dd.; Cengiz Orhonlu, *XVI. asrın ilk yarısında Kızıldeniz'de Osmanlılar*, *TD* (İstanbul, 1962), sayı 16, s. 4, 10, 133; Evliya Çelebî, *Seyahatnâme*, IX, 803; Şemseddin Sâmî, *Kâmusü'l-âlâm* (İstanbul, 1316), VI, 4811].

(ADOLF GROHMANN.)

[Bu maḳāle V. Çabuk tarafından ikmâl edilmiştir.]

YENİÇERİLER. Osmanlı ordusunun dâimî ve hazineden ulûfe alan kapıkulu askerî zümresinin en mühim sınıfıdır. Yeniçeri Ocağı, pâdişâhın hassa kuvveti olup, seferde onun emir ve kumandası altında bulunurdu. Teşkil edildiği devirlerde uc beylerine karşı pâdişâhın merkezî otoritesini de temsil eden yeniçeriler, sonradan eyâlet kuvvetlerine karşı da bu otoriteyi devam ettirdiler. Zaman zaman devlet otoritesine de karşı çıkan yeniçeriler, hal' ve cülûslarda başlıca unsur olarak görülür. Osmanlı Devleti'nde başlayan tereddî, bu askerî sınıfı da te'siri altına almış, harp etme kabiliyetini kaybeden Ocak, zararlı bir topluluk hâline gelmiştir. Nitekim Yeniçeri Ocağı, Vak'a-i Hayriye'ye kadar İstanbul'da vukua gelen birçok isyân ve ihtilâllere katılmıştır.

Yeniçeri Ocağı'nın esâsını teşkil eden hıristiyan çocuklarının devşirilip, asker olarak yetiştirilmesi, tarihte ilk defa Osmanlılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Büyük Selçuklularda olduğu gibi Anadolu Selçuklularında da merkezde bir piyâde kuvveti bulundurulurdu. Bu ordularda Türklerden başka İran ve Arap unsurları, Rumlar, Ermeniler ve sâir Frenkler de vardı. Ancak bunlar askerlik çağındaki harp esirleri idi. İslâm dünyasında askerî kölelik, yâni *ġulām* (=memlûk) usûlü, sistemli toplama, teşkilâtlı eğitim ve muvazzaf asker olarak vazife görme şeklinde diğer kölelerden ayrılmıştır (bk. Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam, The Genesis of a Military System*, New Haven and London, s. 140-151). Osmanlılar devşirme usûlünü, eskiden beri devam edegelmekte olan *ġulām* sistemi içinde inkişâf ettirmişlerdir. Bir uc devleti olan Osmanlı Beyliği'nde gulâm sistemi önem kazanmış ve bilâhire klâsik Osmanlı idârî sistemine yerleşmiştir. Gulâmlar askerî terbiye verilerek saray için yetiştiriliyordu. Merkezî bir devlet kurmada gayret gösteren Bayezid I. devrinde, gulâm sistemi tam bir gelişmeye mazhar oldu [bk. *EI²* mad. GHULĀM]. Yeniçeri Ocağı'nın teşkilinde bilhassa Anadolu Selçuklu Devleti'nin askerî teşkilâtı örnek alınmıştır. Nitekim, Anadolu Selçuklu askerî teşkilâtında "*müfred, gulâm*" ve "*mülâzımân-ı yatak veya yayak*" (İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal*, Ankara, 1970, s. 101) gibi sultanın şahsına bağlı ve dâima merkezde bulunan askerî birlik bunun en bâriz delilidir. Yeniçeri Ocağı bu teşkilâtın değişik bir şeklidir (bk. M. Fuad Köprülü, *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesîri*, nşr. Orhan F. Köprülü, İstanbul, 1981², s. 131 v.dd.).

Osmanlılarda yeniçeri teşkilâtından önce Çandarlı Kara Halil'in teşebbüsü ile *yaya* ve *müsellem* ordusu kurulmuştu. Türk çiftci çocuklarından teşekkül eden yaya ve müsellemler günde 2 akça alıyorlardı (Neşrî, *Cihanümâ*, I, 154). Bu teşkilât, Orhan Bey [b. bk.] zamanında gelişip inkişâf etti ise de, dâimî

ordu ihtiyacına cevap veremedi (tafsilât için bk. Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin iktisâdî ve ictimâî Tarihi*, I, 343-348; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, I, 126 v.dd.). Devletin diğer askerî kuvveti olan timarlı sipâhîler, merkeze uzak bulunuyordu. Gâzî, alp, alperen gibi serhad akıncıları ise, pek mahdut sayıda idi. Murad I. [b. bk.] zamanında, Edirne'nin fethini müteâkıp, büyümeğe namzet olan beyliğin askerî ihtiyaçları arttı. Böylece dâimî bir ordu fikri de doğdu (Halil İnalcık, *The Ottoman Empire, The Classical Age 1300-1600*, London, 1973, s. 11). Dâimî ordunun zabt u rabt bakımından istenilen mükemmeliyette olacağı tahmin ediliyordu. Yine Çandarlı Halil'in teşebbüsü ile harplerde esir alınan hıristiyan gençlerden Yeni-çeri ("yeni asker") adı ile bir askerî ocak vücûda getirildi.

Bu teşkilâtın kuruluş tarihi henüz kat'î olarak tesbit edilememiş olmakla berâber, ihtimâller daha ziyâde Edirne'nin fethini tâkip eden yıllarda toplanmaktadır. Fethi müteâkıp, garba doğru fütûhat fikri geliştiği sırada, devrin ulemâsından Kara Rüstem, kadıasker Çandarlı Kara Halil ile bir sohbetinde, hıristiyan esirlerden istifâde edilmesi fikrini ortaya atmıştır. Bu düşünceyi pâdişâha arz eden kadıasker, ondan müsbet cevap almıştır. Bu sırada, seferde bulunan Gâzî Evrenos'a haber salınıp, pencik kanûnuna göre esirlerin beşte birini devlet hazinesi adına alması emredildi. Pencik-oğlanı adı ile alınan bu esirlerle kapıkulu ocaklarının temeli atılmış oldu [bk. *İA*, mad. DEVŞİRME]. Gâzî Evrenos seferden bir hayli esirle döndü. Kara Halîl, bunların önce Türkçe öğrenmelerinin lüzûmuna işâret ederek, Türk âilelerinin yanına verilmesinin uygun olacağını tavsiye etti. Bu usûlün kabûl olunması üzerine esirler önce müslüman edilip, 3-4 yıl Türk âilelerinin yanında kaldılar (buna 1484 tarihli bir örnek için bk. H. İnalcık, *Osmanlı idâre, sosyal ve ekonomik tarihiyle ilgili belgeler: Bursa kadı sicillerinden seçmeler, Belgeler*, Ankara, 1981, sayı 14, 4 numaralı hüccet). İttihaz edilen bu usûle göre, müslüman olup, Türkçe öğrenmiş bulunan askerler, Ocağa intisap edip akbörk giydiler. Bu sûretle, Yeniçeri Ocağı kurulmuş oldu. Kaynaklar ayrı ayrı incelendiğinde, Oruç Bey (nşr. Babinger, s. 21 v.d., 93 v.d.; kezâ bk. Anonim, *Tevârih-i âl-i Osman*, nşr. Giese, s. 21 v.d.)'in verdiği mâlûmâtı tekrar ettikleri görülür. Nitekim, bunlar Karamanlı Kara Rüstem ve Kadıasker Çandarlı Kara Halîl'in konuşmalarını hemen hemen aynen vermektedir (Âşık Paşazâde, nşr. Atsız, s. 128; Neşrî, nşr. Unat, Köymen, s. 196 v.dd.; Hadîdî, *Tevârih-i âl-i Osman*, Üniv. Kütüp., nr. TY 1268, var. 42b; Beşir Çelebî, *Tevârih-i âl-i Osman*, nşr. İ. H. Ertaylan, İstanbul, 1946, s. 34). Diğer taraftan, bu fikri te'yid edebilecek bir haberi de Ahmed I. zamanında istinsah edilmiş bulunan *Kavânîn-i Yeniçeriyân* (Süleymaniye, Esad Efendi Kütüp., nr. 2068, var. 3b) vermektedir. Burada, "acemi oğlanın cem' ve îcâdı mukaddemâ Gelibolu'da Gâzî Sultan Murad Hân... zamân-ı aliyyelerinde vâki' olmuştur" kaydı bulunmaktadır. Yeniçeriliğin kuruluşunu, R. Knolles (*The Generall Historie of the Turkes*, Oxford, 1638, s. 191 v.d.) ve P. Rycaut (*The Present State of the Ottoman Empire... their military Discipline*, London, 1668 s. 190) gibi müverrihler Edirne'nin fethinden sonra gösterdikleri halde, D'Ohsson (*Tableau Général de l'empire Ottoman*, Paris, 1788-1824, VII, 330, 353), kaynak zikretmeyerek müessesenin Orhan devrinde faâliyete geçtiğini yazar.

Yeniçerilerin, ilk olarak Çanakkale Boğazı'nda asker nakleden gemilerde kullanılmağa başlandığı ve Gelibolu ağalığı mansıbının ihdâs edildiği bilinmektedir. Bununla berâber, *Kâvânîn-i Yeniçeriyân*'daki *"yeniçeri yoldaşların mukaddemâ kâfir evlâdından cem' olunması tâtih-i Bolayır Süleyman zamanında vâki' olmuştur"* (31a) ifâdesi bu teşkilâtta harp esirlerinin mevcudiyetinin epeyce eskiye gittiğini göstermektedir. Fetihlerin Murad I. devrine doğru hız kazanmasıyla esir mikdarında da artış olmuştur. Bundan başka, Süleyman Paşa [b. bk.]'nın gayreti ile yeniçerilerin akbörk ve yeniçeri bölükbaşılarının üsküf giymeğe başlamaları haberi de (Hoca Sa'deddin, *Tâcü't-tevârih*, I, 40 v.d.), esirlerden istifâde etme niyetlerinin yeni yeni geliştiğini göstermektedir. Bu yeni askerin *"Yeni-çeri"* olarak tesmiye edilmeğe başlandığı düşüncesi daha güvenilir bir fikir olmalıdır. Burada şunu da ifâde etmek gerekir ki, Rumeli'de fetihler artıp Anadolu'dan Türk âileler nakledilirken (tafsilât için bk. M. Münir Aktepe, *XIV. ve XV. asırlarda Rumeli'nin Türkler tarafından iskânına dâir*, *TM*, İstanbul, 1953, X, 299-320; Ö. L. Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunda bir İskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler*, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1951-1952, XIII, 56-79), bir kısım yerli halkın da Anadolu'ya sevkedildiği bilinmektedir. Nitekim, daha Çimbi ve Ayaşılonya kalelerinin fethini (1359) müteâkıp, hisarlardaki sipâhîler âileleriyle Karesi iline nakledilmiştir (bk. Âşık Paşa-zâde, s. 124; Neşrî, s. 176; Ö. L. Barkan, *ayn. mak.*, XIII, 62). Bu muhârip gençlerden istifâde düşüncesi, tabiî karşılanmalıdır. Şu halde, Âşık Paşa-zâde'nin *"yerine sonra getürelüm yeniçeri olsun"* (Âlî Bey neşrinde bu cümle yoktur) ve adın *"ezel çeri" iken yeniçeri kodular"* (s. 128) ifâdeleri, esirlerden daha önce de istifâde edildiği intibâını uyandırmaktadır. Nitekim "kullar" tâbirinin kullanılması ve bunlara akbörk giydirilmesi de bu düşünceyi te'yid etmektedir. Bu cümleden olarak, Ali Paşa'nın Orhan Bey'e "... *sen akbörk giy ve sana müteallik kulların akbörk giysünler...*" ve "...*evvel kendü giydi, andan sonra ki kendüye müteallik kulları akbörk giydiler*" (Oruç Bey, s. 15 v.d.) ifâdeleri sâdece yeniçeri teşkilâtına doğru bir adım atma ihtimâlini ver-

mektedir. (Oruç Bey, göst. yer.). Esâsen ilk hükümdarların âhilik teşkilâtından yararlandıkları ve askerî teşkîlâtta da âhilerin serpuşlarını (yayalar akbörk giymişlerdir) kullandıkları bilinmektedir (bk. M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, nşr. Orhan F. Köprülü, İstanbul, 1981³, s. 49 v.d.; Orhan Bey'in kendi askerlerine, Anadolu beylikleri askerlerinden ayrılması için akbörk giydirdiği hk. bk. İbn-i Kemal, *Tevârih-i âl-i Osman. II, defter*, nşr. Şerafettin Turan, Ankara, 1983, 54 v.d.; *İA*, mad. ORHAN).

Esâsında, devşirme müessesesi hakkında bir araştırma yapmış bulunan Basilike D. Papoulia (*Ursprung und Wesen der "Knabenlese" im Osmanischen Reich*, München, 1963, s. 89 v.dd.; bu eser için bk. S. Vryonis, *Review of Ursprung... Balkan Studies* [1964], V, 145-153), ocağın te'sis tarihi için Akkoyunlu sarayından gelen İdrîs Bitlisî [b. bk.]'nin verdiği mâlûmâta rağbet etmektedir. Halbuki İdrîs'teki mâlûmâtın ciddî bir tenkid ve tahlîli yoluna gidilirse, onun oldukça muahhar bir müverrih (ölm. 1520) olarak bu teşkilâtı etraflı bir şekilde tetkik edemediği ortaya çıkar. İdrîs Bitlisî (*Haşt-Bahişt*, Süleymaniye, Esad Efendi Kütüp., nr. 2199, I, var. 85b v.d.)'nin 729 yılı hâdiseleri arasında yaya teşkilâtı akabinde yeniçerilerden bahsetmesi (anachronism), askerî teşkilât bahsinin bir devamı olmalıdır (bk. J. A. B. Palmer. *The origin of the Janissaries, Bulletin of the John Rylands Library*, [1953] XXXV/2, 448-481). Ayrıca, *Tevârih-i âl-i Osmân* müverrihlerinin müşterek ve sağlam bir me'hazlarının bulunabileceği ve İdrîs'in ise, Osmanlı gelenek ve teşkilâtına yabancı bir müverrih olarak ne derece îtimâda lâyık olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır (bk. V. L. Ménage, *Some notes on the Devshirme*, *BSOAS*, 1966, XXIX, 64-78, not 48, 50). Yaya teşkilâtının, Alâeddin Paşa [b. bk.] ile Mevlânâ Kara Halîl'in görüşmelerinden sonra kurulduğu, tarihlerde münâkaşasız kabûl edildiğine göre, bu sıralarda kurulan yeniçeri teşkilâtı olmamalıdır Nitekim, *"Anadolu'da yaya yazmak Orhan Gazî zamanında oldu"* (Oruç Bey, s. 16; krş. İbn-i Kemal, *ayn. esr.*) ifâdesi ve bahis mevzuu tarihin de aşağı-yukarı tutması bu fikri kuvvetlendirmektedir (bk. Âşık Paşa-zâde, s. 118). Bir müddet sonra, Orhan Bey, devlet erkânı ile müşâvere ederek, memâlik-i islâmiyede hıristiyan çocuklarının devşirilip, tâlim ve terbiyeden sonra yaya teşkilâtına yazılmasına karar verilmiştir (*Haşt-Bahişt*, var. 85b v.d.; Hoca Sa'deddin Efendi. *ayn. esr.*, I. 40). Bununla berâber devşirme müessesesinin tatbik tarihi de münâkaşalıdır [bk. *EI²*, mad. DEVSHİRME; *İA*, mad. MURAD II.]. İdrîs Bitlisî'nin, bunu Orhan devrine atfetmesi (ayn. yer.), yanlış olmalıdır. Ankara muhârebesinden sonra, istilâ hareketlerinin bir müddet duraklamasıyla esir alınmaması ve ocağa nefer te'mini inkita'a uğramış ise de, Murad II. zamanında devşirmenin daha sistemli bir şekilde devam ettiği fikri kuvvet kazanmaktadır (bk. Paul Wittek, *Devs'irme and Sharia*, *BSOAS*, 1955, s. 274; Kezâ bk. Papoulia, *ayn. esr.*, s. 91).

Yeniçeri Ocağı'nın Hacı Bektaş Veli'ye mensubiyetinin ise, aslı olmayan bir iddia olduğu bilinmektedir. Ancak, Osman ve Orhan devirlerindeki fetihlerde "Rum abdalları"'nın mühim hizmetlerinden ve bunların Hacı Bektaş Veli'ye olan bağlılıklarından dolayı bu mensubiyet, tarihî bir vâkıa şeklinde kalmıştır (tafsilât için bk. M. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet, Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sene 2, sayı 5, s. 407 v.d.; Âşık Paşa-zâde, s. 238; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları*, Ankara, 1943, I, 147 v.dd.).

Pencik kanûnuna [bk. *İA*, mad. MURAD I.] göre, her esir 125 akça değerinde idi. Buna göre her 5 esirden biri alınır veya her esirden 25 akça hazineye intikal ederdi (Pencik resmi = pencik akçesi). Gelibolu'da Acemi Ocağı kurulup Kara Rüstem buraya ağa tâyin edildikten sonra (764=1363), efrad pencik kanûnuna göre alınmaya başlandı (*Osmanlı Kanunnameleri*, *MTM*, II, 325; *Haşt-Bahişt*, Süleymaniye, Hamidiye Kütüp., nr. 928, var. 151b). İlk devirlerde ocak için ayrılan esirlerin yaşlarına dikkat edilmezken, sonraları 10-20 yaş arasındaki çocukların Acemi Ocağı'na alınması kanun olmuştur. 3, 5 veya 7 senede bir, gürbüz ve sıhhatli olanlar devşirilirdi. Yeniçeri Ağası ile Acemi Ocağı Ağası (sonraları İstanbul Ağası) ihtiyaç gösterdikleri takdirde vazifeli ocak zabiti harekete geçerdi. Ocak zabitinin elinde bir ferman ile, Yeniçeri Ağası tarafından devşirme mıntıkası kadılarına yazılmış bir mektup bulunurdu. Devşirme, XVI. asrın ortalarına kadar beylerbeyi, sancakbeyi ve kadılar tarafından yapılırken, sonradan ocaktan sekbanbaşı, solakbaşı, zağarcıbaşı, seksoncubaşı, turnacıbaşı v.b. vazifeliler tarafından deruhte edilmiştir. Devşirme, yine ihtiyaca göre mıntıka mıntıka yapılırdı. İslâmiyeti kabûl etmiş âilelerin çocukları alınmazdı (Paul Wittek, *ayn. mak.*, s. 273 v.d.). Devşirme kanûnuna göre, hıristiyan çocuklarından asîl olanlar ile papaz oğulları alınırdı. Tek oğlu olan bir âilenin çocuğu alınmazdı. Çok çocuklu âilelerin çocukları içinden sıhhatli ve yakışıklı olanı tercih edilirdi. Anası babası ölmüş çocuk alınmadığı gibi, köy kethüdasının oğlu da devşirilmezdi. Kel, fodul, köse ve doğuştan sünnetli olanlar devşirilmez ve boy bakımından da orta boylular tercih edilirdi (*Kavânnîn-i Yeniçeriyân*, var. 7a–b). Devşirilen çocuklar, 100-200 kişilik kafileler hâlinde İstanbul'a sevkedilirdi (tafsilât için bk. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 13-30). İstanbul'a getirilen devşirmelerin bâzıları saray için de ayrılabilirdi. Ayrılan devşirmeler, Edirne Sarayı, Galata Sarayı veya İbrahim Paşa Sarayı gibi hâric saraylara verilerek yetiştirilirlerdi. İçlerinden kabiliyetli ve

istidatlı olanlar Topkapı Sarayı'na alınırdı [bk. *İA*, mad. ACEMİ OĞLAN; *EI²*, mad. ʿADJAMĪ OGHLĀN].

Devşirmeler, yeniçeri ağası tarafından teftiş edildikten sonra "eşkâl defteri"ne kayıtları yapılır ve sünnet edilirdi. Müteâkiben bu çocuklar, Anadolu ve Rumeli ağalarının mes'ûliyetinde asgarî 3, âzamî 8 sene için Anadolu ve Rumeli'deki çiftlik sâhiplerinin veya Türk köylüsünün hizmetine verilirlerdi. Bu sûretle, çocuklar bedenen zindelik kazandıkları gibi, Türkçe'yi ve müslüman âdetlerini de öğrenirlerdi. Yedi sekiz sene sonra Gelibolu'ya (sonraları İstanbul'a) gelip Acemi Ocağı'na giren devşirme, artık yeni bir hayata başlar ve Acemi Oğlanı sıfatını kazanırdı [bk. *İA*, mad. DEVŞİRME]. Gelibolu Acemi Ocağı'nın mevcudu, uzun müddet 400 kadar iken bilâhire 500'e çıkmıştır (Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-beyân*, Tarih Seminer Kütüp., Paris nüshası fotokopisi, var, 89a-90a). İstanbul'un fethinden sonra tedricen ehemmiyetini kaybeden bu ocağın acemileri uzun müddet Gelibolu-Çardak arasında işleyen gemilerde hizmet etmişlerdir. Hattâ onların bu hizmeti, Murad I. zamanında başlamıştı. İstanbul Acemi Ocağı 1453'ten sonra kurulmuş olup, Gelibolu Acemi Ocağı'ndan bir mikdar acemi oğlanı buraya nakledilerek başına da İstanbul ağası tâyin edilmişti (*Kavânîn-i Yeniçeriyân*, var. 3b, 4b).

Acemi Ocağı efrâdına "torba oğlanı" veya "şâdî" denilirdi. Bunlar, lüzûmu hâlinde saray, câmi, çeşme, köprü ve hastahâne gibi sosyal te'sislerin inşâatında, saraya odun çekilmesinde veya gemilerde de vazife alabilirlerdi. Acemiler bu vazifelerini, ocak ağası olan İstanbul ağasının nezâret ve mes'ûliyeti altında yaparlardı (*Kitâb-i Müstetâb*, nşr. Yaşar Yücel, Ankara, 1974, s. 7; İ. H. Uzunçarşılı *ayn. esr.*, s. 40 v.d., 57-60). Acemi Ocağı'nda her bölüğün çorbacı veya yayabaşı denilen bölük kumandanları vardı. Ayrıca inzibatî işlerine meydan kethüdası denilen bir zabit bakardı. Saray hizmetlerinde istihdam edilmiş acemilerle, ağa ve paşa konaklarına ayrılmış olanların yemekleri mahallinde verilirdi. Acemi Ocağı'nda bulunanların yemekleri ise, Ocakta pişerdi. Ulûfeleri de her üç ayda bir Acemi Ocağı kışlasında tevzi edilirdi. Bunlara senede iki kat elbiselik çuha ile sivri uçlu sarı serpuş verilmesi kanundu (tafsilât için, bk. A. H. Lybyer, *The Government of the ottoman Empire*, Cambridge, 1913, s. 79-82; İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 43-52). Kapıkulu ocaklarında, bilhassa Yeniçeri Ocağı'nda, efrada ihtiyaç hissedildiği zaman Acemi Ocağı'ndan kıdemliler çıkarılırdı. Buna kapıya çıkma denirdi. Bu çıkmalar sefer esnâsında artardı.

Yeniçeri Ocağı için hıristiyan teb'adan oğlan devşirilmesi 1056 (1646)'dan sonra seyrekleştiği gibi Köprülüler devrinde daha da azalarak sürmüştür. Buna mukabil, Türkler ve diğer müslümanlardan Acemi Ocağı'na efrad alınmaya başlanmış, ocağın mevcûdunda zaman zaman değişmeler olmuştur (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 79 v.dd.).

Yeniçeriler XVI. asır ortalarına kadar evlenemezler, İstanbul ve Edirne'de oda denilen müteaddit kışlalarda bekâr hayatı yaşarlardı. Ancak, Selim I. zamanında yeniçeri emekdarlarına bahşedilen evlenme hakkı tedricen genişlemiştir. Bir müddet sonra, yetim kalan çocuklarına kul-oğlu denilmiş ve kanûnun himâyesine alınmıştır. Asrın sonlarında kul-oğlu mikdarı yediyüzü bulmakta idi. Muayyen bir yaşa gelen kul oğulları Acemi Ocağı'na kaydedilirdi (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 306-310).

Yeniçeri Ocağı teşkilât bakımından zaman zaman değişiklik göstermiştir. Her yüz yeniçeri bir cemâat ortası sayılıp, bunların her birine bir yayabaşı kumanda ediyordu. Zamanla orta adedi yüzbire kadar çıkmıştır. Cemâat ortalarının bâzıları tek tek, bâzıları toplu halde değişik isimler alırlardı. Meselâ, cemâat-i şütürbân, tekke ortası, seksoncular, haseki ortası, turnacı, katrancı, zenberekci v.b. bunlar arasında sayılabilir. Bunlardan 60, 61, 62, 63. ortalar solak ortaları olup, solak başının emrinde idiler. Sefer esnâsında pâdişâhın maiyetinde bulunurlardı. 92. orta tüfenkci ortası olup, tüfeğin okun yerini almasıyla kurulmuştu (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 155, 161).

Yeniçeri Ocağı'nın başı yeniçeri ağası olup, Acemi Ocağı'nın da âmiri sayılırdı. Yeniçeri ağaları 1451 senesine kadar silsile-i merâtibe göre ocaktan seçilirlerken, sonraları sekban başılardan tâyin edilmiştir. Ancak, 1515'ten başlayarak padişâhın şahsî itimadını kazanmış saray mensupları arasından da tâyinler yapılagelmiştir. Yeniçeri ağasının Dîvân-ı Hümâyûn'un aslî üyeleri arasında olduğu *Kânûnnâme*'lerde tesbit edilmiştir. Pâyitahtın inzibâtî işlerinde de mes'ul bulunan yeniçeri ağası, kasab-başı ile birlikte et fiyatlarının tesbitinde de görev almıştır (bk. Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlıların narh müessesesi ve 1640 tarihli narh defteri*, İstanbul, 1983, 13 v.d. Yeniçeri ağalarının sâdece pâdişâhın yanında sefere gitme an'anesi, 1593'ten sonra değişmiştir (bk. Nezihî Aykut, *Hasan Bey-zâde tarihi*, basılmamış doktora tezi, Tarih Seminer Kütüp., tez, nr. 3277, s. 147). Ocakta bulunmadıkları zaman sekbanbaşı kendisine vekâlet ederdi.

Yeniçerilerin, seferler hâricinde, gerek İstanbul'da gerek taşrada şehir ve kalelerde çeşitli vazifeleri vardı (1659'da Konya'daki yeniçeri mikdarı ve ulûfeleri hk. bk. Yusuf Oğuzoğlu, *17. yüz yılda Konya şehir ekonomisini etkileyen bazı faktörler*, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Ankara, 1982, sayı 25, s. 341). Dîvân-ı hümâyûn muhâfızlığı, yeniçerilerin başlıca vazifelerindendi (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, Ankara, 1948, s. 14). Kullukcu veya yasakcı adı altında, semt inzibatı ve kale kapılarının muhâfızlığı

yeniçerilere âitti. Sefârethânelerin emniyetinden de yeniçeriler mes'ul idi (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, 278, 306). Yeniçeri ortaları, hudud boylarında ve sâhil kalelerinde üç sene müddetle kale muhâfızlığı da yaparlardı (Naîmâ, *Tarih*, VI, 383; Silâhdar, *Tarih*, I, 160 v.d.). Yeniçeriler, Bağdad, Yemen, Van, Erzurum, Budin ve Kıbrıs gibi mühim merkezlerde daha teşkilâtlı olup, başlarında dizdardan başka bir de ağa bulunurdu. Kalenin askerî durumuna göre yeniçeri miktarı değişirdi (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Kapıkulu ocakları*, s. 328 v.dd.).

Yeniçerilerin maîşetleri de kanunla tesbit edilmişti. Kapıya çıkan yeniçeriler üç ayda bir ulûfe (mevâcib) almağa başlarlardı. Kapıya yeni çıkanların yevmiyeleri iki akçe olup en kıdemlileri beş akça alırlardı. Ancak, rayic değiştikçe ulûfede de artışlar olurdu. Ulûfe ayları *masar*, *recec*, *reşen* ve *lezez* olarak tesmiye edilirdi. Kapıkulu askerine Osmanlı pâdişahlarının tahta cülûslarında kanuna göre, cülûs bahşişi ve terakkî verilirdi (İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, s. 36, 61, 130). Pâdişahların bu kanuna mutlak riâyetleri gerekirdi. Aksi halde pâdişâhın otoritesi sarsılabilirdi (Meselâ, Selim II.'in tahta çıkışında, cülûs bahşişi verilmesinde gecikilmesi üzerine askerin takındığı tavır için bk. Selânikî, *Tarih*, s. 64, 67). Cülûs bahşişi, savaş yıllarında veya sık sık vukubulan saltanat tebeddüllerinde hazineye büyük bir yük olmuştur. Mustafa I., Osman II. ve Murad IV.'ın cülûslarında, mâlî müzâyaka sebebiyle bahşiş ödenmesi tehlikeye girince asker, isyân emâreleri göstermiş; bunun üzerine saraydaki altın evanîden sikke kestirilmişti (Naîmâ, II, 262). Bunlara ilâveten, yeniçeriler, pâdişahların ilk seferinde sefer bahşişi almakta idiler. Kıdem ve hizmetlerine göre bunlar, timar sâhibi de olabiliyorlardı.

Yeniçerilerin mevcudu devamlı değişiklik arzetmiştir. Kuruluş yıllarında bin kişi civârında olan Ocak, müteâkıp yıllarda ihtiyaca göre artış göstermiştir. Meselâ, Ankara muhârebesinde Bâyezid I.'in 10.000 kadar yeniçeri askeri vardı (Lûtfî Paşa, *Tarih*, s. 56). Murad II. [b. bk.] devrinde ise, bu sayı 5.000 kadar idi (Üngürüs'e yapılan akında 2.000 yeniçeri: bk. Oruç Bey, s. 53). Fâtih, cülûsundan sonra Ocağı tensik ve takviye etmiş; hattâ bu mikdarı 12.000'e kadar yükseltmişti ([bk. *İA*, mad. MEHMED II.]; değişik rakamlar için bk. H. İnalcık, *Fatih Devri*, Ankara, 1954, s. 118, not 227a). Kanunî zamanında da bu mikdarın kısmen artış gösterdiği anlaşılmaktadır (bk. Busbecq, *The Turkish Letters*, Oxford, 1968, s. 8; *Kitâb-i Müstetâb* s. 8; bu rakamın 14.000'e kadar çıktığı hakkında bk. A. H. Lybyer, *ayn. esr.*, s. 95; 15.000 için bk. Lutfî Paşa, *Asafnâme*, kaynak göstermeyen D'Ohsson, "VII, 330" Yeniçeri sayısının 40.000'e kadar çıktığını bildirmektedir). Selim II.'in cülûsunda 12.300 yeniçeriye cülûs bahşişi ödendiğine göre, Kanunî'nin son senelerinde bir artış olduğu anlaşılmaktadır (Selânikî, s. 68). Müteâkıp yıllarda yeniçeri sayısı, İran ve Avusturya harplerinden dolayı sür'atle artmış, mevcudun iki misli olmuştu. Hattâ, Kuyucu Murad Paşa'nın yaptırdığı yoklamada (1609) bu rakamın 37.627 olduğu görülmektedir (*Aynî Ali Risâlesi*, s. 88; Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition* s. 91.). 1623 tarihinde *masar* mevcibinden Dergâh-ı âlî yeniçeri mevcudunun 35.155 olduğu anlaşılmaktadır (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 615). Murad IV. devrinde yeniçeri mikdarı 40.000'e yükselmiş ve yeniçeri ağasına "kırk bin kul ağası" denilmeğe başlanmıştır (Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür'i't-tevârih*, nrş. M. Münir Aktepe, İstanbul, 1980, II. B, 7). Sultan İbrahim devrinde vezirîâzam Kemankeş Mustafa Paşa yeniçeri mevcudunu 17.000'e indirmeğe muvaffak oldu ise de [bk. *İA*, mad. MUSTAFA PAŞA, KEMANKEŞ, KARA], Girit seferinden dolayı bu sayı tekrar artırılmıştır (Naîmâ, IV, 55). Bundan sonra artışlar daha da sür'atli olmuş (meselâ D'Ohsson, "VII, 330", Mehmed IV.'in ilk yıllarında mikdarın 200.000'e ulaştığını, Tarhuncu tenkisâtı ile 55.000'e indiğini yazmaktadır), ocağın asker mevcudu 80.000'i aşmıştır (bk. Naîmâ, VI, 104 H. 970 ilâ 1080 yılları arasında İstanbul'da mevcut kapıkulu için bk. *Telhîsü'l-beyân*, var. 48a-49b). Prut ve Mora seferlerinde ise, mevcudun 100.000'i aştığı anlaşılmaktadır (Râşid, IV, 127). Belgrad muâhedesiyle (1739), Osmanlı-Rus seferi (1768)'nin başlamasına kadar geçen sulh devresinde Yeniçeri Ocağı mevcudunda mühim bir değişiklik olmamıştır. Ancak, seferin başlamasiyle askere duyulan ihtiyaç yüzünden artışlar olmuş, bu değişiklikler Ocağın ilgasına kadar devam edegelmiştir (tafsilât için bk. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 619 v.d.).

Yeniçeri Ocağı'nda, kuruluştan XVI. asır ortalarına kadar hâkim olan disiplin ve itâat, bu teşkilâtı devrin en mükemmel ordusu hâline getirmişti. Bu disiplin ve itâat çeşitli sebeplerle tedricen ihmâle uğramağa başlayınca ocak, işe yaramaz ve hattâ zararlı bir teşkilât hâline geldi ve İstanbul'da zaman zaman vukua gelen isyan hareketlerinde başlıca kuvvet unsuru olarak yer aldı. Diğer taraftan, yeniçerilerin harplerde gösterdikleri korkaklık, gevşeklik ve bilhassa itâatsizlik Ocağın ortadan kalkmasına kadar devam etmiştir.

Yeniçeri Ocağı Murad II. devrinde artık hatırı sayılır bir askerî kuvvet hâline gelmişti. Nitekim pâdişah, Ocağı, saltanatın direği, vatanın bekçisi, hazinenin sâhibi olarak kabûl etmiş ve askeri bu yolda teşci' etmekten geri durmamıştı (meselâ bk. *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân*, nşr. Halil İnalcık-Mevlûd Oğuz, Ankara, 1978, s. 22, 57). Murad II.'ın Ocağa bu kadar ehemmiyet vermesinin yegâne sebebi, bunu, uc kuvvetlerine karşı,

bir muvazene unsuru olarak düşünmesinden ileri gelmelidir (bk. H. İnalcık, *Fatih Devri*, s. 144). Osmanlı tarihinde tesbit edilebilen ilk yeniçeri isyânı Mehmed II.'in birinci saltanatında vuku' bulmuştur [bk. *İA*, madd. MURAD II., MEHMED II.]. Murad II.'ı tahta çıkarmak üzere Çandarlı Halîl Paşa'nın tertiplediği bu isyan, ulûfenin artırılması ve âsilerden bir kısmının te'dib edilmesi ile bastırılabildi (1444). "Buçuk Tepe isyânı" diye bilinen bu isyan sonunda, Murad II. ikinci def'a tahta çıkmakla, kapıkulu, saltanat değişikliğine âlet edilmiş oluyordu. Yeniçerilerin devlet işlerine müdâhaleleri, bu tarihten itibâren bir âdet hâlini almıştır (tafsilât için bk. H. İnalcık, *ayn. esr.*, 116 v.dd.; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin iktisadî ve ictimaî tarihi*, I, 352 v.d.). Böylece saltanat değişikliklerinde yeniçerilerin desteğini te'min edebilen şehzâde tahta geçme imkânını bulacaktır (bk. Ahmed Mumcu, *Osmanlı devletinde siyaseten katl*, Ankara, 1963, s. 194 v.d.).

Mehmed II., 1451'de Karaman Seferin'den avdette, yeniçerilerin yolunu kesmesi ve sefer ihsanı istemeleri üzerine tebdir almakta gecikmedi. Firarî yeniçerileri cezalandırıp, ağalarını azl ile asker üzerinde bir otorite kurdu. Bundan sonra, bu pâdişah devrinde yeniçeriler böyle bir harekete tevessül etmediler (Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-feth*, nşr. Mertol Tulum, İstanbul, 1977, s. 39). Fâtih, merkeziyetçi otoritesini te'sis ederken, yeniçerilerin bâzılarını tard ve sekbanlardan yeni yeniçeri bölükleri ihdâs ve ağaların sekbanlardan olması usûlünü kabûl etti [bk. *İA*, mad. MEHMED II. H. İnalcık, *ayn. esr.*, s. 118]. Buna rağmen, asker arasında seferlerin kesafetinden dolayı şikâyetler de olmakta idi (Tursun Bey, *ayn. esr.*, s. 101). Nitekim, yeniçerilerin Cem yerine Bayezid II.'i tercih etmeleri ve Cem taraftarı vezirâzam Mehmed Paşa [b. bk.]'yı katletmeleri, bunun bir tezâhürü olabilir [bk. *EI²*, mad. BĀYEZİD II.]. Ancak, sadâret makamına göz dikmiş bulunan İshak Paşa ile Fâtih'in fütûhat siyâsetinden gözleri yılmış bulunan yeniçerilerin işbirliği ihtimâlini de göz önünde tutmak gerekir. Bununla berâber Bayezid II. [b. bk.], Ocağın nüfûzunu kırmağa devam etti. Yeniçeri ağalarının ağa bölüklerinden tâyinine ihtimam gösterdi. Böylece Ocak, yüzbir yaya, otuzdört sekban ve altmış bir ağa bölükleri olmak üzere yüzdoksanaltı ortadan ibâret olarak lağvedilinceye kadar devam etmiştir (İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 556).

Selim I.'in tahta çıkışında yeniçeriler büyük fâaliyet gösterdiler. Bayezid'in, tahtını şehzâde Ahmed'e devretme teşebbüsü, Selim'in harekete geçmesine sebep oldu. Şehzâde Ahmed, Şahkulu isyânının bastırılmasında önce vazife almışken sonra ihmâl gösterdi; bu sûretle yeniçeriler arasında îtibarını kaybetti (*Tâcü't-tevârih*, II, 194). Bu sırada, Manisa'dan gelmiş bulunan diğer Şehzâde Korkut [b. bk.] da yeniçerilerden yüz bulamadı. Muhaliflerin evlerini yağmalayan yeniçeriler "Allah Allah, Selim'in devletine" diyerek İstanbul sokaklarında bağırıştılar. Neticede, Selim tahta geçmeğe muvaffak oldu (tafsilât için bk. Çağatay Uluçay, *Yavuz Sultan Selim nasıl padişah oldu?*, *TD*, İstanbul, 1954, sayı 9, s. 53-90; sayı 10, s. 117-142; sayı 11-12, s. 185-200; A. H. Lybyer, *ayn. esr.*, s. 94). Bu sûretle, yeniçeriler bir pâdişâhı yaşlılığına binâen tahttan indirmeğe ve istediklerini de iclâsa muvaffak olmuşlardır. Kapıkulu sayesinde tahta çıkmayı başaran Selim I., bu sırada sayıları 35.000'i bulan efrada ikişer bin akça cülûs bahşişi vermekle minnettarlığını belirtmiştir [bk. *XVI. asırda yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi*, hazırlayan Şerif Baştav, Ankara, 1973, s. 190; bk. *İA*, mad. SELİM I.]. Böylece, devletin gözde askerî birliği hâline gelen yeniçeriler, Çaldıran'a gidişte pâdişah tarafından biner akça ile taltif edildiler (Şem'dânî-zâde, *Mür'i't-tevârih*, s. 492). Bir müddet sonra seferin uzamasından ve iâşenin gecikmesinden dolayı isyân emâreleri gösteren yeniçeriler, pâdişah tarafından yatıştırıldılar. Ancak yeniçerilerin sefer akabinde de türlü bahanelerle dikbaşlılık ettikleri görüldü (Lûtfî, *ayn. esr.*, s. 328). Bunlardan en mühimi sadrâzam Dukagin-zâde Ahmed Paşa'nın tahrikleriyle Amasya'da çıkan yeniçeri isyânıdır. Bu isyan muharriklerin idamı ile bastırılmıştır (*Tâcü't-tevârih*, II, 287, 298).

Kanunî devrinin en mühim yeniçeri isyânı, kendilerinin ve pâdişâhın hareketsiz bulunmaları gerekçesiyle meydana geldi (bk. Hammer, *Devlet-i Osmanîye Tarihi*, Türk. trc., M. Ata, V, 47). Bâzı müfsîdlerin tahrikleriyle genişleyen isyânda, Ayas Paşa'nın deftardar Abdüsselâm'ın ve vezirâzam İbrahim Paşa'nın evleri yağma edildi. İsyân, yeniçeri ağasının azli ve bin duka bahşişin tevzii ile bastırılabildi (bk. Celâl-zâde Mustafâ, *Tabakāt al-mamālik* ve *Daracāt al-masālik*, nşr. Petra Kappert, var. 129a–b).

Yeniçeriler, sevdikleri şehzâdelerin haklarını müdâfaa veya kanlarını dava etmekten de geri kalmamışlardır. Meselâ Kanunî'nin şehzâdesi Mustafa'nın Ereğli'de katlinde, dahlinin bulunduğu bilinen Rüstem Paşa'nın azlini istemişler, isyankâr bir tavır takınarak bunu sağlamışlardır (bk. Celâl-zâde, *ayn. esr.*, var. 436b; Busbecq, s. 33). Bu hâdiseyi müteâkıp vukua gelen şehzâde Bayezid vak'ası sonunda, yeniçeriler muhâfız olarak taşraya gönderilmeğe başlanmıştır. Zîrâ, mahallî âsâyişin sağlanmasında vazifeli sancak beyleri, subaşılar ve timar erbâbı, âsî şehzâdenin yanında yer alarak merkezî idârenin nazarında itibârını kaybetmişti. Diğer taraftan, Selim, yevmlü adıyla etrafına topladığı timar erbabına ocağa kayıt va'dinde de bulunmakta idi (bk. Şerafettin Turan, *Kanunî'nin oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası*, Ankara, 1961, s. 100). İsyânın son bulmasından sonra da Anadolu'da karışıklıklar devam etmiş, ehl-i örf tâifesi de fesad ehli olmuştu. Bunun üzerine Kanunî, halkı "ehl-i fesaddan hıfz" için yasakcı veya korucu adıyla Anadolu'da yer yer yeniçeri postaları yerleştirdi. Esâsen kısmen mevcut olan bu usûl ile yeniçeri zâbitlerinin timar sâhibi olabilmeleri ([bk. *İA*, mad. TİMAR]; ayrıca bk. Ö. L. Barkan, *"Feodal" düzen ve Osmanlı timarı, Hacettepe Üniversitesi Türkiye iktisat tarihi semineri*, s. 20), bundan sonra artarak devam edegelmiş ve âsâyişin te'mîni yasakcıların ellerine geçmişti. Devlet bir müddet sonra bu teşkilâtı kaldırmak istemiş ise de, Celâlî isyânlarının başlamasiyle bu teşebbüs başarılamamıştır. Anadolu'da kasaba ve köylerde yerleşik bir hayat sürmeğe başlayan bu yeniçeriler, yeni bir fesad unsuru hâline gelmiştir (tafsilât için bk. Şerafettin Turan, *ayn. esr.*, s. 175 v.dd.; Mustafa Akdağ, *Yeniçeri ocak nizâmının bozuluşu*, *DTCFD*, Ankara, 1947, V, 291-309; *Ankara'nın iki numaralı Şer'iye Sicili*, nşr. Halit Ongan, tür. yer.). Yeniçerilerin zulm ve taadîlerine mâni olmağa çalışan devlet, adaletnâmeler de neşretmiştir. 1018 (1609) tarihli bir adaletnâme ile köylerini terkeden halkın himâye edilerek yerlerine avdetlerinin te'minine, buraların tekrar mâmur ve âbâdan olmasını sağlamağa çalışmıştır (bk. Halil İnalcık, *Adaletnâmeler*, *Belgeler*, Ankara, 1967, sayı 3-4, 128, 132).

Saltanat otoritesinin zedelendiği ve askerin disiplinsizliğe sevkedildiği yeni bir hâdise, Selim II.'in cülûsunda meydana gelmiştir. Veziriâzam Sokullu Mehmed Paşa'nın uyarılarına rağmen Belgrad'da yeniçerilere eksik bahşiş ve terakki verilmesi ve İstanbul'a avdette bu eksikliğin telâfi edilmemesi, askerin direnmesine sebebiyet verince (bk. *Tarih-i Selânikî*, s. 64 v.dd.; Hasan Bey-zâde, *ayn. esr.*, s. 75 v.d.), askerin talebi yerine getirilmiştir. Bunu duyan Anadolu'daki ulûfeye yazılmış bulunan yevmlüler de, İstanbul'a akın edip, çeşitli hâdiselere karışmışlardır [bk. *İA*, mad. SELİM II.].

Yeniçeri Ocağı'nda bir süreden beri görülen tereddî, Murad III. devrinde daha dahız kazanmıştır (bk. *Koçi Bey Risalesi*, s. 57). Esâsen bu tereddî devletin diğer müesseselerinde de görülmekte idi. Bu cümleden olarak timar teşkilâtının eski ehemmiyetini kaybetmesi, sipâhileri başka imkânlar aramağa sevketmiştir. Diğer taraftan yevmlülerin, suhtelerin ve çift-bozan tâifesinin Anadolu halkı üzerindeki tazyikleri günden güne artmakta idi. Vaktiyle âsâyişi te'min için yerleştirilen yeniçeri yasakçıları ise, taşrada hâkim duruma geliyorlardı (Erzurum'da çıkardıkları bir hâdise için bk. Hasan Bey-zâde, *ayn. esr.*, s. 138 v.d.; ayrıca bk. Hrand D. Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi 1608-1619*, İstanbul, 1964, s. 89 v.dd.). Bir müddet sonra da bu müessese kisvesi altında bir takım eli tüfekli eşkiyâ zümreleri türedi (bk. Ç. Uluçay, *XVII. asırda Saruhan'da eşkıyâlık ve halk hareketleri*, İstanbul, 1944, s. 167; M. İlgürel, *Osmanlı İmparatorluğunda ateşli silâhların yayılışı*, *TD*, İstanbul, 1979, XXXII, 307, not. 20). Mâlî müzâyaka ise, payitahtta huzuru kaçıran en büyük âmil olmuş; yeniçerilerin ve sipâhilerin ulûfelerini ödemek zaman zaman tehlikeye düşmüştü. 1588'de vuku bulan isyândan sonra (Selânikî, s. 252 v.d.), sipâhiler 1595'te tekrar isyân edince, çaresiz kalan hükûmet yeniçerilerden yardım istemek zorunda kaldı (Selânikî, *Tarih*, Süleymaniye Esad Efendi Kütüp., nr. 2259, var. 169a-171a; bk. *İA*, mad. SİPÂHÎ). Sipâhiler derece ve itibâr bakımından yeniçerilerden üstün olmakla berâber, her iki sınıfın pâdişâha yakınlıkları hasebiyle aralarında şiddetli rekâbet bulunmakta idi (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, II, 169 v.d.). Bu durumda, kapıkulu sefere gitmekte ayak sürüdüğü gibi, harp meydanlarında da düşmana saldırmaktan imtina etmiştir (bk. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı tarihine âid belgeler, telhîsler [1597-1607]*, İstanbul, 1970, s. 27 v.d., 40 v.d., 94 v.d.). Ocak nizamının iyice bozulmağa yüz tuttuğu Mehmed III. [b. bk] devrinde yabancıların ve celâlî ayaklanmalarında hizmet edenlerin Ocağa kayıtları hızlanmış, Anadolu'da yeniçeri zulümleri artmıştır (bk. M. Cezar, *Osmanlı tarihinde levendler*, İstanbul, 1965, s. 127). Serhad kalelerinin muhâfazası ile vazifeli yeniçerilerin ise, yerlerini keyfî olarak terkettikleri de biliniyordu (bu husûsta sadrazam Lalâ Mehmed Paşa'nın Ahmed I.'e arzı için bk. C. Orhonlu. *ayn. esr.*, s. 113 v.d.). Bu devrin kargaşalığından istifâde eden bâzı yeniçerilerin de kudât, müderrisîn, müteferrika, çavuş v.b. gibi mütegallibe taifesiyle bir olup, reâyâsı firar eylemiş köylere yerleştikleri ve müstakil çiftlikler kurdukları, Ahmed I.'in bir hatt-ı hümâyûnundan anlaşılmaktadır (bk. M. Cezar, *ayn. esr.*, s. 385-393). Yeniçerilerle kapıkulu sipahîleri arasındaki rekabet, bâzı hallerde mansıb peşinde koşanların elinde âlet olabiliyordu. Bunlardan Yemişçi Hasan Paşa'nın sadâretinde bu makama göz dikmiş bulunan sadâret kaymakamı Güzelce Mahmud Paşa'nın, şeyhülislâmın fetvasını ve kazaskerlerin muvafakatlerini alarak sadrâzamı azl ve katlettirme gayretleri mühimdir. Mahmud Paşa, bu iş için sipahîlere 30.000 flori dağıtarak onları tahrik etmişti. Hasan Paşa'nın aldığı tedbirle Mehmed III. [b. bk.] ise, bu azl talebine karşı çıkmıştı (*Hasan Bey-zâde Tarihi*, s. 243 v.dd.). Bunun üzerine sadrâzam da, yeniçerileri tahrik ile sipahîlerin bir kısmını tenkil ettirmişti. Bu başarılarından mağrur olarak yanlış kararlar alması ve yeniçerileri tahrike devam etmesi, Hasan Paşa'nın azline ve katline sebeb olmuştur (bk. Kâtib Çelebî, *Fezleke*, İstanbul, 1286, 200 v.d. ve *İA*, mad. HASAN PAŞA, YEMİŞÇİ).

Osman II.'nın başarısız Hotin seferinden sonra, yeniçerilerin inzibattan ne kadar mahrum olduğu anlaşılmıştı. Yeniçeriler ve sipâhiler daha seferin başlangıcında isteksiz görünmüşlerdi; hattâ yolda

kaçma teşebbüsleri üzerine yoklama yapılmasına ihtiyaç duyulmuştu (bk. *II. Osman adına yazılmış Zafer-nâme*, nşr. Yaşar Yücel, Ankara, 1983, tür. yer; [*İA*, mad. OSMAN II.]). Pâdişâhın İstanbul'a avdetinde yeniçeri ve sipâhilerin ortadan kaldırılması, yerlerine Suriye'den asker toplanması kararı, şehirde büyük bir isyânın zuhûruna sebep olmuştu. Sonunda yeniçeriler, Mustafa'yı iclâs, Osman'ı katl ettiler (Hasan Bey-zâde, *ayn. esr.*, s. 342 v.dd.; Orhan Ş. Gökyay, *II. Sultan Osman'ın şehâdeti, Atsız Armağanı*, İstanbul, 1976, s. 201, 211, 213, 222 v.d., 225 v.d.). Osman II.'ın katlinden sonra yeniçerilerin tahakkümü son haddine vardı. Ancak, çok geçmeden bu hâdisenin akisleri, Anadolu'da yeniçeri düşmanlığı şeklinde tecelli etti. Erzurum'da Abaza Mehmed Paşa'nın yeniçerileri ortadan kaldırma teşebbüsü ile yer yer isyân hareketleri vuku buldu. Bunun üzerine, Osman'ın katili damgasını yemiş bulunan yeniçeriler, kendilerini bu yola sevkedenlerden hesap sormağa başladılar. (Orhan Ş. Gökyay, *ayn. esr.*, s. 233 v.dd.). Hâdiseler Mustafa I. [b. bk.]'nın hal'i ve Murad'ın cülûsu ile neticelendi.

Yeniçerilere bir düzen vermeğe çalışan Sadrâzam Husrev Paşa [b. bk.] inzibatı temin için, "sahte esâmî"'leri silince asker arasında düşman kazandı. Bu arada yeniçeri mikdarını azaltma teşebbüsleri semeresiz kaldı. XVII. asrın ilk yarısı Yeniçeri Ocağı'nın tam mânasıyle tefessüh ettiği bir devir olmuştur. Artan cülûs bahşişleri, devlet maliyesinde müzayakaya yol açtığı gibi; sadâret makamının sık sık el değiştirmesi de, büyük bir otorite boşluğu meydana getirmişti. Neticede Anadolu'da yer yer isyân hareketleri başlamış, hattâ bâzı Celâlî reisleri devletin mevcudiyetini bile tehdit eder hâle gelmiştir. Bu devirde, taşrada kontrolsüz kalan yeniçerilerin veya börk giyerek yeniçeri kılığına giren fırsatçıların zulümlerine ve kanunsuz vergi tahsiline adaletnâmelerle mâni olunmağa çalışıldığı da vâkidir (bk. H. İnalcık, *ayn. makᵏ.*, s. 107, 120, 133 v.dd.). Ocağın rakip bir kuvvet olarak ortaya çıktığı bu devirde, kaleme alınmış siyasetnâme nevinden eserler, bilhassa askerî vaziyet üzerinde durmuşlardır. Bunlar, umûmiyetle çareler de ileri sürdükleri gibi, Kanunî devrini örnek vermekte birleşmişlerdir (meselâ bk. *Koçi Bey Risâlesi*, s. 71). Bu müellifler, daha devşirmelerin Türk'e verilmesinde görülen saplama sû-i istimaline dikkat çekmişlerdir (meselâ bk. *Kitâb-i Müstetâb*, s. 7 v.d.). Diğer taraftan, rüşvetle ocağa girmenin mümkün olması, müelliflerin dikkatini çeken başka bir hususdur (*ayn. esr.*, s. 8). Siyâsetnâmelerin birleştikleri diğer bir nokta da, yeniçeri mikdarının sür'atle çoğalarak masrafın da artmasına sebep oluşu ve böylece tekâlifin artarak reâyânın rencide oluşudur (bk. *Koçi Bey Risâlesi*, s. 47 v.d.; [*İA*, mad. TİMAR]). Müellifler, ciddiyetle durdukları bu konuda "*evvelki zamanın askeri az idi, lâkin uz idi*" veya "*asker çokluğu fâide vermez, az ve öz, muti ve münkad gerek*" diyerek endişelerini belirtmişlerdir. Ocağa tevcih edilen diğer bir tenkid de, disiplinsiz askerin muattal oluşudur (bk. *Kitâbu Mesâlihi'l-müslimîn ve menâfi'i'l-mü'minîn*, nşr. Yaşar Yücel, Ankara, 1980, s. 34 v.d.).

Kemankeş Kara Mustafa Paşa, sadâretinde Ocağa bir çeki-düzen vermeğe çalışmış, bilhassa mevcudu indirmeğe gayret sarfetmiştir (bk. Naîmâ, IV, 55; *İA*, mad. MUSTAFA PAŞA, KEMANKEŞ, KARA). Fakat bir müddet sonra, Gürcü Abdünnebi isyânı üzerine halk arasından Ocağa kayıtlar yapılmasına ihtiyaç duyulmuştur (Naîmâ, IV, 412). Bu sûretle, alınan tedbirler hedefe ulaşamıyordu. Esamî yolsuzluğu da had safhaya varmıştı. Anadolu'da yerleşmiş yeniçeriler ise, çeşitli sû-i istimaller yaptıkları gibi, sefer dâvetlerine de icâbet etmiyorlardı (bk. Ç. Uluçay, *XVII. asırda Saruhan'da eşkıyalık ve halk hareketleri*, s. 124-128; *Kitâb-i Müstetâb*, s. 16).

Diğer taraftan hazinedeki müzâyakanın önü bir türlü alınamadı; Mehmed IV.'in cülûsunda müsâdere yolu ile para tedârikine gidildi. Bu sırada yeniçerilerle sipâhi ve iç oğlanları arasında çıkan mücâdelede yeniçeriler galip gelerek, saray ve devlet işlerine hâkim oldular [bk. *İA*, mad. MEHMED IV.]. Yeniçeri ağaları bundan sonra, me'mûriyetleri müzâyedeye çıkarırken, ticârî hayata da hâkim oldular. Güçlerini Ocak'tan alan ağalar, Ocağın mikdarını daha da arttırmağa koyuldular (Kâtip Çelebî, *Fezleke*, II, 343 v.d., 348). Ağaların saray ve hükûmete hâkim olma gayreti, Anadolu'da büyük akis uyandıran Abaza Hasan Paşa isyânını hazırlayan sebeplerden birini teşkil etmiştir.

Mehmed IV.'in hal'inde mühim rol oynayan yeniçeri zorbaları, artık devlet idâresinde kat'î bir üstünlük sağlamışlardı. Devlet Ocakta yoklama yapmaktan dahi âciz hâle gelmişti. Ancak Ocak ahvâline lâyıkiyle vâkıf ve yeniçerileri zabt u rabta kadir olabilecek Mehmed Ağa, zağarcıbaşı tâyin ve yoklamaya me'mur edildi (1101). Yoklama neticesinde yirmibinden ziyâde mahlûl esamî zuhûr etti (Abdülkadir Özcan, *Defterdar Sarı Mehmed Paşa ve Zübde-i Vekayiat*, Tarih Semineri Ktp. basılmamış doktora tezi, nr. 54, s. 487 v.d.). Bir müddet sonra sadârete getirilen Amca-zâde Hüseyin Paşa, devlet teşkilâtında yapmağa çalıştığı ıslâhâtı Yeniçeri Ocağı'na da teşmil etti (1701). Ocak nizamını bozan yabancılarla, hudut kalelerinde hizmet etmeyenler ihraç edilerek, Ocak miktarı yarıya indirildi (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 491).

XVI. asrın sonlarına doğru devlet bütçesine musallat olan mâlî müzâyaka büyük şehirlerdeki bâzı yeniçerileri esnaflığa itti. Esnaftan Ocağa girebilenler de yeniçerilerin esnaflaşmasını kolaylaştırdı. Bunlar iktisâdîleşememiş, çarşı hayatına zorbalık, kabadayılık, haraç gibi mefhum ve tavırları yerleştiren yarı yeniçeri yarı esnaf bir zümre olup bilhassa İstanbul'da neşvü nemâ buldular. Zorba ve ayaktakımı denilen bu güruha burada Bektâşî tekkeleri, bekâr odaları ve kahvehâneler melce oldu. Feyzullah Efendi [b. bk.] vak'asında yeniçeri, sipahi ve esnaf işbirliği bâriz bir şekilde görüldü. Saltanat tebeddülüne bile sebep olarak bir çok devlet adamının kanına girdiler. Payitahtın Edirne'ye nakli rivâyeti üzerine yeniçeri-esnaf tesânüdü arttı (*Zübde-i Vekayiât*, s. 993, 997, 1001 v.d., 1020). Yeniçeri esnaf işbirliğinin zaman zaman bozulduğu da vâki idi. İsyan ve ayaklanma hâdiselerinde işleri bozulan çarşı-pazar esnafının yeniçerilere cebhe aldığı da oluyordu (Cemâl Kafadar, "*Yeniçeri-Esnaf Relations: Solidarity and Conflict*" *unpublished M. A. Thesis*, Mc Gill University, Montreal, 1981).

XVIII. asır başlarında, ocaktaki disiplinsizlik çok artmış, devlet işlerine müdâhaleler de son haddine varmış bulunuyordu. Defterdar Sarı Mehmed Paşa (ölm. 1717), kaleme alınış olduğu siyâsetnâmesinde bilhassa bu husûslar üzerinde durmuştur (bk. *Nesâihü'l-vüzerâ ve'l-ümera*, nşr. Hüseyin Ragıb Uğural, Ankara, 1969, s. 67). Ocakta disiplinin te'mini ve su-i istimâllerin önlenmesi hakkında alınan tedbirler ve tavsiyeler kat'î netice vermiyordu. Bir müddet sonra, harplerin başlamasıyla yeniçeri miktarı arttığı gibi, mahlûl esâmîler de eskisi gibi kullanılmağa başlandı. Nevşehirli İbrahim Paşa'nın tedbirleri, bu meyanda Şam'daki yeniçerilerin yoklamaya tâbi tutularak mahlûllerinin sildirilmesi (M. Münir Aktepe, *Patrona İsyanı*, 1730, s. 19 v.d.; ayrıca bk. *İA*, mad. NEVŞEHİRLİ İBRAHİM PAŞA) beklenen neticeyi vermedi (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 492 v.d.). Mahmud I. [b. bk.] devrinde, mahlûl esâmîlerin, bir takım zengin ve menfaatperestler arasında alınıp-satılması meşru hâle getirildi. Böylece Ocak, bir askerî müessese olmaktan çıkarak ticârî bir müessese hüviyetine bürünüyordu (*Netayicü'l-vukuât*, III, 85 v.d.).

Mahmud I., ihtiyaç hissedilen Avrupa tarzında modern bir ordu te'sîsi için Ahmed Paşa [bk. *EI²* mad. AḤMAD PAŞHA BONNEVAL.]'yı me'mur etti. Sadrâzam Topal Osman Paşa [b. bk.] da, Avrupa taktik, disiplin ve silâhlarına taraftardı. Bir müddet sonra, topçu zâbitlerine modern riyaziyât gösterilmeğe başlanmış; maaşlı Humbaracı Ocağı'nın teşkiline muvaffak olunmuştur. Ancak, asıl ıslâhı gereken Ocağa dokunulamadığı gibi, yeniçerilerin vâki itirazları üzerine (1747) yukarıda bahsedilen faâliyetlere de gereken ehemmiyet verilemedi (tafsilât için bk. Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1976, I, 240 v.dd.). Mustafa III. [b. bk.] da Osmanlı askerî teşkilâtının ıslâhına inanmakla berâbar karşılaşabileceği güçlükleri de müdrik bulunuyordu. Pâdişâh, sadrâzamı Râgıb Paşa [b. bk.] ile birlikte, Baron de Tott'tan istifâde ile yeniçerilere rağmen bâzı yenilikler getirmeğe muvaffak oldu.

1768-1774 Osmanlı-Rus muhârebesinden sonra, Yeniçeri Ocağı'nın ne derece tefessüh etmiş olduğu açıkça anlaşıldı. Ocağın te'dib ve terbiyesi devletin kontrolünden tamamen çıkmış, Ocak ağalarının eline kalmıştı. Esâsen, Ocağın düzeni kanun üzre ağaların elinde olmakla berâber, bu müessese de uzun zamandır bozulmağa yüz tutmuştu (bk. Sarı Mehmed Paşa, *ayn. esr.*, göst. yer.). Mustafa III. [b. bk.] devrinde esâmî su-i istimâli yaygın hale gelmiş, hazinenin kaldıramayacağı bir yük olmuştu. Pâdişah, huzuruna çağırdığı yeniçeri ağasını azletti Howard A. Reed, *Ottoman reform and Janissaries: The Eşkenci lâyihası of 1826, Social and Economic History of Turkey (1071-1920)*, Ankara, 1980, s. 195). Yeni sadrâzam ıslâhât taraftarı Halil Hamîd Paşa, bilhassa mahlûl esâmî su-i istimâli ile rüşvet mes'elesine karşı bâzı tedbirler aldı (bk. Ahmed Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâikü'l-ahbâr*, nşr. Mücteba İlgürel, İstanbul, 1978, s. 155-160; İ. H. Uzunçarşılı, *Sadrâzam Halil Hamid Paşa, TM*, V, 231 v.d., 247). Meselâ, bir müddet önce ölmüş bulunan ordu kadısı Nimet Efendi'nin, etbaına verdiklerinden başka, terekesinden yevmiye 1.200 akçelik esâmî kâğıdı çıkmıştı (*Mür'i't-tevârih*, II. B, 92). 1201 (1787) yılında başlayan ve sonra Avusturya'nın da katılmasıyla devam eden Osmanlı-Rus ve Avusturya harplerinde peşpeşe uğranılan mağlûbiyetler Ocağın ıslâhının mümkün olamıyacağını ortaya koymuştu. Ancak, devlet otoritesine ortak bu kuvvetin karşısına yine bir ferman ile çıkmaktan başka çare yoktu (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 496 v.d.).

Islâhâtcı bir pâdişah olan Selim III. (Yeniçeri Ocağı hakkındaki fikirleri için [bk. mad. SELİM III.]; E. Z. Karal, *Selim III.'ün Hatt-ı Hümayunları-Nizâm-ı Cedit 1789-1807* s. 23-26) devrinde, askerî ve idârî sâhalarda köklü yenilikler getirecek nizâm-ı cedîd fikri doğdu. Bilhassa Avrupa usûlünde tâlimli askerî teşkilâtı benimseyen Nizâm-ı cedîd, yeniçeriler için de bâzı yenilikler getiriyordu (Stanford J. Shaw, *The established Ottoman Army Corps under Sultan Selim III (1789-1807)*, *Der Islam*, 1965, XL, 151 v.d.). Bu düzenlemelerin ana prensiplerini tesbit için, pâdişâha lâyihalar takdim olundu. Lâyiha verenler arasında Kanunî devri kanunlarına dönülmesini isteyenler olduğu gibi, Avrupa usûlüne göre asker yetiştirilmesini isteyenler de bulunmakta idi. Neticede, hazırlanan 72 maddelik ıslâhât tasarısında ağırlık askerî teşkilâtta idi [bk. *İA*, mad. NİZÂM-I CEDİD]. Buna göre, Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmak mümkün olmadığı için, Ocağa, yeni bir düzenlemeye gidilerek haftada birkaç gün tâlim ve terbiye mecburiyeti konuldu (tâlimsiz askerin acıklı durumu için bk. Koca Sekbanbaşı, *Hülâsatü'l-kelâm fi reddi'l-avâm*, s. 22 v.dd.). Ayrıca, Avrupa usûlünde yeni

bir ordu ihdâsı planlandı. Böylece, Nizâm-ı cedîd adı ile kurulan orduya yeniçeriler de dâvet edildiyse de, yeniçeriler, "*usûl-i kadîme mûcibince destiye kurşun atmak ve keçeye kılıç çalmak*" 'tan vazgeçmiyeceklerini bildirdiler (bk. *Yayla İmâmı Risâlesi*, nşr. Fahri Çetin Derin, *TED*, İstanbul, 1973, III, 217 v.d.). Yeniçerilerin şehir ve kasabalara varıncaya kadar imparatorluğun her tarafına yayılmış olmaları ve Nizâm-ı cedîd'e muhalefet göstermeleri, pâdişâhı endişeye sevkediyordu. Asker arasında "yeniçeriler kaldırılacak, yerine nizâm-ı cedîd geçecek" dedikodusu yayılmıştı [bk. *İA*, mad. NİZÂM-I CEDÎD]. Bu durumda, yeniçerilerle Nizâm-ı cedîd muhalifleri pâdişâha karşı müşterek bir cephe teşkil etmişlerdi. Ortaya atılan asılsız rivâyetler ve uydurma haberler bu cephenin kuvvetlenmesini sür'atlendirdi (bk. E. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, V, 77-80). İstanbul'da Kabakçı Mustafa'nın etrafında toplanan yeniçerilere ve Ocak'tan menfaati olanlara, Boğaz yamakları ile azgın kaba kuvvet de iltihak etmişti. Selim II.'in aczi ve müsamahası hiç kimsede cezâ korkusu bırakmamıştı. Neticede, Nizâm-ı cedîd ilga ve Mustafa IV. iclâs edilerek, kaba kuvvetin ve Ocağın devlet otoritesine üstünlüğü tevsik edilmiş oldu (bk. Stanford J. Shaw, *Between old and New, The Ottoman Empire under Sultan Selim III. 1789-1807*, Cambridge, 1971, s. 378-383). Selim III.'in katlı yükünü omuzlarında taşımak istemeyen Ocak ileri gelenleri, devlet erkânı ile bir "hüccet-i şer'iye" imzaladılar (bk. Âsım, *Tarih*, II, 47 v.d.). Buna göre Ocak güyâ devlet işlerine müdâhale etmeyecekti (Stanford J. Shaw, *ayn. esr.*, 384 v.d.). Mustafa IV., Kabakçı Mustafa'yı Boğaz muhafızı tâyin ettiği gibi, yeniçerileri ve yamakları mükâfatlandırmaktan da geri durmadı. Şımaran yeniçeriler Silistre'de ordugâhı yağma ettiler [bk. *İA*, madd. MUSTAFA IV.; MUSTAFA PAŞA, BAYRAKDAR.] Yeni sadrâzam Alemdar Mustafa Paşa, Nizâm-ı cedîd'in yerine tâlimli asker Sekbân-ı cedîd'i ihdâs etti (1808). Mahlûl esâmî su-i istimaline mâni olunmuş; tufeylî tâifesi ulûfeden mahrum bırakılmıştı (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *Alemdar Mustafa Paşa*, İstanbul, 1942, s. 144 v.dd.). Yeniçeriler ve menfaatleri elden gidenler, bu defa Alemdar ve Sekban-ı cedîd aleyhinde çalışmaya başladılar. İstanbul'da hâkimiyeti ellerine geçiren yeniçeriler, sadrâzamı ortadan kaldırmağa muvaffak oldular (bk. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 154 v.d.). Bundan sonra yeniçeriler, Mahmud II.'un şahsını hedef alarak isyâna devam ettiler. Ancak, ulemanın Ocağa dokunulmayacağı hakkında pâdişahtan aldığı teminat üzerine isyândan vazgeçtiler. Fakat, İstanbul'da yer yer yangınlar çıkararak büyük tahribata sebep oldular. 1818'de iki ayda 73 yangın hâdisesi oldu (bk. Howard A. Reed, *ayn. mak.*, s. 195). Bununla berâber, pâdişah planlı bir şekilde ocak için tedbirler almağa devam etti. Kendisine sâdıkane hizmet edecek Rusçuklu Hüseyin Ağa (bilâhire Hüdavendigâr Sancağı ve Boğaz muhâfızı Ağa Hüseyin Paşa)'yı yeniçeri ağası tâyin etti (İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, s. 522 v.d.; ayn. mll., *Asâkir-i Mansûre'ye..., Belleten*, XVIII/70). Diğer taraftan, yeniçeri tâifesi harp etme kabiliyetinden mahrum muattal bir gürûh hâline gelmiş bulunuyordu. Nitekim, bu asker ile Mora isyânının bastırılması mümkün değildi. Bu yüzden Mahmud II., Mısır vâlisi Mehmed Ali Paşa [b. bk.]'dan yardım istemek zorunda kaldı [bk. *İA*, mad. MAHMUD II.]. Başta pâdişah olmak üzere bütün devlet erkânı, durumun vehâmetini anlamış ve ciddî tedbirlerin alınmasında ittifak etmişlerdi. Şeyhülislâm konağında bütün devlet ricâli, ulema ve yeniçeri ağasının da iştirâki ile bir toplantı yapıldı (mayıs 1826). Yeniçeri ağası Mehmed Celâleddin Ağa'nın, yeniçerilerin tâlime razı olduklarını bildirmesi üzerine Ocaktan 7650 neferin "eşkinci" nâmiyle muallem asker yazılmasına karar verildi (Cevdet, *Tarih*, XII, 146 v.d.). Bir müddet sonra yapılan bu toplantıda başta sadrâzam olmak üzere bâzı ricâl fikirlerini beyan ettiler (bk. Howard A. Reed, *ayn. mak.*, s. 196 v.d.). Hazırlanmış bulunan Eşkinci lâyihası ve Hüccet-i şer'iyye okunup tasdik edildiği gibi, şeyhülislâm efendi de fetvâsını okudu (bk. Mehmed Esad, *Üss-i Zafer*, İstanbul, 1243, 22 v.d.; ayrıca bk. Cevdet, *Tarih*, XII, 255-266). Bu sûretle eşkinci neferatının talim yapacağı kat'îleşmişti. Ancak, bâzı yeniçeri ileri gelenleri talim aleyhinde sinsice faâliyete giriştiler. Yapılan tahrikler, pâdişah ile Ocağı tekrar karşı karşıya getirmişti. Pâdişâhın arzusu üzerine sancak-ı şerif çıkarıldı. Devlet erkânı ve ulemâya halk da iltihâk etti. Topçu, lağımcı ve kalyoncu askeri, âsilere karşı büyük bir muvaffakiyetle mücâdele etti (9 zilkade 15 haziran 1241=1826). Osmanlı tarihinde "Vak'a-i Hayriyye" denilen bu hâdise neticesinde ocak söndürülmüş ve yeniçerilik tamamen kaldırılmıştı. Tanzim edilen emr-i âlî ile durum tebşir ve ilân edildi (*Üss-i Zafer*, s. 102-105; Cevdet, *Tarih*, XII, 162-165; Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire*, II, 20 v.d.). Böylece, İstanbul'da âsâyiş iâde edildiği gibi, taşrada da devam olunan tenkil hareketi ile bütün imparatorlukta büyük bir memnunluk yaratıldı (bk. İ. H. Uzunçarşılı, *ayn. esr.*, 558-564; Lutfî, I, 180-186), Yeniçeriliğin yok edilmesiyle bu Ocağın devlet hazinesinde meydana getirdiği tahribât da ortadan kalkmış (ancak, Mahmud II. Ocak dışındaki esâmî hâmillerinin mevcut haklarını kayd-ı hayat şartiyle mahfûz tutmuştur [bk. Lutfî, *Tarih*, I, 361]) ve Mahmud II., ısdar ettiği bir ferman ile musâdere müessesesine son verdiğini ilân etmişti (bk. Ahmed Mumcu, *ayn. esr.*, s. 172, 236 v.d.; *İA*, mad. MÜSÂDERE.). Yeniçeri Ocağı'nın ilgası hakkında İstanbul Başbakanlık Arşivinde bol mikdarda vesika bulunmaktadır.

Yeniçeri teşkilâtının büyük bir muvaffakiyetle ortadan kaldırılması hakkında Keçeci-zâde İzzet Molla'nın şu kıt'ası çok meşhurdur.

Tecemmü' eyledi Meydân-ı Lahme
İdüp küfrân-ı ni'met nice bâgî
Koyup kaldırmadan ikide birde
Kazan devrildi söndürdü ocağı

Sultan Mahmud II.'un emriyle, Avrupaî tarzda tâlim yapacak olan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye adlı yeni bir askerî teşkîlât kuruldu. Seraskerliğine de yeniçeriliğin kaldırılmasında büyük hizmetleri geçen Ağa Hüseyin Paşa getirildi. Yeniçerilerin Hacı Bektaş Velî'ye bağlılıkları sebebiyle Bektaşî tarîkati de ilga edildi. [bk. *İA*, mad. BEKTAŞ]. Yeniçeri Ocağı'nın ihyası için gerek İstanbul gerek taşrada bâzı faâliyetler görüldüyse de, bunlar kısa zamanda bertaraf edilmiştir. Yeniçeriliğin ortadan kaldırılması Avrupa merkezlerinde de büyük akisler yaratmış, bu hususta gazetelerde neşriyat yapılmıştır. İstanbul'da elçileri bulunan devletler de tebrikâtta bulunmuşlardır (Lûtfî, I, 158).

Yeniçeriler, askerî kuvvet içinde adet îtibâriyle hiç bir zaman büyük bir yekûn tutmamıştır. Bu itibarla Osmanlı Devleti'nin gelişip inkişaf etmesinde, Ocağın harp kabiliyeti bahis mevzuu edilemez ise de, askerî gücün içinde itibarlı bir müessese olmasının çeşitli sebepleri vardır. Evvelâ yeniçeriler, hazarda ve seferde pâdişâhın maiyetinde bulunarak hizmet etmişlerdir. Yeniçerilerin devşirme menşe'li olmaları, devlet merkezinde bulunmaları, protokolde yer almaları, yabancı seyyah ve temsilcilerin dâimâ dikkatlerini çekmekte idi. Devşirmelerin istidat ve kâbiliyetlerine göre devlet idâresinde mevkî sâhibi olabilmeleri, bu zümreyi daha da muteber hâle getirmişti. Yeniçeriler, pâyitahtta devlet teşkilâtı ve taşrada reâyâ üzerinde daimî bir tehdit unsuru olagelmişlerdir. Hal' ve cülûslarda mühim roller oynayarak devlet ricâline çok defa heyecanlı anlar yaşatmışlardır. Yeniçerilerin İstanbul esnâfı ile olan münâsebetleri ise, umûmiyetle çekişmeli geçmiştir. Kezâ İstanbul halkının da yeniçerileri sevmediği Vak'a-i Hayriye'de açıkça ortaya çıkmıştır.

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. Ahmed Cevad Paşa, *Tarih-i Askerî-i Osmanî* (İstanbul, 1882); İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray teşkilâtı* (Ankara, 1945); Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri* (İstanbul, 1955), III, 617-631; V. L. Ménage, *'Notes and Communications. Sidelights on the Dewşhirme from Idrîs and Sa'duddîn'*, *BSOAS* (1956), XVIII, 181 v.dd.; Cvetana Georgieva, *Le rôle des Janissaires dans la politique Ottomans en les terres Bulgares (XVIe - milieu du XVIIe siécle)*, *Études Balkaniques* (Sofia, 1978) 8, s. 178-190; Howard A. Reed, *The Destruction of the Janissaries by Mahmud II. in june 1826*, unpublished Ph. D. dissertation, Princeton University, N. J., 1951; Avigdor Levy, *The Military Policy of Sultan Mahmud II., 1808-1839*, unpublished Ph. D. dissertation, Harvard University, 1968; N. Weissmann, *Les Janissaires, Etude de l'Organisation Militaire des Ottomans*, Paris, 1964; H. İnalcık, *The heyday and decline of the Ottoman Empire, The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, I, 324-353; Y. Yücel, *Osmanlı İmparatorluğunda desantralizasyona (adem-i merkeziyet) dair genel gözlemler, Belleten* (Ankara, 1974), XXXVIII/152, 657-708; A. Pallis, *In the Days of the Janissaries*, London, 1951; Irene, Beldiceanu Steinherr, *"La conquete d'Adrinople par les Turcs: La pénétration turque en Thrace et la valeur des chroniques ottomanes." Travaux et Mémoires (Centre de Recherche d'histoire et civilisations byzantines) (1965)*, Paris, 1966, I, 439-461, *EI*, mad. JANISSARIES).

(MÜCTEBA İLGÜREL.)

YENİ PAZAR (Bazar). Osmanlılar idâresinde (1912 yılına kadar), Kosova vilâyetine bağlı bir sancağın en büyük şehri olup, bugün Yugoslavya Federe Devleti'nde Sırbistan Halk Cumhuriyeti'nin cenûbunda yer alır. Şehir, çeşitli yönlerde küçük-büyük vâdilerin meydana getirdiği Peşter Yaylası ile, yamaçları dik Rogozne dağı arasındaki Yeni Pazar ovasında, İbar nehrinin bir kolu olan Raşka'nın Yoşanitsa nehri ile birleştiği yerde kurulmuştur. Bu vâdi, bölgenin en alçak ve dağlarla çevrili münbit bir yeridir. Yeni Pazar, deniz seviyesinden 496 m. yükseklikte olup, 43° 08′ arz ve 20° 31′ tûl dâireleri arasında bulunur. Yıllık ortalama sıcaklığı 9,2° olan mûtedil bir iklime sâhiptir. Şehrin etrafındaki engebeler, Yeni Pazar Vâdisi'nin tepecikleri, Peşter Yaylası (Evliya Çelebî'nin Mesir sâhası dediği) ile Rogozne dağından ibârettir.

Arkeolojik kazılar (bölgenin arkeolojisi hakkında bk. *Novi Pazar i okolina*, s. 79-88)'dan ve yer adlarından eski çağlarda buralarda İllirlerin yaşadığı anlaşılmaktadır. VI.-VII. asırda daha sonra şimâlden gelen Slavlar, Raşka nehri vâdisindeki yerli İllirleri uzaklaştırıp onların yerlerine yerleşerek, Sırp feodal hükümranlığını kurmuşlardır. İllirlerden sâdece hayvancılıkla meşgul olup, dağlık bölgede bulunanlar kalabilmiştir. Bu bölge hakkında en güvenilir bilgi, Bizans imparatoru Konstantin Porphyrogennetos tarafından verilmiştir. IX. asırdan XV. asrın ortalarına kadar Eski Pazar'ın 9 km. garbında bulunan Ras (veya Eski Ras Sırplarca Tırgovişte; Türklerce Pazar yeri veya Eski Pazar) bölgesinde kurulan Sırp devleti ile burayı ele geçirmek isteyen Bulgar ve Bizans derebeyleri arasında sık sık savaşlar olmuş ve bunun netîcesinde bölgede etnik, siyâsî ve iktisâdî değişiklikler meydana gelmiştir (bk. *ayn. esr.*, s. 91-107).

Fâtih devrinde meşhur Türk kumandanı İshak Bey'in oğlu İsa Bey (daha sonra Bosna Beyi oldu), Eski Ras (Tırgovişte'yi, Pazarişte'yi, Eski Bazar'ı)'ı 1455 yılında aldı. Yeni Pazar'ın ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmemekle berâber, burasının İsa Bey tarafından 1456 yılında te'sis edildiği tahmin edilebilir (1455 yılında İsa Bey'in bu bölgedeki hasları, köylerin mal vergilerinin dökümü ve sayımı için bk. *Novi Pazar i okolina*, s. 109 v.d., 159 v.d.). Türkler, Eski Ras'ın yanında bulunan Tırgovişte'yi Türkçe'ye Bazar (Pazar) şeklinde çevirip, sonradan Yeni Pazar'ı kurunca, ona Eski Pazar adını vermişlerdir. 1459-1461 yılına kadar Ras, vilâyetin idârî merkezi olup, bir subaşısı ile bir kadısı vardı. İsa Bey, Yeni Pazar'ın temellerini atarken, önce yolların kesiştiği Yeni Pazar ovasında, Yoşanitsa nehrinin Raşka nehrine döküldüğü ve hâlen şehrin bulunduğu yere, bir askerî garnizon binası ve 56 dükkânlık bir çarşı (bk. Evliya Çelebî, *Seyahatnâme*, Sırpça trc., s. 264, not 9: 1489 yılı tahrir defteri nr. 24'ten naklen) ile müteâkiben de hâlen kalıntıları şehrin merkezinde bulunan bir hamam (bk. E. Muşović, *Isa Begov hamam u Novom Pazaru "İbarske novosti"* od 2. I, 1967) ve bir câmi inşâ ettirmiştir. İsa Bey'in yaptırdığı câmi ise, Beograd otelinin bulunduğu yerde idi. Bu câmi Birinci Cihan Harbi'nden sonra yapılan otel yüzünden yıktırılmıştır. Türkler zamanında Yeni Pazar şehri, ticâret, sanâyi v.b. bakımlardan gelişince, Tırgovişte (Eski Pazar) ehemmiyetini kaybetmiştir. Yeni Pazar'ın ehemmiyetini anlayan Raguza [b. bk.]'lılar hemen buraya yerleşerek, kolonilerini kurup ticâretle meşgul oldular. Ticârî faâliyete Venedikliler, Yunanlılar ve müslümanlar da katıldılar. Şehrin hızlı bir şekilde gelişmesi sebeplerine coğrâfî mevkii ile etrafındaki demir mâdenlerinin bulunmasını da eklemek gerekir. Yeni Pazar, yerli tüccar ve bir kısım göçmen halkın islâmiyeti kabûlü ile tamamıyle bir müslüman şehri hüviyetini kazandı. Böylece bir müslüman Türk topluluğu teşekkül etti. Bu topluluk, XVI. asrın başlarında, çok çabuk işlerini genişletmiş ve Dubrovnik limanı ile sür'atli bir işbirliği kurma yoluna gitmiştir. Ancak Yeni Pazar, Bosna (1463), Hersek (1481) ve Zeta (1499)'nın Türklerin idâresine girmesiyle askerî ehemmiyetini kaybetmiştir.

Kurulduğundan XVI. asrın başlarına kadar Osmanlıların şimâl-i garbîye doğru Balkan-yarımadasına yapılacak askerî harekâtın bir sıçrama noktası olması, Yeni Pazar'da ticâret ve muhtelif zanaatların çok hızlı bir şekilde gelişmesini sağladı. Burası aynı zamanda Dubrovnik-Niş, Dubrovnik-Saray Bosna(-Sarajevo) Selânik, Sofya, İstanbul ve diğer ticârî şehirlere giden yolların bir güzergâhı olmuştur. Bu sebepten de şehirde, bir çok kervansaray, han ve diğer içtimâî hizmetler görecek olan binaların yapılması hızlandırıldı. Nitekim ticâret o kadar hızlı gelişmiş idi ki, bir defasında bir günde Yeni Pazar'dan yün yüklü 3.000 atlık bir kervanın geçtiği kaydolunmuştur. Ayrıca şehirde, her yılın 26 teşrin I.'den itibâren bir ay devam eden ve Balkan yarımadasının en uzak bölgelerinin bile ticârî ilgisini çekebilen bir panayır da kurulurdu. Böylece, XVI. ve XVII. asırlarda (Yeni Pazar) mezkûr ticârî yolların güzergâhı olması sebebiyle 12.000 ev ve 1.000'den fazla dükkâna, birkaç han ve kervansaray ile 60.000 nüfûsa sâhipti. Burası, vaktiyle seyyahlar tarafından Niş ile Dubrovnik arasındaki bölgede en büyük şehir, İstanbul'a giden yol üzerinde en mühim bir yerleşme bölgesi, ticâret merkezi, çarşısı, evleri, hanları, hamamları, câmileri, şadırvanları, çeşmeleri ve diğer mimârî eserleriyle, kendine has bir şark şehri olarak tavsif edilmiştir.

Türkler, Bosna kırallığını ortadan kaldırınca, Yeni Pazar'ı da içine alan Bosna sancağını te'sis ettiler. XV. asrın sonunda, Bosna sancağına bağlı olan dört eski vilâyet (Zveçan, Yeleç, Ras ve Syenitsa), Yeleç adıyla tek vilâyet hâline getirilmiş ve çok geçmeden bu ad (Yeleç)'ın yerini Yeni Pazar (Yenice Pazar) almıştır. Yeni Pazar şehri ise, 1477'de bu dört vilâyetin idâre merkezi olmuştur. 1485'te vilâyetin adı ilk önce Yeni Pazar değil, Yenice Pazar olarak kaydolunmuştur. 1580 yılında bütün Bosna bölgesi fethedilince de Bosna Paşalığı te'sis olunmuş ve Yeni Pazar, mütesellimin ve XVIII. asırda da bu bölge Sancak Beyi'nin bulunduğu yer olmuştur. 1516 yılından kalma Bosna kanunnâmelerine göre, Yeni Pazar'da, kadıdan başka Sancak Beyi'nin temsilcisi de bulunduğu gibi, Mitrovitsa, Zveçan, Syenitsa ve Niksiç de onun emri altında idi. Yeni Pazar'da 1485'te 5 mahallede 167 müslüman, 4 mahallede de 71 hıristiyan ve ayrıca iki Raguzalı âilenin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Yeni Pazar XVII. asrın sonlarında gelişmesinin zirvesine ulaşmış ve 1689 yılına kadar rahat bir hayat geçirmiştir. 1683 Viyana yenilgisinden sonra Belgrad'a kadar gelen Avusturya, Venedik ve Polonya orduları, Sırpları cesaretlendirmiş ve onların 1689'da Yeni Pazar'a hücum etmelerine sebep olmuştur. Böylece şehir, Osmanlıların idâresine girdikten bu yana, ilk defa savaş tehlikesine mâruz kalmış ise de, Sırplar bozguna uğratılıp dağlara sürülmüştür. Ancak Sırplar şehri terkettikleri sırada tahrip etmişlerdir. Türkler ilerleyen Avusturya ordularını, Üsküb'ün 35-40 km. şimâlinde bulunan Kaçanik'te mağlûp etmek sûretiyle Yeni Pazar'ın Avusturya'nın eline geçmesini önlemişlerdir. Bosna'nın İstanbul ile bağlantısını kesmek için XVIII. asrın ilk yarısında Yeni Pazar etrafında tekrar başlayan savaşlar sonunda, 2 ağustos 1737'de Avusturya orduları ve ardından da Sırp âsileri, Yeni Pazar'a girmeye muvaffak olmuşlarsa da, burada ancak iki gün kalabilmişlerdir. Nitekim Bosna Vâlisi Ali Paşa'nın, Avusturya ordularını 4 ağustos'ta yenmesi üzerine, Yeni Pazar tekrar Avusturya ve Sırpların elinden kurtarılmıştır. Ancak bu harplerin ticârî hayat üzerine çok menfi te'sîri olmuş ve şehir iktisâdî bakımdan gün geçtikçe kötüye gitmiştir. Bilindiği gibi, Osmanlı Türk idâresinin gerilemeye başladığı XVIII. asırda, hemen hemen bütün imparatorlukta mahallî idârecilerin, merkezin (Sultanın) emirlerini dinlememeleri, çıkarları, keyiflerine göre idâre etmeğe başlamaları ve kanunsuz cezalandırmaları halkı, isyana teşvik ediyordu. Bu durum, Yeni Pazar vilâyetinde de mevcuttu. 1788-1791 Avusturya-Osmanlı savaşı yüzünden meydana gelen karışıklıklar, Sırp isyancılarının hareketlerini bir kat daha arttırmıştı. Bütün bunlara rağmen Yeni Pazar, müslümanlar tarafından büyük bir fedakârlıkla müdâfaa edilmiştir.

XVIII. asrın sonu ve XIX. asrın başında, Osmanlı Avrupası'nın büyük bir kısmında olduğu gibi, Yeni Pazar Sancağı'nda da çöküş başlamıştır.

Belgrad Paşalığın'da 1804 ve 1805'teki Kara Yorgi'nin ayaklanmasıyle, Türklere karşı kazanılan ilk zaferlerden sonra, Sırplar askerî harekâtı mezkûr paşalığın dışında da sürdürmeğe çalışmış ve 1806 yılında Sırp isyancıları Yeni Pazar'a doğru yürüyüp, buranın etrafındaki Sırpları ayaklanmağa teşvik etmeye ve akınlar düzenlemeye başlamışlardır. Ancak nüfûsunun ekseriyetinin müslüman oluşu ve şehirde de bir Türk askerî garnizonunun bulunuşu, Sırpların bu faâliyetlerini netîcesiz bırakmıştır.

1809'da Rusların isteği üzerine Sırp isyancıları, Türklere karşı savaşı devam ettirdiler. Syenitsa'yı, daha sonra da kısa bir süre Yeni Pazar'ı ele geçiren isyancıların kumandanı Kara Yorgi, burasını terketmeye mecbur kalınca, Yeni Pazar'ı yaktı.

1878 Ayastafanos andlaşmasıyla Sırplara bağımsızlık tanındığı gibi, kendilerine Yeni Pazar Sancağı'ndan da bir mikdar toprak verildi. Bu andlaşmayı düzeltmek gayesiyle yapılan Berlin Kongresi (1878)'nde ise, bilhassa Avusturya-Macaristan imparatorluğunun isteği üzerine, Bosna ve Hersek'in idâresi kendilerine bırakıldığı gibi, Berlin Kongresi muâhedesinin 25. maddesi ile de, Yeni Pazar Türklerin idâresine terk edildi. Ancak, Avusturya, bir mikdar askerle, buranın kontrolünü elinde tuttuğu için, Yeni Pazar Sancağı, Türk ve Avusturyalıların müşterek mülkiyetine girdi. Nisan 1879'da Avusturya ve Osmanlılar arasında yapılan ayrı bir andlaşma ile de, Avusturya ve Osmanlılar Yeni Pazar Sancağı'nın bâzı yerlerinde aynı miktarda askerî garnizonlar bulunduracak idi. Ayrıca, bir ihtiyaç hâlinde de Avusturya, Osmanlılarla anlaşarak, sancağın başka yerlerine de asker sokabilecekti (bk. BA, Yıldız tasnifi, Yeni Pazar, 18553/404-93-37). Avusturyalılarla yapılan bu andlaşma, Yeni Pazar Sancağı ve bilhassa Yeni Pazar şehrinde büyük bir hoşnutsuzluk yarattı ve bu andlaşmaya halk tarafından silahla karşı çıkıldı ise de, bir netîce vermedi. Berlin Kongresi, Yeni Pazar'ı Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki genişleme isteklerini sağlamak gayesiyle siyâsî ve askerî bir bölge hâline getirmişti.

Bâbıâli, Yeni Pazar'ı Prizren şehri ile birleştirerek Kosova Vilâyeti adıyla yeni bir vilâyet ihdas etti. Nitekim 1879'da çıkardığı ilk *salnâme*'de, Yeni Pazar Sancağı da yer almıştır. Yapılan andlaşmalar gereğince Avusturyalılar Yeni Pazar bölgesine girmiş ve âsâyiş korunabilmiştir. Bu arada 1880 sonları ile 1881 yılı başlarında Arnavutlar, Avusturyalı askerlerin gelmesi yüzünden Osmanlı idârecilerine isyan etmiş ise de, Bâbıâli aynı yıl bu hareketi bastırmıştır. Bu sırada Osmanlı İmparatorluğu'nun bir hudut şehri hâline gelmiş bulunan Yeni Pazar'ın, artık eski ticârî ve iktisâdî canlılığı kalmamıştır. 1881-1909 yılları arasında vuku bulan harpler ve karışıklıklar netîcesinde, Yeni Pazar Sancağı'ndan bir çok göçler de olmuştur. Ayrıca, iktisâdî hayatın zayıflaması ile birlikte kötü idâre de Bâbıâli'ye karşı ayaklanmalara sebep olmuştur.

Şubat 1909'da yapılan yeni bir andlaşma ile Avusturya, Yeni Pazar Sancağı'ndaki bütün haklarından vazgeçip, burasını terketti. Nihâyet Balkan Savaşı'nda Sırplar'ın Yeni Pazar'ı işgal etmeleri (23 ekim teşrin I. 1912) ile buradaki Osmanlı hâkimiyetine sonverildi ve müslüman nüfûsun büyük bir kısmı Türkiye'ye hicret etti. Onların yerine de Raşka ve Bosna'nın muhtelif yerlerinden (ekseriyeti Sırplar olmak üzere) yeni göçmenler getirildi.

Birinci Cihan Harbi sırasında (20 teşrin II. 1915) Avusturya ordusu, Yeni Pazar'ı Sırplardan aldı ve ekseriyeti müslüman olan bu şehri müslümanların idâresine vererek, onları kendi siyâsî ve askerî maksatlarına uygun bir şekilde kullandı. Avusturya idârecileri, 1917 yılında Syenitsa Sancağı'ndaki müslüman temsilcilerini bir araya getirdikleri konferansda, Yeni Pazar Sancağı'nın Sırbistan'dan ayrılıp muhtar bir bölge olarak Bosna'ya bağlanması kararlaştırıldı. Fakat bu durum çok sürmedi. Avusturyalılar bu bölgeden çekilince, 21 teşrin II. 1918'de Sırp Fransız orduları, Yeni Pazar'ı işgal etti. Şehir yeni ve kurulan Sırp-Hırvat-Sloven kırallığının idâresine bırakıldı. 1912-1925 yılları arasında, idârî değişiklikler yüzünden büyük bir müslüman nüfûsu Yeni Pazar'dan çeşitli yerlere göç etti.

Yeni Pazar, Sırpların idâresine girdikten sonra çeşitli yönlere giden kara ve demir yollarının güzergâhı oldu ve 17 nisan 1941'de de Alman istilâsına uğradı. Ancak Almanlar 19 nisanda Mitrovitsa'da Arnavut-Boşnaklarla yapılan bir andlaşmayla Yeni Pazar'ı müslümanların idâresine bıraktılar ve kilit noktalara müslüman idâreciler getirilip, Arnavut milliyetçiliği tahrik edildi. 16 haziran 1941'de Alman kumandanlarının da hazır bulunduğu Yeni Pazar toplantısında, Arnavut komitesi, Yeni Pazar ve etrafındaki bâzıyer leri Sırbistan'dan ayırıp Arnavutluk'a kat-

ma kararını aldı ve bu karar da Tiran'daki zamanın hükûmetine bildirildi. Almanların mülkî idâreyi, Arnavutlara vermesi, bölgede bulunan Sırplarla müslümanlar arasındaki düşmanlığın artmasına sebep oldu. Bu düşmanlığı, Arnavutların Almanlara karşı teşkilâtlanan yeraltı komünist partisine ve partizanlara karşı kullanılması daha da artırdı. Nihâyet Yeni Pazar 1941-1944 yıllarında birçok siyâsî hâdiselere sahne oldu. Alman istilâsında kalan Yeni Pazar, 28 teşrin II. 1944'te kurtarılıp, bugünkü sosyalist Yugoslavya Devleti'ne bağlanarak yeni bir idârî sisteme girdi.

1875-1878 ve daha sonraki yıllarda vuku bulan harpler sebebiyle Yeni Pazar'ın nüfûsu azalmıştır. 1911 yılından öncesine âit sıhhatli nüfus sayımları yapılamamıştır. 1911'de Yeni Pazar'ın nüfûsu 13.847 (Bunlardan 12.304 müslüman ve 1.543 gayrı müslim) idi. 31 mart 1961'de yapılan nüfus sayımına göre Yeni Pazar Belediyesi dâhilindeki nüfus 58.777'dir. Bunun 27.933'ü Sırp, 28.650'si müslüman olup, bunlardan 5.400'ü Türk olarak kayıtlıdır. Geri kalan çok cüzî bir kısmı ise, Karadağlı, Arnavut, Hırvat ve Makedonlardan teşekkül eder. 1971 sayımında Belediye hudutları dâhilindeki 64.326 nüfûsun dağılışı şöyledir; 37.140 müslüman, 25.076 Sırp, 755 Türk, 359 Karadağlı, 307 Arnavut, 210 çingene ve 479 milliyeti belirsiz kimse. 1970'ten sonra 6 fabrika, 1 otel, 1 câmi ve 1 de kilise yapılmıştır. İlk ve orta okul öğrenci sayısı 11.713, lise ve dengi okullarına devam eden öğrenci sayısı ise, 3.061'di (Şehrin Türklerin idâresinde iken sâhip olduğu ibtidâî, rüşdiye ve diğer mektepler için bk. Hamzagii Emin, *Mektebi i druge Turske Škole u Novom Pazaru za vreme Turaka* [neşredilmemiş]'dan naklen *Novi Pazar*, 1958, s. 1-25; Nedovic Velizar, *Školstvo i vaspitanje u Sancaku za vreme Turuka [1459-1912]*, *Nastava i vaspitanje*, Beograd, 1958, s. 33-41 ve 115-121).

Bugünkü idâre, Yeni Pazar'da endüstri, turizm, zanaat, el işleri, ticâret, münâkalât, zirâat, hayvancılık, ormancılık ve bunların ürünlerinin gelişmesi için büyük gayret sarfetmektedir. Hâlen tekstil, ayakkabı, mermer, tuğla-kremit, mobilya ve kereste v.s. fabrikaları ile bir matbaa vardır. Civarda da bir hidro-elektrik santralı bulunur. Tatbik edilen yeni imar planlarıyla şehir modernleştirilmektedir.

İsa Bey tarafından kurulan Yeni Pazar, Türk orduları bakımından uzun süre bir ikmâl merkezi sayıldığı için, çok hızlı bir şekilde gelişmiş, resmî ve sivil binalarla süslenmiştir. Nitekim ilk hamlede İsa Bey'in emriyle tek kubbeli câmi, imâret, hamam, bir kervansaray ve masrafları karşılamak üzere 50-60 kadar dükkân yaptırılmıştır. Bunlara diğer kâgir mağaza ve bedestenleri de eklemek gerekir. Yeni Pazar XVI. asrın sonu ile XVII. asrın başlarında iktisâdî gelişmesinin zirvesine ulaşmıştır. Yeni Pazar'ı ziyâret eden Evliya Çelebî de, buradaki bilhassa câmi, kervansaray, han, hamam, bedesten v.s. binaların bir listesini vermekte ve bunların husûsiyetlerinden bahsetmektedir. Bu binaların mimarları arasında sâdece Bosna bölgesinin birçok yerinde yol ve köprüler yaptırmış olan ve Yeni Pazar'da sarayı bulunan, Hacı İbrahim'in ismi bilinmektedir.

Yeni Pazar'daki bu mimârî eserlerin çoğu yangın (1689, 1737, 1809), sel felâketleri ve harplerin tahribatı (1731, 1896) ile ortadan kalkmıştır. Bugüne kadar kalabilmiş olanlar da devrinin mimârî husûsiyetlerini muhâfaza etmektedir. Vaktiyle adetleri 25'i bulan câmilerden, bugün 17'si kalabilmiştir. Mevlânâ Muslihuddîn tarafından 1550'de yaptırılan Altun-alem câmii, eski çarşının kenarında, Mitrovitsa-Üsküb'e giden eski şâhrahda bulunmakta olup, tek kubbelidir (câmiin, tavsifi, müştemilâtı ve vakıfları için bk. *Novi Pazar i okolina*, s. 197-200; A. Andrejevic, *Altun-Alem camija u Novom Pazar u, Zbornik Svetozara Radojçica*, Beograd, 1969, s. 1-11). 1561'de Hacı Ömer'in yaptırdığı ve Evliya Çelebî'nin de kaydettiği Bor Câmii, bir savaşta tahrib edilmiş, sonradan tâmir görmüş, fakat eski şeklinden sâdece duvarlarının alt kısmı ile minâresi kalabilmiştir. Havala Ahmed Bey tarafından XVIII. asırda bina edilmiş olduğu rivâyet edilen tek kubbeli Leylak Câmii ile, 1836'da şehrin kenarında Mütesellim Eyyüb Paşa tarafından yaptırılmış olup, iç tezyinâtı ile ilgi çeken câmii de zikre değer. Tezyinâtında Kalkandelen (Tetovo)'deki Alacalı Câmii'nde olduğu gibi, Barok üslûbu hâkimdir.

Eski hamamlardan bir tanesi, hâlâ şehrin merkezinde, Arap Câmii'nin karşısındaki sokakta bulunmaktadır. Ortadan kalın duvarlarla ayrılmış, biri erkek, diğeri kadınlara hizmet etmek gayesi ile çifte hamam şeklinde 26x23 m. ebâdında 12 kubbeli olarak inşâ edilmiş olan bu hamam, bu bölgenin XV. asırdan kalma en eski ve en mühim mimârî eserlerinden biridir (bk. *Novi Pazar i okoloina*, s. 203-207). Saray-Bosna ve Üsküb'teki İsa Bey hamamları ile benzerliği vardır. Şehrin şimâl-i şarkîsinde, 4 km. uzaklıkta olup, XVI. asrın ikinci yarısında Hâfız Ahmed Paşa tarafından yaptırılmış bulunan ve hâlen çalışan şifalı Yeni Pazar kaplıcası mevcuttur.

1450-1460 yıllarında İsa Bey'in yaptırdığı tahmin edilen ve 16.000 m²'lik sâhayı içine alan kale, bugün park hâline getirilmiştir. Bu kale Abdülaziz (1861-1876)'e kadar devamlı tâmir ve ıslah edilmiştir (bk. *Novi Pazar i okolina*, s. 208-212). Şehirde ayrıca 1611 yılından beri gaziler adıyla tanınan bir müslüman mezarlığı da vardır.

Bibliyografya: G. Muir, Mackenzie ve A. P. Irby, *Travels in the Slavonic Provinces of Turkey in Europe*³ (London, 1877), I, 265-284; A. Steinhausr, *Das Sandschak Novibazar* (Viyana, 1879); Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul, 1315), V, 544 v.d.: açıklamalarla Sırpça trc. Hazim Šabanoviç (Sarajevo, 1967), s. 263-266; K. J. Jirecek, *Die Handelsstrassen und Bergwerke von Serbien und Bosnien Wahrend des Mittelalters* (Prag, 1897), s. 77; Theoder Ippen, *Novibazar und Kosovo* (Viyana, 1892), s. 124-127; J. Jirecek, *Staat unn dGesellschaft im mitelalterlichen Serbien* (Viyana, 1919), IV (*Denkschriften der Ak. der Wiss. in Wien*, cild 64, 2. fasikül, s. 11 v.d.; J. Kosanci, *Das Sandzak Novipazar und sein völkischen Problem*, Belgrad, 1912 (Mitethnografik bir harita: Sırpça); Fr. Babinger, *Führer durch Südserbien* (Belgrad, 1931), s. 23 v.d.; Ş. Sâmî *Kamusü'l-alâm*, IV, 4803; H. Kreşevljakovic, *Prilozi povijesti Bosanskih gradova pod turskom uprovom, Prilozi za orijentalnu filologiju II* (Saraybosna, 1952), s. 162; *Enciklopedija Yugoslavic* (Zağreb, 1967), VI, *Novi Pazar* (Yeni Pazar) maddesi; G. Elezovic, *Turski Spomenuitsı* (Türk âbideleri), I (Beograd, 1940), s. 908; Osman Nuri, *Abdülmecid-i Sânî ve devri saltanatı, hayatı husûsiye ve siyâsiyesi* (İstanbul, 1327), s. 612; *Novi Pazar i okolina* (Yeni Pazar ve etrafı), bir heyet tarafından, Belgrad 1969 ve sonunda gösterilen *bibl.*, *Norodna Enciklopedija*, V. Radovanovic, Zağreb, 1926, *Yeni Pazar* (Novi Pazar) maddesi; Eyup Muşovic, *Etniçki protsesi i etniçka struktura Novag Pazara*, Belgrad, 1979 (Sırp bilim ve güzel sanatlar Akademisi Etnografya Enstitüsü yayını); *Novopazarski Zbornik* (Yeni Pazar dergisi), sayı 4, Novi Pazar, 1980 ve sayı 5, Novi Pazar, 1981.

(NAZİF HOCA.)

YERBÛ, YARBÛ[c]. Tamîm [b. bk.] kabîlesinin mühim bir kolu. Şeceresi: Yarbû[c] b. Ḥanẓala b. Mâlik b. Zayd Manât b. Tamîm (Wüstenfeld *Geneal. Tabellen*, K 13). Aynı adı diğer kavmî gruplar, Tamîm'ler (meselâ Yarbû[c] b. Mâlik b. Ḥanẓala, Wüstenfeld, *ayn. esr.*, K 14; krş. *Mufaḍḍaliyât*, nşr. Lyall, s. 122, [18] ve buna müvâzi yerler; aynı şekilde İbn al-Kalbî'de Yarbû[c] b. Tamîm: bk. *Camharat al-Ansâb*) ve gerek cenup (Kalb, Sa[c]d Huẕaym, Cuhayna), gerekse şimâl (Ġaṭafân, Ṣaḳîf, Ġanî, Sulaym, Ḥanîfa, [c]Âmir b. Ṣa[c]ṣa[c]a ve hattâ Kureyşliler de: Yarbû[c] b. [c]Ankaşa b. [c]Âmir b. Maḫzûm)'deki diğer kabîleler taşır.

Bilindiği gibi Yarbû[c], Arabistan'da yaygın bir kemiricinin adı olduğundan, onun bir kabîle ismi olarak kullanılması totemizm için bir misâl kabûl edilmiş (W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, 2. baskı, s. 235) ise de, bugün bu nazariyeden vazgeçilmiştir. Tamîm'liler hakkındaki an'anelerde bol miktarda kırıntılarının yer aldığı bu mitolojik efsâne, Yarbû[c]'un Kinâna'lere mensup annesi Candala bint Fihr'e kadar gider; efsâneye göre, fırtınalı bir gecede Mâlik b. [c]Amr b. Tamîm, bu kadına tasallutta bulunduktan sonra, onunla evlenmiştir (*Camhara*, Brit. Mus. Yazması, var. 62[a]; *Naḳâ'iḍ*, nşr. Bevan, s. 225, not. 1: Bu, muhtemelen komşu klanlar arasındaki bâzı münâsebetleri îzah etmek için, uydurulmuş bir efsânedir). Ḥanẓala'dan zuhûr eden ve al-Barâcim adı altında toplanan kollarla mukâyese edildiğinde, Yarbû[c]'lular tecrit edilmiş görünüyorlar; çünkü onlar muhtemelen federatif bir birliğe geçmeğe ihtiyaç duymayacak kadar kuvvetli idiler. Gerçekten Yarbû[c]'un kollarından bâzılarının belirli ölçüde muhtariyetten faydalandıklarını görüyoruz: Riyâḥ'lar Ḳulayb'ler, Salîṭ'lar, Ṣa[c]laba'ler, Ġudâna'ler gibi. Onlar, ayrıca mahiyetini bilmediğimiz iki kısma bölünmüşlerdi: al-Aḥmâl (Ṣa[c]laba, [c]Amr, Ṣubayra, al-Ḥâriş) ve al-[c]Uḳad (Kulayb, Ġudâna, al-[c]Anbâr). Onların bulundukları sâha çok geniştir; zîrâ Yemâme'den Aşağı Fırat'a kadar, hemen hemen Tamîm'in bütün arâzisinde onlar görülmektedir; fakat merkezleri, dikkate değer derecede münbit olan al-Ḥazn vâdisinde bulunmaktadır (Yâḳût, *Mu[c]cam*, II, 261; III, 870; onların vâhalarından birinin adı, Firdavs al-İyâd'dır). Geleneğin, onlara âit şehirleri zikretmesine rağmen (Wüstenfeld, *Register*, 254), ekseri Tamîm kabîleleri gibi onlar da göçebedirler.

Yarbû[c]'luların Câhiliye devrindeki tarihi, sıkı sıkıya Tamîm'lilerin tarihine bağlıdır ve bâzı hallerde Tamîm'lilerin savaşlarında kumandayı Yarbû[c] kabîlesi almıştır. Bununla berâber, bâzan onların komşu kabîlelerin biri veya diğerleriyle ayrı ayrı harbettikleri görülür; onlar, en meşhurları Ẕû Ṭulûḥ (*Naḳâ'iḍ*, 47 v.dd., 73) ve al-İyâd (*Naḳâ'iḍ*, 580-587, diğer isimler altında da anılır) savaşları olmak üzere, Banî Şaybân'lara karşı tek başına savaşmış ve bu rada Banî Şaybânî'nin meşhur savaşçısı Bistâm b. Ḳays'ı, [c]Ayn Tamr'ın İranlı vâlisinin desteğine rağmen (krş. E. Bräunlich, *Bistâm Ibn Qais, ein vorislamischer Beduinenfürst und Held*, Leipzig, 1923) esir etmişlerdir.

İslâm'ın ilk zamanlarında Yarbû[c]'lular gizli bir mukavemet gösterdiler. Onlar Medine'nin güçlü peygamberine karşı asla doğrudan doğruya mukavemet göstermeğe cesaret edememişlerdir. Ancak Peygamber'in vefatından sonra ilk isyan edenlerin başında onlar gelmiştir. Kadın peygamber Sacâḥ onlara mensuptu (Sacâḥ'ı Taġlib'e bağlıyan rivâyet pek de sağlam görülmemektedir). Yarbû[c]'a mensup olan iki kardeş, Ḫâlid ve Mutammim b. Nuvayra'nın, Ḫâlid b. al-Valîd ile olan münâsebetleri büyük bir akis yaratmıtşır. Bununla berâber *Ridde*'nin bastırılmasından sonra, Tamîm'liler gibi, Yarbû[c]'lular da İslâm'a sadakatlerini gösterip, fetihlerde faal bir rol oynadılar; fakat onların huzursuz ve isyankâr ruhları, Hâricîler'e sağladıkları birçok destekle ortaya çıkmaktadır. *Kitâb al-Aġânî* (VI, 4)'de, 65 (684/685) yılında Azraḳî'lerin ezildiği Davlâb savaşında iki ordunun kumandanı [c]Ubayd Allâh b.

Başîr al-Saliṭî ile Rabî' b. 'Amr al-Ġudānî 'nin, Yarbū' 'a mensup olduğu belirtilmektedir.

Hakkında geniş bilgi sahibi olduğumuz Câhilîye devri savaşlarında ve hattâ islâmî devirde kabîle mücâdelelerinde Yarbū' 'luların faâliyetlerinden, Kulayb b. Yarbū' boyuna mensup olan Carîr 'in şiirlerinde bahsedilir ve onun şârihleri bunlardan uzun uzadıya söz ederler. Yarbū' 'lular, Câhilîye devrinde ve Hicret 'in I. asrında Arap şiirine dikkate değer bir çok şâir kazandırmışlardır. Tamîm maddesinin sonunda verilen isimlerden başka Banū Ṣa'laba b. Yarbū' 'a mensup olan Suḥaym b. Vaṣîl al-Riyāḥî (bk. *Asma'iyāt*, nşr. Ahlwardt, nr. 76), Ḥāriṣa b. Badr al-Ġudānî ve al-Şamardal b. Şarîk zikredilebilir.

Bibliyografya: bk. mad. TAM'M.

(G. LEVİ DELLA VIDA.)

YERMÛK. AL-YARMŪK, Suriye'de bir nehir olup, bugünkü adı Şari'at al-Manāẓira (isim Arab bedevî kabîlesi al-Manāiẓre 'den gelmekte) 'dır. Kaynağını Ḥavrān 'dan alır, garba doğru akar ve aşınmış derince bir vâdiyi, yâni Vādî al-Ramād 'ı geçerek, cenûba doğru açılan bir yay çizen Ġavr 'a ulaşır; burada Cisr al-Mucāmi' yanında Genezareth gölünün altında Nahr al-Urdunn (Ürdün nehri) 'e dökülür. Plinius (*Naturalis Historiae*, V, 74), bu nehri *Hieromix* veya *Hieromices* olarak adlandırır (*Gadara Hieromice praefluente*, farklı şekli *Hieromiace*, son zamanlarda kullanılan "*Hieromax*" biçimine rastlanmaz).

[İslâm tarihinde ilk fetihlerin başlangıcındaki meydan muhârebelerinden en ehemmiyetlilerinden birisi, Yermûk nehri kenarında verildiği için, aynı isimle anılmaktadır. Ridde harekâtının bastırılmasından sonra, Ebû Bekr, Peygamber zamanında teşebbüs edildiği halde, bir netîce alınamıyan Suriye 'nin fethi için askerî harekâta geçti. Ebû Bekr 13 (634) yılı başlarında 'Amr b. al-'Āṣ, Yazîd b. Abî Sufyān, Abū 'Ubayda b. al-Carrāḥ ve Şuraḥbil b. Ḥasana kumandasında, kaynakların ifâdelerine göre, her biri 6.000 kişi civârında olan dört orduyu Filistin ve Suriye 'nin fethine gönderdi. Bu kumandanlardan 'Amr, Filistin 'in, diğerleri, Ürdün ve Suriye 'nin fethine me 'mur edilmişlerdi. Bu ordular, 13 (634) veya 15 (636) yılında Vāḳūṣa (bugünkü Yāḳūṣa) 'dan az bir uzaklıkta Nahr al-Ruḳḳād ile Yermûk 'un birleştiği yerde Bizans ordusuyla karlaştı. Kaynaklar, iki ordunun sayıları hakkında muhtelif rakamlar vermektedirler. Théophanes 'e göre (*Chronographia*, Boor neşri, s. 332) harp sâhası al-Cābiya idi. Bu rakamlardan Bizans ordusunun, islâm ordusunun en az iki katı olduğu netîcesi çıkarılmaktadır. Müslüman kuvvetlerinin 20.000-25.000 arasında olduğu kabûl edilmektedir. 12 receb 15 (20 ağustos 636) tarihinde cereyan eden savaşta, Bizanslılar ağır bir hezîmete uğradılar. Böylece bütün Suriye müslümanlara açılmış oldu. Bu savaş bâzan 28 cemâziyelevvel 13 (20 temmuz 634) 'teki Acnādayn savaşı ile karıştırılmıştır.

Bibliyografya: al-Balāẓurî (nşr. de Goeje), s. 135 v.dd.; Ṭabarî (nşr. de Goeje), I, 2347 v.dd.; Yaḳūbî, *Tārîḫ* (nşr. Houtsma), II, 160 v.d.; Abū İsmā'îl, al-Basrî, *Futūḥ al-Şa'm* (Kalküte neşri), s. 130 v.dd.; Yāḳūt, *Mu'cam al-buldān* (nşr. Wüstenfeld), IV, 893, 1015; Sahte-Vāḳidî, *Futūḥ al-Şa'm* (nşr. Lees), II, 32-35; Şafî al-Dîn, *Marāṣid al-İṭṭilā'* (nşr. Juynbol), III, 272, 339; al-Dimaşḳî (nşr. Mehren) s. 110; Nöldeke, *ZDMG* (1875) XXIX, 79 v.dd.; M. J. de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie* (Leiden, 1900), s. 103-136; Wellhausen, *İslâmın en eski tarihine giriş* (Türk. trc. Fikret Işıltan), İstanbul, 1960, s. 46-60; L. Caetani, *Annali dell'Islam*, III/1, 24-81; III/11, 499-613; G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, s. 31, 43, 53 v.dd., 430; R. Hartmann, *Palästina unter den Arabern*, Leipzig, 1915 (*Land der Bibel*, I, 4), s. 11, 13.

(E. HONİGMANN.)

[Bu madde Hakkı Dursun Yıldız tarafından tâdil ve ikmâl edilmiştir.]

YESRİB. [Bk. MEDİNE.]

YEŞİL-IRMAK. Karadeniz'e dökülen, Kızıl-Irmak ve Sakarya'dan sonra, en uzun olan nehir. Bu nehre Anadolu 'da Türk hâkimiyetinden önce, *İris* deniliyordu. Bu isme Garp kaynaklarında günümüzde de rastlanmaktadır. Yeşil-Irmak, Tozanlı, Kelkit ve Çekerek Suyu 'nun birleşmesiyle meydana gelir: Bunlardan Tozanlı, ana kol sayılır ve asıl Yeşil-Irmak olarak bu kabûl edilir. İstatistikî kaynaklarda, bu kolun, menbaından Yeşil-Irmak ağzına kadar olan uzunluğu 519 km. olarak gösterilir ve bu rakam, Yeşil-Irmak 'ın uzunluğu olarak verilir (bk. *Türkiye İstatistik yıllığı*, 1981, s. 11). Tozanlı Çayı, Suşehri 'nin cenûb-i garbîsinde bulunan 2.812 m. yüksekliğindeki Köse Dağı 'nın garp yamaçlarından inen suların birleşmesiyle teşekkül ederek, ormanlık bir arâzide, dar ve derin bir vâdide garba doğru akar. Bu derin vâdi, Almus Barajı 'na kadar devam eder. 1966 'da yapılan Almus Barajı "toprak dolgu" tipinde, olup temelden yüksekliği 78 m. 'dir. Barajın arkasında meydana gelen sunî gölün mesâhası 32,5 km². dir. Sularının deniz seviyesinden yüksekliği ise, 730 m. 'dir. Baraj üç gayeye hizmet etmektedir: yıllık kapasitesi 87 milyon kwh olan elektrik üretimi; 20.000 hektarlık bir sahanın taşkınlardan korunması ve 14.000 hektarlık bir zirâat sâhasının sulanması (bk. Erdoğan Akkan, "*Türkiye 'de akarsulardan yararlanma*" *Cumhuriyetin 50. yıl dönümünü anma kitabı*, Ankara, 1974, s. 501-519).

Almus Barajı 'ndan sonra Yeşil-Irmak (Tozanlı) 12 km. 'lik bir boğazdan geçtikten sonra, Omala adındaki küçük bir ovaya girer. Buradan itibâren hafifçe cenûb-i garbîye kıvrılarak önce tarihî Gömenek harâbeleri (Comana Pontica) yakınından geçer. Tokat şehrinin 4 km. kadar şimâlinde, bu şehrin içinden geçen Behzat deresi Yeşil-Irmak 'a katılır.

Nehir, daha sonra 540 m. irtifaındaki Kazova düzlüğüne ulaşır. Bu ova, aynı adı taşıyan üzümleriyle meşhur olmuştur (çok ince kabuklu, kalitesi yüksek Kazova üzümü). Kazova 'dan sonra da, yakınında Zile Çayı'nı da aldığı Turhal 'dan geçer. Bilâhire aşağı-yukarı 30 km. kadar uzunlukta olan bir boğaza girer. Sıvas (Kahn) -Samsun demiryolu Turhal 'dan itibâren Yeşil-Irmak (Tozanlı) vâdisini tâkibetmeğe başlar. Irmak, bu kısımda (Turhal-Amasya Ovası) önce garb, sonra şimâl-i garbî, daha sonra da şimâl-i şarkî istikâmetinde akarak bir büklüm meydana getirir. Amasya 'nın 18 km. kadar cenûbunda, dolambaçlı bir mecrası olan Çekerek suyu kendisine burada karışır. Yeşil-Irmak adı, halk arasında daha çok bu birleşme noktasından sonra kullanılır. Daha önceki kısmına Tozanlı Çayı veya Tokat Suyu denilir. Nehir, Amasya içinden geçerken, garb-şark istikâmetini alır. Burada Irmak, cenupta (sağ kıyı) yer alan Ferhad Dağı ile şimâlde (sol sâhil) hemen dik bir şekilde yükselip, zirvesinde Amasya 'nın eski kalesi, yamaçlarında kıral mezarları bulunan kalkerli dağ arasındaki dar vâdiden geçer. Bu vâdide yer alan şehrin iki yakası, köprülerle birbirine bağlanır: garbtan şarka Meydan köprüsü, Maydanos köprüsü, Alçak köprü, Helkis (Selkis, bugün Hükûmet) köprüsü, Kuş (Kunç) köprüsü gibi. Yeşil-Irmak, Amasya 'nın şimâlinde Lâdik ve Suluova 'dan gelen Tersakan Çayı'nı alır. Bu noktada ırmağın yüksekliği (kotu) 400 m. 'nin de altına düşer. Demiryolu buradan itibâren Tersakan Çayı 'nı, Amasya-Taşova karayolu ise, Yeşil-Irmak vâdisini tâkip eder: nehrin istikâmeti de cenûb-i garb, şimâl-i şark olur. Taşova 'ya yaklaşırken ise, garb şark istikâmetini alır. Tütünüyle meşhur verimli Taşova şarkında, Erzincan yakınındaki Sipikör Dağı' nın şimâl ve Gümüşhane dağlarının cenûp yamaçlarından inen ufak derelerin birleşmesiyle meydana gelen 373 km. uzunluğundaki Kelkit Suyu ile birleşir. Kelkit, şimâl Anadolu dağlarının birinci ve ikinci sıralarını birbirinden ayıran tektonik menşe'li şark-garb istikâmetli bir vâdiden gelir. Sırasıyla Kelkit kaza merkezinden, Suşehri ovasının (Eski adı Endires) şimâlinden, Koyulhisar ve Reşadiye (eski adı İskefser) ilçe merkezlerinin cenûbundan geçer. Bu kısımlarda dar bir vâdiden akan Kelkit, Niksar önlerinde oldukça geniş bir ovaya çıkar. Burada kendisine Niksar 'ın içinden geçen Niksar Suyu veya Çanakçı deresi adı verilen dere karışır. Yeşil-Irmak 'a kavuşmadan önce Erbaa 'nın şimâlinden geçer. Kelkit ile birleştiği yerde Yeşil-Irmak 'ın rakımı 188 metreye kadar düşer ve Canik dağlarını derin vâdilerle yararak geçer. Buraları ormanlıktır. Canik dağları arasındaki kısım enerji üretimine müsâit bulunduğundan, Çarşamba 'nın 35 km. cenûbunda Ayvacık 'ta bir Japon firması tarafından "kaya dolgu" tipinde ve temelden itibâren yüksekliği 175 m. olan Ayvacık (Hasan Uğurlu) Barajı yapılmıştır. Bunun aşağısında Balahor mevkiinde de ikinci bir baraj yeri tesbit edilmiştir. Yeşil-Irmak Canik boğazlarından sonra Çarşamba önlerinde düzlüğe çıkar. Nehir, Çarşamba 'yı iki kısma ayıracak şekilde ortasından geçer. Burada üçgen şeklinde ve kenarları oldukça muntazam çizgilerle tesbit edilmiş alüvyonlu bir ova (Çarşamba ovası) meydana getirir. Daha sonra şimâl-i garbî ucunda Cıva burnunda Karadeniz 'e ulaşır. Teşkil ettiği üçgen şekilli deltanın kenarlarının az-çok muntazam çizgiler hâlinde görülmesi, birikme hızının yavaşladığını, deltanın "bloke delta" denilen tipten olduğunu gösterir.

Anadolu 'nun diğer akarsularındaki gibi Yeşil-Irmak 'ta da rejimin düzensiz olduğu görülür. Suların kabarmasında, yağmur ve sağnakla berâber, karların erimesinin de te'siri vardır. Bundan dolayı Yeşil-Irmak 'ın su seviyesi nisanda en yüksek, ağustosta en düşüktür. Seylâbî bir karakter arzeden Yeşil-Irmak ve kollarında, ilkbahar taşkınlarının vakit vakit Amasya, Tokat, Çarşamba ve çevresindeki zirâat sâhalarına zararı dokunmaktadır (meselâ 1952 Amasya-Tokat seylâbı için bk. Hüsamettin Peker, "*Tokat ve Amasya çevresinde su ve orman münâsebetleri ve bunlara göre alınması lâzım gelen tedbirler*, *İstanbul Üniv. Orman Fak. Dergisi*, İstanbul, 1956, seri B. VI., sayı 1, 80-93).

Bibliyografya: E. Akkan, "*Türkiye'de akarsulardan yararlanma, Cumhuriyetin 50. yıldönümünü anma kitabı*, Ankara, 1974, s. 501-519; İ. H. Akyol, *Türkiye 'de akarsu sistemleri ve rejimleri*, *Türk Coğrafya Dergisi*, 1947, sayı IX-X; ayn. mll., *Türkiye 'de akarsu rejimleri*, *Türk Coğrafya Dergisi*, 1949, sayı XI-XII; S. Erinç, *Türkiye 'de akarsu rejimleri*, *Türk Coğrafya Dergisi*, sayı XVII; H. İnandık, *Sinop-Terme arasındaki kıyıların morfolojik etüdü*, *Türk Coğrafya Dergisi*, sayı XVII; A. Tanoğlu, *Türkiye 'de büyük su işlerinin bugünkü durumu ve Türkiye 'nin su davası Türk Coğrafya Dergisi*, 1943, sayı, III, IV; ayn. mll., *Enerji Kaynakları* 1971 (4. baskı).

(METİN TUNCEL.)

YEŞİLKÖY. [Bk. AYASTAFANOS.]

YETİM. YATÎM, babasını kaybetmiş çocuk (Türkiye 'nin bâzı bölgelerinde annesini kaybetmiş çocuğa da yetim denir). Yetimlere âit hükümler ihtivâ eden *Kur'ân* âyetlerinde, yetim, babasını kaybetmiş ve henüz bülûğ çağına gelmemiş çocuktur (al-Caşşāş, *Aḥkām al-Ḳur'ān*, nşr. Kilisli Rıfat, İstanbul, 1335-1338, I, 330). Esâsen, bülûğ çağını geçen için bu tâbir kullanılmaz.

İslâm öncesi Arap topluluğunda bakımsızlık, boşama kolaylığı gibi sebeplerle dul ve yetimlerin sayısı oldukça fazla idi. Anne ve babanın ölmüş

olması hâlinde yetimleri gözetmek "*sayyid*" lerin vazifelerinden biri idi (Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, Roma, 1914, s. 246). Câhiliye devri Araplarında, yetimler kendilerini müdâfaadan mahrum oldukları için, büyük vârisler onların haklarına riâyet etmez, onlara bir şey vermezlerdi. Bu sebeple *Kur'ân* (IV, 10)'da yetimlerin hakkı olan malları yiyenler için çok sert ifâdeler kullanılmış, bu Câhiliye âdeti kötülenerek, yetimler himâye edilmiştir. Peygamber'in kendisi de yetim olduğu için kavminin yetimlere karşı gösterdiği muâmeleyi görmüştür (Cavâd ʿAlî, al-*Mufaṣṣal fî târîḫ al-ʿarab ḳabl al-islâm*, Beyrut, 1970, V, 567). Nitekim, yine *Kur'ân* (XCIII, 6-9)'da, Peygamber'in, bundan dolayı, Allah tarafından himâye edildiği hatırlatılarak yetimlere zulmedilmemesi istenir.

Yetimlerin cemiyet içindeki hukukî durumlarını ıslâh etmek, Peygamber'in içtimâî faâliyetinin başlıca esaslarından biri hâline gelmiştir. *Kur'ân*'ın yetimlere iyi davranmayı ve onları himâye etmeyi bir vazife sayan âyetleri, uzun bir süre içinde nâzil olmuştur. Bunlardan LXXXIX, 17; XCIII, 9; CVII, 2; XC, 15; XVIII, 82; II, 83, 177, 215; IV, 36. âyetleri, yetime iyi muâmele etmeyi emretmektedir. Yetimin malları hakkındaki ve yetimle ilgili hukukî hükümler ihtivâ eden âyetler ise, şöyle sıralanabilir: XVII, 34; VI, 152; II, 220; IV, 2-3, 6, 8, 10, 127; VIII, 41; LIX, 7.

Câhiliye devri Arap Cemiyeti'nde yetimlerin vâris olamamalarının (Cavâd ʿAlî, *ayn. esr.*, V, 562) tabiî bir neticesi olarak, bunlar umûmiyetle mühim bir mal varlığına sâhip olamamışlardır. İslâm hukukunda yetimler ile ilgili hükümler şöyle hülâsa edilebilir:

Yetimin, kimin himâyesi altında olacağı mes'elesi, velâyet konusu ile ilgilidir. Yetimin şahsiyetini alâkadar eden mevzular için "*al-valâya ʿalâ 'l-nafs*" ve mal varlığı ile ilgili konularda "*al-valâya ʿalâ 'l-mâl*" bahis mevzuudur; bu arada her iki velâyetin birleşmesi de mümkündür. Vesâyet ise, ikinci mefhumla ifâde edilen velâyetin, bilhassa yetime yabancı olan kişilerce yürütülmesi halidir [krş. mad. VASİYET].

Kur'ân'ın yetimi himâye eden âyetleri, ayrıca bir yandan yetime iyi muâmelenin Cennet'le müjdelenmesi (bk. Ahmed b. Hanbal, *Musnad*, II, 263, 387; V, 250), bir yandan da yetim malı yemenin "büyük günahlar" arasında sayılması (Buḫârî, *Ṣaḥîḥ*, *vaṣâyâ*, 23; *ḥudûd* 44) şeklinde hadîslerle te'yit edilmiştir. Peygamber'in, dünyadan elini eteğini çekmiş bulunan sahabe Abû Ẕarr'i, çok hassas bir mes'ele olan yetim malına vasî olmaktan sakındırması (Muslim, *Ṣaḥîḥ*, *ʾimâra*, 4), bu konudaki mes'ûliyetin ağırlığını açıkça göstermektedir. Nitekim, yetim malı yemeyi yasaklayan âyetin (IV, 10), çok şiddetli müeyyide ihtivâ etmesi, himâyesinde yetim bulunanları onların mallarına dokunmak korkusuyla yetimin yediğini-içtiğini kendilerininkinden ayırmaya sevketmiş ve bu endişe üzerine II, 220 âyeti nâzil olmuştur (al-Caṣṣâṣ, *ayn. esr.*, I, 33; II, 47 v.d.).

Yetim malını yeme yasağının, iki istisnası vardır: 1. Vasînin muhtaç olması, 2. Yetimin malını işletmesi mukabili bundan yaptığı hizmet karşılığı kadar yararlanması (Buḫârî, *Ṣaḥîḥ*, *vaṣâyâ*, 22).

Araplar arasında "ġazâva" denilen çapulculuk âdeti neticesi olarak, bu yolda vesâyet altına giren öksüz kızların çok olduğu ve bir velînin velâyeti altında on-onbeş kadar öksüz kız bulunduğu görülürdü. Velîlerin, bunların hepsini veya arzu ettiği miktarını haklarına riâyet etmeksizin nikâh etme ve güzel olmadığı takdirde nikâhlamadıklarının evlenmesine engel olma salâhiyeti vardı. İşte ʿÂʾişa'den rivâyet edilen bir hadîsden öğrenildiğine göre, *Kur'ân*, IV, 3 ve 127 âyetleri, adâlete aykırı olan bu âdetin yasaklanıp, öksüz kızların fark gözetilmeksizin âdil muâmeleye tâbi tutulması için vahyedilmiştir (*Tecrîd-i sarîh*, trc. K. Miras, Ankara, 1972, XI, 78 v.d.).

Yetime, mallarının teslimi konusu, *Kur'ân*, IV, 6. âyeti ile tanzim olunmuştur: "Evlenme (bülûğ) çağına kadar yetimleri (zihnî kabiliyetini) tecrübe ediniz ve eğer onlarda rüşd (sıhhatli düşünme kabiliyeti) bulursanız, kendilerine mallarını veriniz. Onlara mallarını vereceğiniz zaman şâhit tutunuz". Burada, yetimin içinde bulunduğu durumun ne zaman son bulacağı mes'elesi bahis mevzu olmakta ve bu mes'ele "bülûğ" [b. bk.] ve "rüşd" mefhumlarının tetkikini gerektirmektedir. Konu üzerindeki ihtilâflar bir yana, her hâl ü kârda, islâm hukukunun ana kaynağı *Kur'ân*'ın, "bülûğ" 'dan bilhassa ayırdederek zikrettiği "rüşd" ü, umûmiyetle islâm hukukçuları da, cinsî olgunluktan ayrı, fikrî olgunluğu ifâde eden bir mefhum olarak kabûl etmektedirler (bk. Chehata, *Etudes du Droit Musulman*, Paris, 1971, s. 94 v.d.). Bu bakımdan "mal teslimi" ile "ehliyet"in ayrı şeyler olduğunu ifâde eden görüşe mukabil (bk. Maḥmaṣânî, *al-Naẓariya al-ʿâmma li 'l-mûcabât va 'l-ʿuḳûd*, Beyrut, 1948, II, 114), rüşdünü isbat edememiş olması sebebiyle malı kendisine teslim edilmeyen "*bâliġ*" 'in tam ehliyetli sayılmayacağını müdâfaa eden görüş (bk. Zarḳâʾ, *al-Madḫal al-fiḳhî al-ʿâmm*, Şam, 1963, II, 784 v.d., 792 v.d.), daha kuvvetli görünmektedir. Zîrâ aksi takdirde, sırf malının teslim edilmemiş olması, bu süre içinde bâliğin yapacağı borçlanma ve hattâ bâzı tasarruf muâmeleleri hakkında bir müeyyide teşkil etmeyecektir.

Yetim malının teslimi esnâsında, şâhit tutulması yolundaki *Kur'ân*'ın zikri geçen emri ise, Hanefî hukukçular tarafından, vasînin "*amîn*" sıfatına nazaran "*vucûb*" değil, hoş karşılanılan (*mandûb*) bir hareketi ifâde ettiği şeklinde yorumlanmıştır (al-Caṣṣâṣ, *ayn. esr.*, II, 68 v.d.).

Yetim malının zekâta tâbi olup olmadığı konusu ihtilâflıdır. Bu mevzûda bâzı hadîslere dayanan Hanefî mezhebinin menfî tavrına karşılık, diğer mezheplere göre, yetim malı zekâta tâbidir. Bu ikinciler, zekâtı niyâbet kabûl etmeyen bir ibâdet olarak vasıflandırmakta ve onu bu noktada namazla kıyas etmektedirler. Nasıl zekât namazda nâiblik kabûl edilemeyip bizzat ifâsı gerekirse, yetim malı da aynı şekilde zekâta tabîdir. Ancak Peygamber'in bâzı hadîslerine (bk. Tirmizî, *Sunan*, *zakât*, 15; Abû ʿUbayd Ḳâsim b. Sallâm, *Kitâb al-ʾamvâl*, Mısır, 1968, s. 610-620) dayanılarak, zekât vermekle tükenmemesi için yetim malı ile ticâret yapılabileceği de ileri sürülmüştür.

Kur'ân, VIII, 41 ve LIX, 7. âyetlerinde, "ganîmet [b. bk.] ve "fey'" [b. bk.]'deki hak sâhipleri arasında yetimler de bilhassa zikredilmektedir.

Hanefî mezhebinde, gasbın tazmin borcu doğurmaması umûmî kaidesi, içtimâî zarûretler neticesinde Şâfiî mezhebinde değişmiş ve yetim malının gasbının tazmin borcu doğuracağı kabûl edilmiş, bu durum, Hanefî hukuku kodu olan *Mecelle-i Aḥkâm-ı Adliye* (mad. 596) tarafından da benimsenmiştir (ayrıca bk. Ali Haydar, *Durar al-ḥukkâm şarḥ macalla al-aḥkâm*, İstanbul, 1330, I, 950).

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, mad., *Orphans*; *EI*, mad, YATİM. (İBRAHİM KÂFÎ DÖNMEZ.).

YEZD. YAZD, İran'da bir şehir olup, Isfahan'ın 329 km. cenûb-i şarkîsindedir. Nüfûsu 135.925 (1976)'tir. Yezd, 54 25' şark tûlünde ve 31° 4' 30" şimâl arzı üzerinde bulunup, denizden yüksekliği 1222 m.'dir (bk. *Farhang-i Coğrafyây-ı İrân, Ustân-ı Dehum Işfahân, Az İntişârât-ı Dâi'ra-i Coğrafyâ-yi Sitâd Artiş*, 1332 hş., X, 210-213.). Yâḳût (*Muʿcam al-buldân*, Beyrut, 1957, V, 435)'a göre şehrin ismi daha önce Kaşa olup, Şîrâz'dan uzaklığı yetmiş fersah idi. İbn al-Balḫî (*Kitâb-ı Fârs-nâma*, nşr. G. Le Strange ve R. A. Nicholson, London, 1921, s. 164), bu mesâfenin altmış fersah (şimdi 450 km.) olduğunu zikrediyor. Büyük Selçuklu hükümdarları, Yezd şehrine *Dâr al-ʿİbâda* ismini vermişlerdi (bk. Ca'far b. Muḥammed b. Ḥasan Caʿfarî, *Târîḫ-i Yazd*, nşr. İrac Afşâr, Tahran 1338 hş., s. 19; Aḥmad b. Ḥusayn b. ʿAlî Kâtib, *Târîḫ-i cadîd-i Yazd*; nşr. İrac Afşâr, Tahran, 1345 hş., s. 59). Yezd önce Fars eyâletinin Işṭaḫr bölgesi içinde idi (bk. Yâḳût, *ayn. esr.*, 122; Ḥamd Allâh Mustavfî, *Nuzhat al-Ḳulûb*, nşr. Muḥammed Dabir-i Siyâḳi, Tahran, 1336 hş. s. 83). G. Le Strange (*The land of The Eastern Caliphate*, London, 1966³, s. 6, 249), Moğul istilâsından sonra Yezd bölgesinin Cibâl eyâletine bağlandığını belirtmektedir. Ḥamd Allâh Mustavfî (bk. *ayn. esr.*, s. 51, 60, 83), ise, Yezd'i Irâk-ı Acem bölgesi içinde zikretmektedir.

Yezd'in havası mûtedil olup, ancak Büyük Çöl kenarında bulunması sebebiyle sıcaklığa müsaittir. Yağmur az yağmaktadır. Buna rağmen su boldur ve etrafdaki tepelerden su yolları (*ḳâriz* ve *ḳanavât*) ile getirmektedir. Ayrıca suyun ziyan olmaması için halk evlerine havuz ve depolar yaptırmıştır. Güzel, temiz ve mazbut bir şehirdir. Kaşa'nın iç şehri müstahkem olup, iki demir kapısı olan bir sûra sâhibdi. Kapılardan biri "Bâb İzad", öteki ise Ulu câmi (Mascid-i Câmi-i Kabîr)'ye yakın olduğundan "Bâb al-Mascid" adını taşır. Bu câmi şehrin kenar mahallelerindedir. Şehrin yakınındaki bir köyde ise, kurşun mâdenleri bulunur. Zirâî mahsûlleri: pamuk, hubûbat ve meyvadır. Çeşitli meyvalar içinde en çok nar elde edilmektedir. Kazalarından Maybuz, narı, Fahrac ise, karpuzları ile meşhurdur. Bu mahsûlun bir kısmı öteki şehirlere ve Isfahan'a gönderilmektedir. Yezd, ipeği ile de meşhurdur. Bu sebeble dut ağacı da fazladır. Ḥamd Allâh Mustavfî'ye göre, şehir büyük kısmı ile güneşte kurutulmuş tuğlalardan inşâ edilmiştir. İbn al-Balḫî, bütün cemâatin ehl-i sünnet, ayrıca Ḥamd Allâh Mustavfî de halkın çoğunun amelde şâfiî mezhebine mensub olduğunu zikrediyor (bk. İbn al-Balḫî, *Fârs-nâma*, s. 122; Ḥamd Allâh Mustavfî, *Nuzhat al-ḳulûb*, s. 83 v.d.; krş. Strange, *ayn. esr.*, s. 285; P. Schwarz, *Iran im Mittalelter nach den Arabischen Geographen*, Darmstadt, 1969, s. 19 v.d.). Kirmân Selçukluları devrinde İran'ın büyük ticâret yollarından biri de, Yezd üzerinden geçmekteydi. Selçukluların tâkip ettiği başarılı iktisâdî ticâret neticesinde, bu yol Hürmüz limanından başlamakta, Cîruft ve Bardasîr'den geçerek Yezd ve Horasan ile çevredeki öteki ülkelere gitmekteydi. Ḥamd Allâh Mustavfî (*ayn. esr.*, s. 84), şehir ve vilâyetin hukuk-i dîvânî'sinin 25 tümen ve 1.000 dînar olduğunu zikrediyor. Muhtemelen bu vergi İlhanlılar devrinde alınmış olmalıdır. Yezd'de dokunan ipekli ve pamuklu kumaşlar ile elbiseler her tarafa ihraç ediliyordu. Timurlulardan Şahruh tarafından Kâ'be'ye gönderilen örtü de Yezd'de dokunmuştu. Yezd'in şeker kamışı da meşhurdu. Bu sebeble şehirde bol miktarda şeker üreten imâlâthâneler vardı (bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 99 113, 119, 149; krş. İ. Aka, "XV. *yüzyılın ilk Yarısında Timurlular'da Ziraî ve ticârî fâaliyetler*", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1981, sayı X-XI, 115, 118 v.d.). Yezd'i tavsif edenlerden biri de John Macdonald Kinneir (bk. *A Geographical Memoir of the Persian Empire*, London, 1813, s. 113 v.d.)'dir. Bu yazara göre, Yezd büyük ve kalabalık bir şehir olup, bir çölün kenarında bulunmaktadır. Şehir Hindistan, Buhârâ ve İran arasında büyük bir pazar ve mühim bir ticâret yeri idi. Pazarı mal bakımından zengindi. Yezd'de yirmi bin ev bulunuyordu. Bunlardan başka Gebrîler, yânî Zerdüştlerin, evleri dört bin kadar tahmin edilmektedir. Gebrîler çalışkan olup, ancak büyük bir baskı

altındadırlar. Şahıs başına 20 *piastre* (kuruş, bir dolar kıymetinde İspanyol parası, bk. *Yeni Redhouse Lûgati İngilizce-Türkçe*, İstanbul, 1962, s. 774) vergi vermekteydiler. Buna ilâve olarak İran hükûmetinin başka zarûrî para isteklerini de ödemekteydiler.... Şehir, hubûbatının büyük kısmını Isfahan'dan ithâl eder. Sığır az bulunurdu; bir merkebin bâzı zamanlar elli *tümen* gibi yüksek bir fiyata satıldığı olmuştur. İpekli kumaşlar imâlinde de İran'da Yezd'in üstüne yoktur". Yezd bugün de İran'da el dokuma tezgâhlarının bir merkezidir. 1966'da İran'da tahminen 62.000 el dokuma tezgâhı vardı ve bunlardan % 36'sı Yezd'de idi. Aynı zamanda Yezd mühim halı dokuma merkezlerinden biridir (bk. *Iran Almanac and books of facts 1967*, Tahran, 1967⁶, s. 25, 95, 323.).

Müslümanlar tarafından Sâsânîler idâresindeki Yezd'in zabtı hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi yoktur. Ṭabarî (*Kitâb al-aḫbâr al-rusûl va'l-mulûk*, I, 2886), Halîfe Osman tarafından Basra vâlisi tâyin edilen ʿAbd Allâh b. ʿÂmir [b. bk.] 'in 31 (651/652)'de Yezd'i alıp Ḳûhistân'a gittiğini zikrediyor. İbn al-Aşîr (*al-Kâmil*, Beyrut baskısı, III, 119) de, İbn ʿÂmir'in Basra'dan çıkarak Fârs'ı zaptetiğini bildirmek sûretiyle Ṭabarî'yi destekliyor. Yine Halîfe Osman devrinde (644-656), oğlu Saʿîd ve Ḳaşam b. ʿAbbâs, Yezd'e geldiler. Bu sırada şehir halkı islâm dinini kabûl etti. Araplar ve Banî Talîm'den bir grup da Yezd'e yerleştiler. Yezd vilâyetindeki bütün Zerdüştler ise, cizye kabûl etmişlerdi. Saʿîd b. ʿOsman ve Ḳaşam b. ʿAbbas, Yezd'den ayrılırken şehrin idâresini ʿOmar b. Muğîra'ye bırakmışlardı. Ali, halîfe olduğu zaman Osman'ın bütün *ʿâmil* [b. bk.] 'lerini azlederek Salm b. Ziyâd'ı Fârs'a gönderdi. Yezd'in *mâl* (vergisi)'ı ona gönderiliyordu. Emevîlerden Marvân al-Himâr devrinde Yezd vâlisi olarak Abu 'l-ʿAlâ' Ṭavḳî zikredilmektedir. Abbâsî ihtilâli sırasında Abû Muslim tarafından başkumandan tâyin edilen Ḳaḥṭaba b. Şabîb, Emevî ordularını mağlûb edip, Nihâvend ve Isfahan'ı aldıktan (749), sonra adamlarından Aḥmed b. Muḥammed Zamçi'yi Yezd tarafına göndermişti. Aḥmed Zamçi'nin geldiğini haber alan Abu 'l-ʿAlâ', Yezd'den kaçarak Abrand-âbâd'a sığındı, Aḥmed onu yakalayıp Yezd'e getirdi. Burada Abu 'l-ʿAlâ' yakılmak sûretiyle öldürüldü. Bu sûretle Yezd, Abbâsîlerin idâresi altına girmiş oldu (Bk. *Târîḫ-i Yazd*, s. 15 v.dd.; *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 52-56; Muḥammed Mufîd Mustavfî, *Câmiʿ-i Mufîdî*, Tahran, 1340 hş., III, 650-704). Aḥmed, Abbâsîler adına Yezd'den *mâl* (vergi) almağa başladı. Daha sonra Saffârî Devleti'nin kurucusu Yaʿḳûb b. Layş, Abbâsîlerin Fars vâlisi ʿAlî b. al-Ḥusayn'ın kumandanı Tavḳ b. al-Muğallis'i mağlûb edip, Kirman'ı (869), arkasından da Yezd şehrini aldı. Ölümünden (879) sonra yerine geçen kardeşi ʿAmr b. Layş zamanında (879-901) da, Saffârîlerin Yezd üzerindeki hâkimiyeti devam etti. ʿAmr'ın ölümünden sonra Yezd, Sâmânîlerin idâresi altına girmiş olmalıdır. Abû Caʿfar (*Târîḫ-i Yazd*, s. 18)'in ifâdesine göre, ʿAmr'dan sonra Yezd'in Sâmânîlere vergi verdiğine bakılırsa, buranın onların idâresi altına girmiş olduğu anlaşılır. Bir süre sonra da Büveyhîlerin hâkimiyeti altına girdi. Ḥamd Allâh Mustavfî (*Târîḫ-i Guzîda*, nşr. ʿAbd al-Ḥusayn Navâ'î, Tahran, 1336-1339 hş., s. 412), Büveyhîlerden Rukn al-Davla Ḥasan ölünce (336=977), Yezd'in onun oğlu Muʾayyad al-Mulk (977-983)'e verildiğini zikretmekte ve bu da Büveyhîlerden önce Rukn al-Davla'nin Yezd'e hâkim olduğunu göstermektedir. Aḥmed b. Ḥusayn (*Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 57)'e göre, Yezd vergisini Muʾayyad al-Mulk'den sonra, kardeşi Faḫr al-Davla'ye verdiğine göre, onun idâresine girmiş olmalıdır. Yezd'in daha sonra Sebükteginîler'e, yâni Gaznelilere vergi verdiği rivâyet ediliyorsa da (bk. *Târîḫ-i Yazd*, s. 18), bu hususta diğer kaynaklarda bilgi yoktur. Daha sonra Kâkûyî hânedanının kurucusu ʿAlâʾ al-Davla Abû Caʿfar Muḥammed b. Duşmanziyâr, muhtemelen 421 (1030)'de Yezd'i ele geçirerek adına para bastırdı. Yezd, Kâkûyî iktidârının şarktaki en uzak noktası idi. Muḥammed b. Duşmanziyâr, muharrem 433 (eylûl 1041)'te öldü. Üç oğlundan en büyüğü olup yerine geçmiş bulunan Abû Manşûr Faramarz, bu sırada ortaya çıkmış bulunan Tuğrul Bey'in 438 (1046/1047)'de Kâkâyî'lerin pâyitahtı Isfahan önünde görünmesi üzerine, Selçuklulara tâbi olmayı ve onlara vergi ödemeyi kabûl etti. Tuğrul Bey bir yıllık bir kuşatmadan sonra da muharrem 443 (mayıs/haziran 1051)'te Isfahan'ı ele geçirdi. Abû Mansûr'a iktâ olarak Yezd ve Abarḳûh şehirleri verildi ise de, halefleri Yezd'de yaşadılar. Abû Mansûr'dan sonra oğlu ʿAlâʾ al-Davla ʿAlî, hânedânın başına geçti. ʿAlî de babası gibi Selçuklu sultanları tarafından himâye edilmiş, Çağrı Bey'in kızı Arslan Hâtûn ile evlenmiş (469=1076/1077) ve zamanının çoğunu Isfahan'da Sultan Melikşâh (1072-1092)'ın sarayında geçirmişti. O dâima Horasanlı ve Iraklı tanınmış kişileri kendi tarafına çekmeğe çalışmış, çeşitli va'dlerle onları Yezd'e getirmiştir. Meşhur şâir Muʿizzî'nin de ilk hâmisi olan ʿAlî, Sultan Berkyaruk (1094-1105)'a karşı isyan eden Tutuş'u desteklediğinden, Rey civârında yapılan savaşta öldü (488=1095). Oğlu ʿAlâʾ al-Davla Abû Kâlicâr Garşâsp, Yezd'de babasının yerine geçti. O da Selçukluların hizmetinde idi ve Sultan Muhammed Tapar (1105-1118)'ın kızkardeşi Sitâre Hâtûn ile evlendi (bk. Muḥammed b. Muḥammed al-Ḥusaynî-i Yazdî, *al-ʿUraża fi 'l-Ḥikâyat al-Salçukîya*, nşr. K. Süssheim, Mısır, 1909, s. 69). Sonraları Irak Selçuklu sultanı Mahmud (1118-1131), onu kardeşi kabûl ettiği halde, Garşâsp, Yezd'den ayrılarak onun yanına gitmediği için gözden düşmüş ve yakalanarak Farrazîn kalesinde hapsedilmiştir. Yezd ise, iktâ olarak Selçuklu kumandanlarından Atabeg Karaca Sâḳî'ye verilmiştir. Bir süre sonra Garşâsp hapisten kaçmağa ve tekrar Yezd'e dönmeğe muvaffak oldu. Ancak çok geçmeden burası Kirmân Selçuklularının eline geçti. Muhtemelen Kâkûyî âilesi arasında çıkmış olan bir anlaşmazlık sonunda Garşâsp, Kirmân Selçukluları sarayına sığındı. Selçuklu hükümdârı Arslan-Şah I. (1101-1142), Yezd şehrine *şahne* olarak Muḥammed b. Key-Arslan'ı göndermişti. Garşâsp'ın bir erkek vâris bırakmadan Sultan Sencer'in saflarında Kara-Ḫıtaylar'a karşı savaşırken Ḳatvân sahrasında öldüğü (536=1141) rivâyet edilir. Bu sebeple Irak Selçuklu sultanı Arslan b. Tuğrul zamanı (1161-1176)'na kadar Yezd'i Garşâsp'ın iki kızı idâre etmekteydi. Sultan Arslan, Yezd askerleri kumandanlarından birinin bu kızlara *atabeg* olmasını emretti (bk. *Târîḫ-i Yazd*, s. 23). Başka bir rivâyete göre ise, bu hâdise sultan Sencer zamanında olmuştur (bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 66; Ḳâzî Aḥmed Ġaffârî-i Ḳazvînî, *Târîḫ-i Cihân-ârâ*, Tahran, 1342, s. 82). Bu sûretle Yezd Atabeyleri hânedânı teşekkül etti, ilk atabey Garşâsp'ın kızlarından biri ile evlenmiş olan, Rukn al-Dîn Sâm idi. Daha sonra başa, kardeşi ʿİzz al-Dîn Langar geçti. Rukn al-Dîn, çevredeki devletlerin taht mücâdelelerine karışarak ülkesini genişletmeyi düşünmüş olmalıdır. Kirman Selçukluları ile münâsebetleri bilhassa dikkati çekmektedir. Diğer taraftan Fars'da hüküm süren Salgurlu Devleti'nde Atabey Zengî'nin ölümünden sonra (574=1178/1179), Tekle babasının yerine geçti ise de, amcasının oğlu Tuğrul onunla taht mücâdelesine girişti. Netîcede Atabey Tekle, Tuğrul ve ona yardımcı olan Rukn al-Dîn Sâm'ı, Şîrâz'da yapılan harpte mağlûp edip esir aldı ise de, Rukn al-Dîn'i serbest bırakarak Yezd'e gönderdi. Bir müddet sonra yaşı doksana gelmiş olan Rukn al-Dîn 'in, atabeyliğin işleri ile fazla meşgul olamadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple ülke büyükleri birleşerek ʿİzz al-Dîn Langar'i atabeg yaptılar. Rukn al-Dîn Sâm, 590 (1194)'da öldü. ʿİzz al-Dîn Langar de, Kirman Selçukluları arasındaki taht mücâdelelerine karıştı. Yezd zaman zaman bu mücâdelelerden bıkanlar ve yardım isteyenlerin sığınağı olmuştu. ʿİzz al-Dîn Langar, şehre altı fersah mesâdefe ʿİzz-âbâd köyünü ve bir su yolu (*ḳânât*) yaptırdı. Ayrıca etrafdan insanlar getirterek bu köye yerleştirdi. O, 604 (1207/1208)'te öldü. Onun Vardânrüz, Kaykâvus, Muḥyi al-Dîn Sâm ve İsfahsâlâr Abû Manşûr adlarını taşıyan dört oğlu vardı. Bunlardan Vardânrüz babasının yerine geçti ve 615 (1218/1219)'te öldü (bk. *Târîḫ-i Yazd*, s. 24). Başka bir rivâyete göre, oniki yıl hüküm sürmüş ve 616 (1219/1220)'da ölmüştür (bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s, 69; Ḳâżî Ġaffâri, *ayn. esr.*, s. 83). Ondan sonra kardeşi İsfahsâlâr Abû Manşûr, Yezd atabeyi oldu. O, Sultan Ḳuṭb al-Dîn lekabı ile meşhurdu ve saltanat âdetlerine uygun olarak her gün beş *nevbet* [b. bk.] çaldırmaktaydı. Sultan Ḳuṭb al-Dîn, şehrin dışındaki bir yerleşme merkezini hisârın içine aldırdı. Barak Hâcib [b. bk.] 619 (1222)'dan itibâren Kirmân'a hâkim Kutlug Hânlar adı ile bir hânedan kurmuştu. Onun kızı Yâḳût Terken ile Sulṭân Ḳuṭb al-Dîn'in oğlu Maḥmûd-şâh evlendiler. Sulṭân Ḳuṭb al-Dîn, 626 (1228/1229) yılında öldü. Yerine oğlu Maḥmûd-şâh atabeg oldu. Onun 637 (1239/1240)'de (bk. *Târîḫ-i Yazd*, s. 26) veya 13 yıl hüküm sürdükten sonra 639 (1241/1242)'da öldüğü söylenir (bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 72; Ḳâdî Ġaffârî, *ayn. esr.*, s. 83). Yerine geçen oğlu ʿAlâʾ al-Davla Rukn al-Dîn Salgur-şâh, Moğul büyük hânına, muhtemelen Ögedey'e de, elçi ve hediyeler göndererek itâatini bildirdi. Moğul hânı da pâdişahlık menşuru ve hil'at gönderdi. Salgur-şâh, Yezd şehri kapısı yakınındaki Yakûbî mahallesinde bir köy ve su yolu inşâ ettirerek adını Salgur-âbâd koydu. Bu köy halkı zirâat ile uğraşmakta idiler (bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, göst. yer.; Ḳâdı Ġaffârî, *ayn. esr.*, göst. yer.). Salgur-şâh, Moğul ordusuyla birleşerek Salgurlular'dan Selçuk-şâh'a karşı savaşırken, bir zehirli ok isâbeti ile, yaralanarak 662 (1264)'de ölünce, yerine geçen oğlu Ṭoğan-şâh da sekiz yıl hüküm sürdükten sonra 670 (1271/1272)'te vefat etti. (bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 73; Ḳâdi Ġaffârî, *ayn. esr.*, göst. yer.). Onun ʿAlâʾ al-Davla ve Yûsuf-şâh adlarındaki iki oğlundan ʿAlâʾ al-Davla atabeg oldu. Zamanında 673 (1275) yılı Urbubihişt (nisan) ayının beşinci günü başlayarak, beş gün beş gece süren yağmur, Yezd şehrinde büyük bir sel felâketine yol açtı. Muri-âbâd, Sar-ı tang, Yâ'kûbî ve Salhur-âbâd mahalleleri ve şehir surlarının bir kısmı harab oldu. Bu duruma çok üzülen ʿAlâʾ al-Davla, hastalandı ve bir ay sonra da öldü (Muhtemelen mayıs 1275; bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 73 v.d.; Ḳâdi Ġaffârî, *ayn. esr.*, göst. yer.). Yerine geçen kardeşi Yûsuf-şâh, şehrin yıkılan hisârını tâmir ettirdi. Argun Han (1284-1291)'a elçi ve hediyeler göndermesine rağmen, İlhanlı emîrlerini ihmâl ettiğinden, onların Argun Han'ı kendisine karşı kışkırtmaları netîcesinde, Argun Han da Yesüder ismindeki kumandanını ikiyüz süvârî ile Yezd şehrine gönderdi. Yûsuf-şâh, bir gece baskını ile Yesüder'i öldürünce, Argun Han, Amîr Muḥammed Âbdâcî (Aydacı) idâresinde otuz bin kişilik bir orduyu Yezd'e yolladı. Yûsuf-şâh, bu Moğul ordusuna karşı koyamayacağını anlayarak, yakınları ile berâber Yezd'i terk edip, Sîstân tarafına gitti. Yezd sâlihleri, kadılar ve halk Muḥammad Âbdâcî'yi karşılayarak, özür dilediler. Amîr Muḥammed onları aman ile affederek şehirde bir Moğul vâlisi bırakıp, Isfahan'a döndü. Yezd, bu sûretle Moğul

Dîvânı 'nın idâresine girdi (bk. *Târîḫ-i Yazd*, s. 26 v.d.; *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 74 v.dd.; Ḳâdi Ġaffârî, *ayn. esr.*, s. 83 v.d.). Nitekim Yezd'de 1291/1292 'de bir Moğul vâlisi bulunuyordu. İlhanlı sultanı Baydu 694 (1295) 'te Yezd şehrini yıllık 10.000 dinar karşılığında Āmîr Navrūz'un oğlu Sulṭān-şāh 'a iktâ olarak verdi. Ancak görünüşte şehirde Yezd Atabeylerinin adına hüküm sürülüyordu. Daha sonra şehir, Yezd Atabeyleri hânedânından Ḥācī Şāh b. Yūsuf-şāh 'ın idâresine girdi.

Yūsuf-şāh ile berâber Yezd 'den kaçan Şaraf al-Dîn Muẓaffar, sonra ondan ayrılarak 685 (1286/1287) 'te Kirmân 'a gitmişti (bk. Maḥmūd Ḳutbî, *Târîḫ-i Āl-i Muẓaffar*, nşr. ʿAbd al-Ḥusayn Navāʾî, Tahran, 1335 hş., s. 4. v.d.; bk. *İA*, mad. MUZAFFERÎLER; Ḥuseyn Ḳulî Sutūda, *Târîḫ-i Āl-i Muẓaffar*, Tahran, 1346, I, 59, nr. 3). Şaraf al-Dîn Muẓaffar, daha sonra Kirmân'dan ayrılarak İlhanlılar'ın hizmetine girdi ve 13 zilkade 713 (1 mart 1314) 'te öldü. Bu sırada onüç yaşında olan oğlu Mubāriz al-Dîn Muḥammed bir müddet İlhanlı sultanı Olcaytu (1304-1317) 'nun sarayında yaşadı. Olcaytu, babasının vazîfesi olan Maybuz vâliliği ve Yezd etrafındaki yolların muhâfazasını Mubāriz al-Dîn Muḥammed 'e verdi. Olcaytu'nun ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ebû Sa'îd Bahadır (1317-1335) da onu vazîfesinde bıraktı. Mubāriz al-Dîn Muḥammed 717 (1317/1318) 'de Maybuz'e dönerek yolların muhâfazası ile meşgul oldu. Bu sırada Yazd'de Atabeg Ḥācī Şāh hüküm sürüyordu. Mubāriz al-Dîn ve Şîrâz hâkimi Kayḫusrav b. Maḥmūd Şāh İncü birleşerek, Sultan Ebû Saîd 'in de müsâadesiyle Ḥācī Şāh üzerine yürüdüler. Ḥācī Şāh kaçınca (718=1318) Yezd Atabegleri hânedânı sona erdi. Sultan Ebû Saîd, Yezd 'in idâresini aynı yılda Mubāriz al-Dîn Muḥammed 'e verdi. O da, bu tarihten itibâren Yezd 'de müstakil olarak hüküm sürmeğe başladı. Bundan kısa bir süre sonra Nikūdar 'lar, başlarında Navrūz isimli reisleri olduğu halde, Yezd etrafına gelerek yol kesmeğe başlamışlardı. Mubāriz al-Dîn Muḥammed onlara hücum ederek Navrūz 'u mağlûb etti ve öldürdü; âsîlerden bir kısmını da esir aldı. Ancak çok geçmeden Nikūdar 'lar intikam için Yezd etrafında toplandılarsa da, Mubāriz al-Dîn Muḥammed onları tekrar mağlûb ederek reisleri Tuman 'ı öldürdü. Nikūdar 'lar ile arasındaki mücâdele, ondört yıl sonra Nikūdar 'lar-'ın mukâvemetlerinin kırılmasıyla sona erdi. Ebû Saîd devrinin sonlarına doğru meydana gelen karışıklıktan faydalanarak Yezd şehrini ele geçirmek isteyenlerden biri de, Fārs şahnesi Sayyid ʿAżud Yazdî idi. O, berâberindeki askerler ile Yezd önüne geldi ise de, Mubāriz al-Dîn Muḥammed karşısında tutunamayarak firâr etti (736=1335). Ebû Saîd 'in ölümünden sonra, İran tamamıyle karıştı. Bundan istifâde etmek isteyen emîrler ülkelerini genişletmeğe çalıştılar. Bu sırada Abū Isḥaḳ b. Maḥmūd Şāh İncü, 751 (1350/1351) 'de Yezd 'e yürüyüp, dört ay muhâsara etti. Şehirde kıtlık başgösterdi ise de, kışın gelmesi üzerine Abū İsḥaḳ Şîrâz 'a çekilmek zorunda kaldı. Böylece Muẓaffarî 'ler, Timur bu devleti ortadan kaldırıncaya kadar, Yezd'i idârelerinde bulundurdular. 14 cemâziyelevvel 795 (28 mart 1393) 'te Şîrâz yakınında Muzaffarî-'lerden Şāh Manşūr Timur'a mağlûp olup ölünce, akrabaları da teslim oldular. Yezd 'i idâre eden Nusrāt al-Dîn Şāh Yaḥyā da bunlar arasındaydı. Timur, Yezd 'in idâresini emîrlerinden birine verdi (bk. Şaraf al-Dîn ʿAlî Yazdî, *Ẓafarnāmā*, nşr. Muḥammad ʿAbbasî, Tahran, 1336 hş., I, 433-441).

Timur Kıpçak seferinde iken (798=1395/1396), Yezd 'de bir isyan çıktı; âsîler şehre hâkim oldular ise de, Timur, Emîr-zâde Pîr Muhammed b. Cihângîr idâresinde bir orduyu Yezd 'e gönderdi. Altı ay muhâsara edilen şehirde kıtlık başgösterdi. Netîcede isyancılar öldürülerek (20 ramazan 798=27 haziran 1396), Yezd tekrar Timurluların itâati altına girdi. Bundan sonra Yezd 'e bir *daruga* tâyin edildi (bk. Şaraf al-Dîn ʿAlî, *ayn. esr.*, I, 559 v.d.; N. Şāmî, *Ẓafarnāma*, Türkçe trc. N. Lugal, Ankara, 1949, s. 201 v.d.; M. Natanzî, *Muntahab al-Tavārîḫ-i Muʿînî*, nşr. J. Auben, Tahran, 1336 hş., s. 366 v.d.; *Târîḫ-i Yazd*, s. 38 v.d.; *Cāmiʿ-i Mufîdî*, s. 740). Timur, Bayezid I. 'e karşı Ankara Savaşı 'nı kazandığı sırada (1402) Yezd vâlisi Ḫvâce Ġiyâş al-Dîn Sālār-i Simnānî idi (bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 92; Hāndmîr, *Ḥabîb al-siyar*, Tahran, 1333 hş., III, 598). Pîr Muhammed, 808 (1405/1406) 'de Yezd'i kardeşi Emîr-zâde İskender 'e verdi. Ancak iki yıl sonra 810 (1407/1408) 'da kardeşinin yerine Hâce Maḥmūd Ḫvārizmî 'yi tâyin etti (*Târîḫ-i Yazd*, s. 41; *Ḥabîb al-siyar*, III, 572). Daha sonra bir ara Emîr-zâde Muhammed Derviş, Yezd vâlisi oldu. Yeğeni Baykara b. Ömer Şeyh 'in isyânı üzerine Fars seferine çıkan Şâhruh, Şîrâz 'da bulunduğu sırada Şâh Nizâmeddin Kirmânî 'yi Yezd vâliliğine getirdi (819=1416). Bir müddet sonra Emîr Celâleddin Çakmak Şâmî 'yi Yezd vâlisi olarak görüyoruz (bk. *Târîḫ-i Yazd*, s. 44 v.d.; *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 95 v.dd.; *Cāmiʿ al-Mufîdî*, s. 157, 740). Emîr Çakmak ve karısı, bâzıları bugün bile mevcûdiyetini koruyan îmâr faâliyetlerinde bulundular. Şâhruh, Yezd 'e uğradığında, parlak ve renkli çinileri ile göz kamaştıran binalara hayran kalmıştı. Muḥammed Mufîd (*Cāmi'-i Mufîdî*, s. 742), 'e göre 841 (1437/1438) 'de Yezd'e Emîr Çakmak 'ın halefi ve oğlu Şemseddin Muḥammed Amîrak Vâli olmuştu. 846 (1442/1443) başlarında Hamza b. Çahra, Yezd 'e vâli tâyin edildi ise de, bunun azli üzerine Emîr Çakmak 'ın ikinci defa vâliliğe getirildiğini görüyoruz. Sultan Muhammed b. Baysungur 850 (1446/1447) 'de Isfahan'a hâkim olunca, Yezd vâliliğine Kutbeddin Varzana 'yı gönderdi. Emîr Çakmak bu sırada

Herat'da bulunuyor, oğlu Emîr Şemseddin Muhammed babasının yerine şehri idâre ediyordu. Ancak Şâhruh bu tâyini tasvib etmeyip, Emîr Çakmak'a şehre dönmesini emr edince, şehrin idâresini tekrar Çakmak deruhte etti. Şâhruh 'un 1447'de ölümü üzerine şehirde iktidar tekrar değişti. Irâk-ı Acem ve Fars bölgelerine hâkim olan Muhammed b. Baysungur, Emîr Çakmak 'ı azlederek yerine Ahmed Moğol Cânbâz 'ı tâyin etti (bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 227 v.dd.). Aynı yıl içinde Muhammed b. Baysungur, Türkmenler ile mücâdele edeceğini ileri sürerek Irak halkına vergi saldı. Bu arada Yezd şehrindeki her hânedan orduya yardım için yirmi kebekî dinarı toplanmasını emretti. Netîcede şehir ve vilâyetten yediyüz tümen aldılar (bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 247). Muhammed b. Baysungur kardeşi Bâbur ile yaptığı savaşta ölünce (8 kânun II. 1452), Bâbur Irâk-ı Acem ve Fars bölgelerini Horasan'a katarak hâkimiyet sâhasını genişletti. Fakat Kara-Koyunlu hükümdârı Cihan-şâh ile rakib oldu. Cihan-şâh, oğlu Pîr Budak 'ı Irâk-ı Acem 'in fethine me'mur etti. Pîr Budak, Kum, Curbāẕaḳān ve Isfahan şehirlerine hâkim oldu. Bâbur ise, ona karşı koyamayacağını anlayarak, Irâk-ı Acem 'den vazgeçti ve Şîrâz 'ı Mirzâ Sencer'in idâresine bırakarak Abarḳūh yolu ile Yezd 'e geldi. Askerleri bir kaç mahalleyi yağmaladılar. Üç gün burada kalan Bâbur dördüncü günü şehri Emîr-zâde Halîl 'in idâresine bırakarak Horasan'a gitti. Emîr-zâde Halîl de bir müddet sonra vâliliğe Emîr Çakmak 'ın torunu Emîrek Ahmed 'i tâyin etti. Mirzâ Sencer ve Halîl, Pîr Budak karşısında tutunamayarak Kirmân 'a kaçtılar (856=1452). Bu sûretle Pîr Budak, Şîrâz'a hâkim oldu. Bu değişiklik Yezd 'de bulunan Timurlu ileri gelenlerini korkuttu. Emîrek Ahmed şehri terkederek Horasan'a gitti. Böylece şehir onyedi gün vâlisiz idâre edildi. Daha sonra Kara-Koyunlular adına vâli tayin edilen Kundān zamanında Mirzâ Halîl, Yezd şehrini muhâsara etti (857=1453) ise de, Pîr Budak 'ın Şîrâz 'dan harekete geçerek gelmesi üzerine muhâsarayı kaldırdı. Yezd 'e gelen Pîr Budak, Kundān 'ı azlederek yerine Emîr Mahmûd'u getirdi. Bu hâdiseler sırasında şehir harap oldu. Çok geçmeden Timurlular 'dan Emîr Ḫvâcege, Yezd önüne gelip bir hafta kadar bâzı mahalleleri yağmaladı ise de, Pîr Budak 'ın ordusundan korktuğu için muhâsaradan vazgeçip, şehrin dışında kalmış olan halkın bâzı ileri gelenlerini beraberine alarak, oradan ayrıldı (bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 265-271). Yezd 858 (1454) 'de çeşmelerinin kuruması üzerine, veba salgını ve büyük bir kıtlıkla karşılaştı. Hergün ikiyüz kişinin hayatını kaybettiği Yezd'de, ölenler arasında meşhur tarihçi Şaraf al-Dîn ʿAlî Yazdî [b. bk.] de vardı (bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 271 v.dd.). Pîr Budak 'ın, Yezd vâliliğine tâyin ettiği Emîr Nizâmeddin Velî Bey zamanında, şehir büyük bir sel felâketine uğradı (860=mart 1456). Aḥmed b. Ḥusayn b. ʿAlî Kātib 'in ifâdesine göre (bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 276-279), bu sırada, değeri bin *tümen* 'i aşan halı, elbise, kitab, mücevher, çamur ve su altında kalmıştı. Aynı yıl içinde Yezd'deki bir anlaşmazlık sebebiyle Nizâmeddin Şâh Velî Bey, vâlilikten azledilerek yerine Nizâmeddin Hacı Kanber Cihânşâhî tâyin edildi. Bu zât 862 (1457/1458) 'de de işbaşında idi (bk. *Târîḫ-i Cadîd-i Yazd*, s. 285; *Cāmi-i Mufîdî*, s. 645). Ḫvândmîr 'e göre (bk. *Ḥabîb al-siyar*, IV, 88), aynı yıl Yezd, Karaman Şeyh'e verilmişti. Kara-Koyunlu Devleti 'nin 873 (1468) 'de Ak-Koyunlular tarafından yıkılması üzerine Yezd de Ak-Koyunlular 'ın hâkimiyeti altına girmiş olmalıdır.

Safevîler 'den Şâh İsmâil, Ak-Koyunlu hükümdârı Murad'a karşı bir zafer kazandıktan sonra Irâk-ı Acem ile Fārs ve Kirmân'a hâkim olmuştu. Bu sırada Yezd vâlisi Bayındır Murad Bey, şehri vezîri Sultan Ahmed 'e bırakarak yakınları ile Herât 'a gitti (910=1504/1505; bk. Ḳādî Ġaffārî, *ayn. esr.*, s. 269; *Ḥabîb al-siyar*, IV, 257). Şâh İsmâil buraya Hüseyin Bey Lâlâ 'yı vâli tâyin etti. Hüseyin Bey ise, kendi yerine Şu'ayyib Akâ (veya Cuka Beg) adındaki bir adamını *daruga* olarak gönderdi. Sultan Ahmed önce ona itâat etti ise de, bir kaç gün sonra kendisini hamamda öldürerek şehre hâkim oldu. Daha sonra Abarḳūh hâkimi olan Muhammed Kurra bir gece yarısı Yezd üzerine yürüyerek Sultan Ahmed 'i öldürdü ve şehri ele geçirdi. Bunun üzerine Şâh İsmâil, Isfahan 'dan Yezd 'e gelerek 28 cemâziyelâhır 910 (6 kânun I. 1504) 'da şehri muhâsaraya başladı. Şehir ve kaleyi bir ay muhâsaradan sonra (Ḳādî Ġaffārî 'ye göre yirmi gün) zabt etti (1505). Yezd eyâletini tekrar Hüseyin Bey Lâlâ'ya vererek Isfahan'a döndü (bk. *Ḥabîb al-siyar*, IV, 478 v.dd.; Ḳādî Ġaffārî, *ayn. esr.*, s. 269; İskender Bey Türkmen, *Târîḫ-i ʿĀlam Ārāy-i ʿAbbāsî*, Tahran, 1334 hş., I, 30 v.d.). Ḳādî Ġaffārî 'nin ifâdesinden anlaşıldığına göre (bk. *ayn. esr.*, s. 272), 915 (1509/1510) 'te Yezd, Kâşân ve Şîrâz, Ḳādî Aḥmad Kāşî'ye bağlı idi. Tahmasp I.'ın kardeşi Elkass Mirzâ, isyan ederek Osmanlılara sığınmıştı. Elkass Mirzâ beşbin kişilik bir kuvvetle Bağdad'dan ayrılarak Irâk-ı Acem'e yürümüş ve Yezd kalesi halkını kânun II. 1549'da kılıçtan geçirmişti [bk. *İA*, mad. TAHMASP I.]. Safevî hükümdarlarından Muhammed Hudâbende 'nin hükümdarlığının sonunda ve Şâh Abbâs I. tahta geçtiği zaman (996=1588), Yezd, Afşarlar 'dan Bektaş 'ın hâkimiyetinde idi. Daha önce ise, şehir bir ara yine Afşar ümerâsından Yûsuf Hân'ın idâresinde bulunmuştu (bk. İskender Bey Türkmen, *ayn. esr.*, s. 354; krş. F. Sümer, *Safevî Devleti 'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkleri'nin Rolü*, Ankara, 1976, s. 109, 146, 188). Şâh Abbâs I.'ın hükümdarlığının üçüncü senesinde (998=1590), Yezd kalesini Kutuvâl Ali Kuli Beg Şamlı ele geçirmişti.

Bektaş, şehri geri almak için muhâsara etti; iki taraf arasında uzun savaşlar oldu. Şâh Abbâs bu anlaşmazlığı hal için harekete geçtiyse de, Bektaş Han, Fars vâlisi Zulkadr Ya'kûb tarafından mağlûb edilerek öldürüldü. Zulkadırlı askeri Yezd'e girerek yağmaladı (bk. İskender Beg Türkmen, *ayn. esr.*, s. 421-425). Şâh Abbâs II. devrinde (1642-1666) Yezd'le birlikte bâzı vilâyetler doğrudan doğruya şâhın idâresi altına alınmışlardı. Bunlara sâdece harp zamanında vâliler tâyin ediliyordu. Safevîlerin son zamanlarında düştüğü zaafdan yararlanan Afganistan'daki Gılzay kabîlesi reisi Maḥmûd (ölm. 1725), İran'ı istilâ teşebbüslerine girişti. Bunlardan ikincisinde Kirmân'dan hareket ile Yezd'in dış mahallelerine kadar geldi (şubat 1722). Fakat muhâsarayı göze alamayıp Isfahan üzerine yürüdü ve altı aylık bir kuşatmadan sonra burayı teslim aldı. (1 muharrem 1135=12 teşrin I. 1722). Yezd şehrinin itâat altına alınmamış olması Maḥmûd için bir tehlike teşkil ediyordu. Yezdliler 1724'ün ikinci yarısında Isfahan'a gitmekte olan ikibin kişilik bir Afgan birliğine hücum ile imhâ etmişlerdi. Maḥmûd 20 teşrin II. 1724'te tekrar Yezd şehrine taarruz etti ise de, kış, ikmâl yokluğu ve şehir halkının başarılı müdâfaası yüzünden çekilmek zorunda kaldı. Zendler'den Ca'far Ḫân'ın hükümdarlığı devrinde (1785-1789), Yezd vâlisi olan Taḳī Ḫân, itâati reddetmişti. Ca'far Ḫân, onu cezalandırmak için Şîrâz'dan harekete geçti (1787) ve Yezd'i muhâsara etti ise de, başarılı olamayarak çekildi. Diğer taraftan Kaçarlardan Ağa Muhammed (1779-1791) kardeşi Feth Ali Şâh'ı Yezd'in zaptına me'mur etti (1788 ilkbaharı). Feth Ali, Taḳī Ḫân'ı mağlûb ederek Yezd şehrine sâhib oldu ve İsfahan'a döndü. Daha sonra Taḳī Ḫân'ın oğlu 'Alī Naḳī Ḫân'ın Yezd vâlisi olduğu anlaşılıyor. Zend hânedânından Luṭf 'Alī (1789-1794) Kirmân'ı zabtetmek için harekete geçtiği ve Yezd'e geldiği sırada, şehrin vâlisi 'Alī Naḳī tarafından yolu kesilmişti. Ancak Luṭf 'Alī, Yezd ordusunu mağlûb ederek şehrin duvarlarının arkasına sürmüştü (1793). Ağa Muhammed Han ise, bir süre kardeşi Feth Ali Şâh'ı Fars, Kirmân ve Yezd vilâyetlerine vâli tâyin etti (cemâziyelâhır II. 1209 =kânun I. 1794). Kaçarlar devrinde Isfahan, Yezd ve Şîrâz gibi bâzı şehirlerde, vâlilerin zorbalık ve baskılarına karşı, zaman zaman halk ayaklanmaları görülmektedir. Feth Ali Şâh zamanında (1797-1834) Yezd ve Kirmân'da mahallî isyanlar patlak vermiş, bunlar şâhın büyük oğlu Abbâs Mirzâ tarafından 1830/1831'de bastırılmıştır (bk. Ḥâcī Mīrzā Ḥasan Fasā'ī, *Fārs-nāma-i Nāṣirī*, Tahran, 1313 hş., I, 229 v.d., 237, 239, 278; İng. trc. H. Busse, *History of Persia Under Qājār Rule*, NewYork-London, 1972, s. 26-29; 56 v.d., 64, 200).

Yezd şehrinde islâmî devreden itibâren: Buḳ'a-ı Devāzdeh İmām, Muṣallāy-ı Yazd, Mescid-i Cāmi' Kabîr (veya Masçid-i Çāmi'i Yazd), Masçid-i Mîr Çakmak, Ḫānḳāh-ı Mîr Çakmak, Madrasay-i Şihāb al-Dīn Ḳāsim (veya Mascid-i Şāh-ı Abu'l-Ḳāsim) gibi mühim olanlarının yanısıra, birçok bina yapılmış ve mîmârî faâliyette bulunulmuştur (Daha fazla bilgi için bk. İ. Afşar, *Yādgārhāy-ı Yazd*, Tahran, 1345 hş., II.).

Muhaddis Abu 'l-Ḥasan Muḥammad b. Aḥmed İbn Ca'far, Muhammed b. Nacm b. Muḥammad b. 'Abd al-Vaḥîd b. Yūnus, tarihçi Şaraf al-Dīn 'Alī, Ḥasan b. Şihāb b. Ḥusayn b. Tāc al-Dīn, Mu'in Yazdī, Ġiyāṣ, al-Dīn 'Alī, Nāṣir al-Dīn Münşî, Muḥammed b. Muḥammed al-Nizām al-Ḥusaynī al-Yazdī ve şâir Macd-i Hamgar gibi meşhur şahsiyetler Yezd'de doğmuşlardır.

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. 'Abbās İkbāl, *Tārīḫ-i Mufaṣṣal-ı Īrān, az istilāy-ı Moġol ta İ'lān-ı Maṣrutiyat* (Tahran, 1312 hş.), I; C. Bosworth, "*Daila mîs in Central Iran The Kākūyids of Jibal and Yazd*", *Iran*, VIII, 1970; A. K. S. Lambton, "*Persia: The Breakdown of Society*" *Cambridge History of Islam* (London, 1970), I, 439, 446; Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (Cambridge, 1958); E. Merçil, *Fars Atabegleri Salgurlular* (Ankara, 1975); ayn. mll., *Kirman Selçukluları* (İstanbul, 1980); R. M. Savory, "*Safavid Persia*", *Cambridge History of Islam*, I, 422, 426 v.d.; B. Spuler, *İran Moğolları* (Türk. trc. C. Köprülü), Ankara 1957; F. Sümer, *Kara-Koyunlular* (Ankara, 1967), I; *Āmārnāme-i Ustān-i Yazd*, 1359 hş.; *National Census of Population and Housing, November 1976, Yezd Shehrestan, Yazd Ostan*, 1358 hş. (1979); İsmail Aka, *Mirza Şahruh zamanında Timurlu Imparatorluğu* (*1411-1447*), Ankara 1977 (Basılmamış doçentlik tezi). Michael Edward Bonine, *Yazd and its hinterland, A central place system of dominance in the Central Iraninen Plateau*, Marburg/Lahn, 1980; bk. *İA*, madd. BARAK HÂCİB, CİHAN-ŞÂH, KÂKÛYİLER, TİMUR, TİMURLULAR ve *EI* mad. YAZD, *EI*², mad. KĀKŪYIDS.

(ERDOĞAN MERÇİL.)

YEZDAN, YAZDĀN (Bugünkü Farsça'da). Allah; bu kelime, Zerdüşt düşünce dünyasından gelmektedir (krş. *Âvestâ* dilinde *Yazata*, eski Hindce'de *Yacata* [=tapılmaya değer] ve meselâ *Agni*, *İndra* ve *Savitar* gibi tanrıların Veda'daki unvânı; aynı zamanda eşya adı). Eski Farsça'da *Allah* mânasında *baġa* (krş. *Âvesta*'daki *baġa*, eski Hindce'de *bhaga* ve Orta Farsça'da *bag* kullanılırdı. *Âvesta*'daki *yazata*, sıfat olarak, "*tapılmaya değer*" mânasına gelir, isim olarak da Allah'ı ifâde eder: O, aynı zamanda hem bizzat Ahuramazda (*Yazata*'lerin en büyüğü olarak adlandırılan), hem de ona tâbi olup *Misra*, *Sraoşa* v.s. adları verilen ilâhî varlıklar için kullanılır (krş. Bartholomae, *Altiran*, *Wörterbuch* str. 1297 v.d.). Orta Farsça'da *Yazdān* (çoğul olarak kullanılan ve Yeni Farsça boyunca devam eden bu şekil, aynı zamanda Sâsânîlerin son devirlerinden başlatılmalıdır), "tanrılar", yâni Ahuramazda'nın emrindeki iyilik güçlerini ifâde eder. O halde o, *Âvesta*'daki ile aynı mânadadır. Meselâ *Pand-nāma-i Zarduşt*'un başındaki *Ōhramzdẖʷīş hom ayāv Ahraman? Yazdān ẖʷīş hom ayav dēvān*: "Ben Ahuramazda'nın mı yoksa Ahraman'ın mı kuluyum? Ben tanrıların (mı), yoksa şeytanların mı kuluyum?", cümleleri karşılaştırılmalıdır. *Yazdān* kelimesinin müfredi de Orta Farsça'da geçer ve Yeni Farsça'da ise, *îzad* ve özel ad olarak da *Yazdicird* de devam eder. Bu müfred şeklin Orta Farsça'daki telâffuzu, muhtemelen Sâsânî devrinin sonunda da aynen *İzad* olmalıdır; has isimlerdeki *yazd*, muhtemelen çok eski bir şekli temsil etmiştir.

Yazdān'ın Yeni Farsça'daki tek mânası, yâni müfred mânası "Allah", daha Orta Farsça'da, teşekkül etmiş olmalıdır. Bu mâna değişikliği, muhtemelen şu şekilde olmuştur: *Yazdān* kelimesi ilâhi varlıkların müşterek güçlerini ifâde etmiştir. En azından Eski Farsça'nın son hecesinde Orta ve Yeni Farsça'daki normal cemi' ekinden farklı bir ekin bulunabilmesi zayıf bir ihtimâldir. Allah mânasını taşıyan *Yazdān* kelimesi, daha Orta-çağ'da Şahristānî (*Kitāb al-milal va'l-niḥal*, nşr. Cureton, s. 181 v.d.)'de Mecûsîler [bk. mad. MECÛS] için kullanılır. Bu müellife göre, Yazdān Ahraman'a âit "*ḳaranlıḳ*" prensibinin aksine "*aydınlıḳ*" prensibini ifâde eder. *Yazdān* tâbiri, burada Ahuramazda'nın müterâdifidir. Zerdüşt dini sâliklerinden Kayümarşiya fırkasına göre, iyilik prensibi Yazdān'ın yaratılmamış (*ayn. esr.*, s. 182); halbûki Zarâduştî fırka, Yazdān-Ahuramazda'nın Ahraman gibi (Tanrı tarafından) yaratılmış olduğunu ve bu arada karanlık (Ahraman) prensip olarak değil, aksine aydınlığın zarûrî bir neticesi olarak sayılması gerektiğini ileri sürer (*ayn. esr.*, s. 186).

'Abd al-Ḳādir al-Baġdadī'nin *Lexicon Şāhnāmianum* (nşr. Salemann, s. 244 v.d.)'unda, Yazdān, Ahraman zıtlığı, Manî mezhebine âit sisteme de izâfe edilmiştir; Vullers (*Lexicon*, II, 1515ᵃ)'daki lugavî kayıdlar, muhtemelen aynı kaynaktan çıkmış olmalıdır. İranlı Manîler, cem'i *yazdān* olan *yazd* tâbirini fiîlen kendi sistemlerinin tanrıları için kullanmıştır. Bunun yanında cem'i *boġān* olan *baġ* kelimesine de rastlanır. Manî dini sâlikleri tarafından kullanılan has isimler arasında, aynı zamanda müfred *yazd* kelimesine de rastlanır (meselâ bir Manî din adamının soyadı Yazdamād'dır; krş. F. W. K. Müller, *Ein Doppelblatt aus einem manichaischen Hymnenbuch*, s. 16 v.d.; bunun cem'i, meselâ Manî dinini tâlim edenlerden biri olan Yazdānbuḫt gibi; krş. İbn al-Nadîm *al-Fihrist*, nşr. Flügel, I, 334, 337 v.d.).

Yeni Farsça yazı dilinde *yazdān* kelimesi, yukarıda görüldüğü gibi, Allah'ı ifâde eder ve Ḫudâ kelimesinin müterâdifidir. 'Abd al-Ḳādir al-Baġdādī (*ayn. esr.*, göst. yer.), bu kelimeye *ḫâlıḳ* ve *yaratıcı*, *îzad-ı vācib al-vucūd* ve Allah mânalarını verir; Destan dilinde (Firdevsî ve mukallidlerinde) yazdān, ekseriya *pāḳ* sıfatiyle birlikte, umûmî olatak Tanrı'yı gösterir. Destânî olmayan şiirde ise, kelime aynı zamanda ulûhiyeti ifâde eden diğer tâbirlerin yanısıra kullanılmaktadır.

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. [*Luġat-Nāma- Dihhudā* (Tahran, 1970), s. 567 mad. "*Îzad*" ve ayrıca mad. "*Yazdān*"; *Tamaddun-i Īrān* (trc. 'Īsā Bahnām), Tahran, 1337 hş., s. 77 v.dd.; Arthur Christensen, *Īrān dar zamān-ı sāsāniyān* (trc. Raşîd Yāsamî), Tahran, 1345 hş., s. 179, 182, 203 v.dd., 284; *Vāja-namā-i Mīnō-yi ẖrad*, Aḥmed Tafażżulī (Tahran, 1348 hş.), s. 76/15, 78/14, 123/9, 125/16].

(V. F. BÜCHNER.)

YEZDEGERD. [Bk. SÂSÂNÎLER.]

YEZİD B. ABDÜLMELİK. YAZĪD B. 'ABD AL-MALİK, ABŪ ḪĀLID YAZĪD B. 'ABD AL-MALIK, 9. Emevî halîfesidir. Annesi Yazîd b. Mu'āviya'nin kızı 'Ātika, babası ise, 5. Emevî halîfesi 'Abd al-Malik'tir. Yazîd daha çok annesine nisbetle Yazîd b. 'Ātika diye adlandırılır. O, kendisini diğer Mervânîler'den daha asîl görerek Sufyânî kanı taşımakla övünürdü. Doğum tarihi hakkında 65 (684) ile 72 (691) tarihleri arasında muhtelif rivâyetler bulunmaktadır. Dimaşk'ta dünyaya gelmiştir. Halîfe 'Abd al-Malik, oğulları al-Valîd ve Sulaymān'dan sonra Yazîd'i üçüncü sırada velîahd tâyin etmiş ve ilk iki oğlunu bu tâyine uymakla vazifelendirmiştir. Ancak Sulaymān halîfe olunca, önce oğlu Ayyūb'u velîahd tâyin etti ise de, Ayyūb kendisinden önce vefat etti; bu sefer ikinci oğlu Dāvud'u velîahd tâyin etmek istiyordu. Bu arzusunu gerçekleştiremeden kendini ölüm yatağında buldu. Hastalığı sırasında, kendi üzerinde büyük nüfuz sâhibi olan Racā' b. Ḥavva'nın telkiniyle 'Omar b. 'Abd al-'Azîz velîahd tâyin edildi.

'Omar b. 'Abd al-'Azîz 25 receb 101 (10 şubat 720)'de vefat edince, Yazîd b. 'Abd al-Malik halîfe oldu. Hilâfete geçişini müteâkıp gerek kendi ve gerek daha sonraki devir üzerinde büyük te'sirleri olacak bir hâdise meydana geldi. Yazîd, Irak umûmî vâlisi meşhur al-Ḥaccāc b. Yūsuf ile yakın münâsebetler kurmuş, onun yeğeni ile evlenmiş ve bu hanımdan olan ilk oğluna da al-Ḥaccāc adını vermişti. Bu sebeple Irak vâlisi sıfatıyla al-Ḥaccāc'ın âilesine karşı kötü muâmelede bulunan Sulaymān b. 'Abd al-Malik'in gözde adamı Yazîd b. al-Muhallab [b. bk.]'e düşmanca hisler besliyordu. 'Omar b. 'Abd al-'Azîz tarafından hapsedilmiş olan Yazîd b. al-Muhallab, onun hastalığı sırasında veya ölü-

münden sonra hapisten kaçtı (Ṭabarî, II, 1359 v. dd.). Yazîd'in hedefi, kabîlesi Azd'in yurdu olan Basra idi. Basra vâlisi Adî b. Arṭât, onun şehre girmesine mâni olmak istedi ise de, muvaffak olamadı. Azd ve Rabî°a kabîleleri Yazîd'i, Tamîm ve Ḳays kabîleleri de Basra vâlisini destekliyordu. Basra'daki mücâdeleyi Yazîd kazandı ve Adî b. Arṭât'ı yakalıyarak hapsetti. Yazîd b. al-Muhallab, Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünneti adına herkesi Suriyeliler ile mücâdeleye dâvet ediyordu. Basra'da kardeş kanının dökülmemesi için °Omar b. °Abd al-Azîz'in dostu Ḥasan al-Basrî bâzı teşebbüslerde bulundu ise de, başarılı olamadı. Ahvāz, Fars ve Kirmān bölgeleri de âsi vâli tarafına geçtiler. Böylece Yazîd b. al-Muhallab'in taraftarları kısa sürede çok arttı. Kendisine büyük kolaylıkla tutunabileceği Fars'a yerleşmesi tavsiye edildi. Fakat o, Irak'ı Suriyelilere bırakmak istemediği gibi, Kûfe'yi de ele geçirmek arzusunda idi. 101 yılı sonlarında (720 ilkbaharı) zaptettiği Vâsıt ve Nîl kanalı üzerinden Kûfe'ye yöneldi. Bu kanalın Fırat ile birleştiği al-°Aḳr (kale) adlı yerde karargâh kurdu. Kûfe vâlisi onun yolunu kesmek istedi ise de, yanındaki birliklerin büyük bir kısmının Yazîd tarafına geçmesi sebebiyle başarılı olamadı.

Irak'taki bu tehlikeli isyan karşısında halîfe Yazîd, isyânı bastırmak için Suriye'li birlikler göndermek mecburiyetinde kaldı. Anadolu ve Ermeniye cephelerinde büyük başarılar kazanmış olan Maslama b. °Abd al-Malik ile al-°Abbās b. al-Valîd b. °Abd al-Malik kumandasında Suriye'nin asıl ordusunu Irak'a gönderdi. Yazîd b. al-Muhallab, Maslama'nın Fırat'ı geçerek kendi yakınında ordugâh kurmasına ses çıkarmadı. Maslama 14 safer 102 (24 ağustos 720)'de arkasındaki köprüyü yıktırarak hücuma geçti. Irak'lılar mukavemet etmediler ve Yazîd'in ordusu dağıldı. Yazîd, Vâsıt'a çekilme teklifini kabûl etmeyerek harp meydanında maktûl düştü. Savaştan sonra al-Muhallab âilesi her tarafta ortadan kaldırıldı (Ṭabarî, II, 1379 v.dd.; Ḫalîfa b. Ḫayyāṭ, *Tā°rîḫ*, s. 332 v.d.; İbn al-Aşîr, V, 71 v.dd.).

al-°Aḳr savaşından sonra Irak ve Horasan vâliliği Maslama b. °Abd al-Malik'e verildi. Maslama, Kûfe, Basra ve Horasan'a kendi memurlarını tâyin etti. Ancak eyâlet hazînesinin artan gelirlerini Dimaşḳ'a göndermediğinden, 102 yılı sonlarında (721 ortaları) azledilerek, yerine °Omar b. °Abd al-°Azîz devrinde Elczîre vâliliğinde bulunmuş olan °Omar b. Hubayra al-Fazārî tâyin edildi. Ḳays kabîlesine mensup bulunan yeni vâli °Omar, idârede Muhallebîleri destekleyen Azd ve Yemen kabîlelerine karşı takındığı menfi tavır yüzünden, kabîleler arasındaki küllenmeğe başlamış olan rekabeti, yeniden alevlendirdi. Halîfe Yazîd de, birleştirici olacağı yerde bizzat kendisi taraf olarak rekabeti körükledi,

Horasan vâlisi Ḳutayba b. Muslim'in ölümünden sonra Mâverâünnehr ve Horasan'da Arap hâkimiyetine karşı kıpırdanmalar başlamıştı. Hattâ Mâverâünnehr'deki bâzı hükümdarlar, Araplara karşı Çin'in yardımına mürâcaat ediyorlardı. Emevî vâlilerinin zayıf ve kötü idâresi, memnuniyetsizliği isyâna çevirdi. °Omar b. °Abd al-°Azîz'in Horasan vâlisi Carrāḥ b. °Abd Allāh, Horasan'ın ancak "kılıç ve kırbaç" sâyesinde idâre edilebileceği görüşünde olduğundan, azledilerek yerine °Abd al-Raḥmān b. Nu°aym al-Ġāmidî tâyin edilmişti. Bu vâlinin yumuşak idâresinden cesâret alan Soğdlular isyan ettiler. Yazîd'in halîfeliğinin başlangıcında, Sa°îd b. °Abd al-°Azîz'in vâliliği sırasında da, isyan devam etti. Garp komşusundaki bu gelişmeleri dikkatle tâkip eden Türgiş hakanı Su-lu, Köl-çûr (islâm kaynaklarında Kürşûl) kumandasındaki bir orduyu âsîlere yardıma gönderdi. Sa°îd'in, Horasan dihkanlarına müsâmahalı davranması Araplar'ı kızdırmış ve ona "Ḫazayna (hanım)„ lekabı takılmıştır. Bu vâli, isyânın patlak verdiği ilk anlarda bâzı başarılar kazandı ise de, sonunda ağır bir hezîmete uğradı.

Yeni Irak umûmî vâlisi °Omar b. Hubayra'nın, Horasan'ı tehdit eden bu tehlike karşısında, Horasan vâliliğine getirdiği (103=721/722) Sa°id b. °Amr al-Haraşî'nin ilk icrâati, âsîleri itâate dâvet oldu. Fakat birçok asîlzâde ve tüccar, ya korkudan veya Arap hâkimiyetinden tamamıyle kurtulmak için, Fergana'ya göçe karar verdi. Semerkand meliki Ġūrak, bu harekete katılmadığı gibi, onları kararlarından vazgeçirmek için de epeyce gayret sarfetti. Fergana meliki, Isfara bölgesinde onlara yer vereceğini vâdettiği halde, ihânet ederek vaziyeti Araplara bildirdi. Sa°îd b. °Amr al-Haraşî, onlardan büyük bir kısmını Hocend'de kuşattı. Mücâdele etmenin bir netice vermiyeceğini anlıyan mahsurlar, ödenmemiş haracı vermeği taahhüt ederek teslim oldular. Şehrin teslîminden sonra Araplar bir bahâne bularak verdikleri sözden dönüp, 400 tüccar hâriç diğerlerini kılıçtan geçirdiler (103/104=722). Sa°îd, Zerefşan ve Keşke-deryâ vâdilerindeki müstahkem mevkîleri aman verileceği vaadiyle zaptederek halkının büyük kısmını katlettirdi. Sa°îd'in bu hareketleri, °Omar b. Hubayra'ye, kendisini vâlilikten azil fırsatı verdi. Onun yerine gelen Muslim b. Sa°îd al-Kilābî 105 (723/724)'te bâzı mevzii başarılar kazanarak, Āfşîna'ya kadar ilerledi. Onun esas hedefi Fergana idi. Fakat bu sırada Yazîd'in ölümü ve Hişām'ın halîfe olmasıyla Irak umûmî vâlisi °Omar b. Hubayra'nın değiştirilmesi, Arapların Fergana seferine imkân vermemiştir.

Halîfe °Omar b. °Abd al-Azîz'in tâkip ettiği siyâsetin terkedilerek müslüman olanlardan yeniden vergi alınmaya başlanması, Şimâl-i Afrika'da da hoşnutsuzluklara sebebiyet vermiştir. Berberîler

102 (720/721)'de vâli Yazîd b. Abî Muslim'i öldürerek selefi Muḥammad b. Yazîd'i onun yerine getirdiler. Halîfe Yazîd de bu oldu bittiyi kabûl etmek mecburiyetinde kaldı.

Halîfe Yazîd zamanında Bizans ve bilhassa Hazar cephesinde çetin mücâdeleler olmuştur. Bizans'a karşı geniş çapta bir askerî harekât yapılmamakla berâber, Anadolu gazaları devam etmiş ve al-°Abbās b. al-Valîd b. °Abd al-Malik, 102 ve 103 (721/722) senelerinde Orta Anadolu'ya başarılı akınlarda bulunmuştur. Hazar cephesinde ise, °Omar b. °Abd al-Azîz zamanında başlıyan muhâsamat devam ediyordu. Nitekim 103 (721-722)'te Hazarlar küçük çapta bir yağma akınında bulundular. Muhtemelen bu akına karşılık, ertesi yıl halîfe Yazîd, Şubayt al-Nahrānî kumandasındaki orduyu Hazarlar üzerine gönderdi. Kıpçak ve diğer Türk boylarından sağladıkları kuvvetlerle 30.000 kişilik bir ordu meydana getiren Hazarlar, Şubayt'i ağır bir hezîmete uğrattılar.

Halîfe Yazîd, Şubayt'ın intikamını almak için evvelce çeşitli cephelerde büyük başarılar kazanmış olan al-Carrāḥ b. °Abd Allāh'ı Ermeniye vâliliğine tâyin ve Hazarlar ile mücâdeleye memur etti. al-Carrāḥ'ın hareketini öğrenen Hazarlar, Derbend'e çekilerek müdâfaa tedbirleri aldılar. Barda°a'ya gelen al-Carrāḥ ise, Hazarları aldatmak için bir müddet burada kalacağını etrafa yayıp, geceleyin cebrî yürüyüşle Derbend'e yarım fersahlık bir mesâfede bulunan Bāb al-Ciḥād'a vardı. Hazarlar, al-Carrāḥ'ın hilesine kanarak gerekli tedbirleri almadılar. Öncü kuvvetlerini harekete geçiren al-Carrāḥ da Derbend'e altı fersahlık mesâfede bulunan Nahr al-Rān'da karargâh kurdu. İki ordu arasında cereyan eden çetin savaşı kaybeden Hazarlar geri çekildiler. Onları tâkip eden al-Carrāḥ, yolu üzerindeki bâzı müstahkem mahalleri zaptettikten sonra Balancar'ı kuşattı. İki tarafda ağır kayıplar verdikten sonra şehir, rebîülevvel 104 (ağustos/eylûl 722)'te Arapların eline geçti. Ancak kışın yaklaşması ve Hazarların mukabil hücûma geçme hazırlıklarına başlamaları üzerine, al-Carrāḥ Belencer'i terkederek Derbend'e döndü. 105 (723/724)'te bu sefer Hazarlar, Derbend'e kadar ilerleyip, hattâ Ermenîye'ye akınlar yaptılar. Tekrar harekete geçen al-Carrāḥ, Hazarları ikinci defa mağlûp etti. Ertesi yıl al-Carrāḥ, başarılı bir sefer daha yaptı.

Yazîd'in tahta çıktığı 101 (721 yazı)'de Araplar, Narbonne'ı feth ettiler. Ancak Toulouse'u alamadılar. Aynı tarihlerde Sardunya kıyılarını da yağmalamışlardır.

Yazîd b. °Abd al-Malik, °Omar b. °Abd al-Azîz'in ülke dâhilinde tâkip etmekte olduğu sulhcu politikayı tamamen değiştirip, sükûnetin bozulmasında başlıca âmil olmuştur. Onun, bu siyâseti Emevî hânedânının yıkılmasında da mühim rol oynamıştır. Devlet işlerine fazla alâka göstermeyen Yazîd, aslında °Omar b. °Abd al-°Azîz'in siyâsetine karşı değildi. Nitekim iyi niyete kapıldığı zamanlar onu örnek aldığı rivâyet edilir (*Kitāb al-Aġānî*, XIII, 157). Zamanını devlet işlerine değil, heves ve iptilâlarına hasreden halîfe, eyâletlerin idâresini vâlilerine terketmişti. Selefi zamanında saraydan kovulmuş olan kimseler, onun yanında yeniden itibar kazandılar. Sallāma ve Ḥabāba adlı iki muganniye halîfe nezdinde büyük îtibar sâhibi olduklarından, Yazîd'den bir şey elde etmek istiyenler bunlara baş vuruyorlardı. Şiir ve mûsıkîye karşı derin bir alâka duyan halîfe, Ḥabāba'nın ölümü üzerine kendisinden o derece geçmişti ki, Maslama, onun bu durumda halka görünmemesini rica etmişti. Sâdece dört yıl hilâfette kalan Yazîd, Ḥabāba'nin acısına dayanamıyarak 24 şâ'ban 105 (26 kânun II. 724)'te Dimaşk yakınımında Balḳā°'da öldü. Yaşı hakkında 33 ile 44 arasında değişen çeşitli rivâyetler vardır.

Bibliyografya: al-Ṭabarî (nşr. M. J. de Goeje), II, 1372-1466; İbn al-Aşîr (nşr. Tornberg), Beyrut, 1965, V, 67-123; al-Mas°ūdî, *Murūc al-Ẕahab* (nşr. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille), V, 445-464; *Kitāb al-Aġānî*, XIII, 157-166; al-Balāzurî, *Futūḥ al-buldān* (nşr. M. J. de Goeje), bk. indeks; al-Ya°ḳūbî, *Tā°rîḫ* (Beyrut, 1962), s. 310-315; Ḫalîfa b. Ḫayyāṭ, *Tā°rîḫ* (Dimaşk, 1967), s. 328-344; İbn A°şam al-Kūfî, *Kitāb al-Futūḥ*, Topkapı Sarayı, III. Ahmed Ktp., nr. 2950-2951, II, 179a v.dd.; J. Wellhausen, *Arap devleti ve sukûtu* (Türk. trc. Fikret Işıltan), Ankara, 1963, s. 124 v.d., 148-154, 213-216; H. A. R. Gibb, *Orta Asya'da Arap fütuhatı* (Türk. trc., M. Hakkı), İstanbul, 1930, s. 51-54; W. Barthold, *Moğol istîlâsına kadar Türkistan* (hazırlayan Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul, 1981, s. 243 v.d.; Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul, 1976), s. 20 v.d., 25 v.d.; D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazar* (New York, 1967), s. 60 v.dd.; H. Lammens, *La Badia et la Hira sous les Omaiyades*, *M F O B*, IV, 108-111; L. Caetani, *Chronographia Islamica*, s. 1259-1332.

(Hakkı Dursun Yıldız.)

YEZÎD B. MU'ÂVİYE. YAZÎD B. MU°ĀVİYA, ikinci Emevî halîfesi, Mu°āviya'nın oğlu ve halefi olup, doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak kaynaklarda öldüğünde 33, 35, 38, 39 yaşlarında olduğu belirtildiğine (Ṭabarî, II, 428; İbn al-Aşîr, IV, 125) göre, 642-648 seneleri arasında doğmuş olmalıdır. Çocukluk ve gençlik yıllarını, babasının vâli ve daha sonra halîfe olarak bulunduğu Dimaşk (Şam)'ta geçirmiştir. San'ata karşı olan düşkünlüğü iyi bir tahsil gördüğünü göstermektedir,

Yezîd daha veliahd tayin edilmeden önce müslümanlar tarafından gerçekleştirilen ilk İstanbul muhâsarasına katıldı. Bizans imparatoru Konstans II.'a karşı isyan etmiş olan Ermeniye vâlisi Saborios'a yardım maksadiyle, Mu'âviye tarafından 48 (668)'de Fażalat b. ʿUbayd al-Anṣârî (Azdî) kumandasında gönderilen ordu daha yolda iken ihtilaf halledildiği halde, Fażalat yürüyüşüne devam ederek Kadıköy'e ulaştı ve kışı burada geçirerek, Mu'âviye'den yardım istedi. 49 (669) senesi ilkbaharında Yezîd kumandasında gelen yardımcı kuvvetlerle birlikte Boğaz geçilip, İstanbul muhâsara altına alındı. Bütün yaz boyunca devam eden ve bir netice vermeyen kuşatmadan, kışın yaklaşmasıyla vazgeçilerek geri dönüldü (Marius Canard, *"Tarih ve efsaneye göre Arapların İstanbul Seferleri"*, *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, İstanbul, 1956, II, 215-222). Mu'âviye'nin onu böyle büyük bir sefere me'mur etmesi, ilerdeki planlarına bir hazırlık mahiyetinde olmalıdır.

Mu'âviye, içte sükûneti sağlayıp devlete hâkim olduktan sonra, o zamana kadar Arap toplumuna yabancı olan veliahd tâyin etme cihetine giderek Kûfe vâlisi Muġayra b. Şuʿba'nin teşviki ile Yezîd'i veliahd tâyin etti. bununla berâber Mu'âviye bu niyetini ancak Ziyâd'ın ölümünden (4 ramazan 53=23 ağustos 673) sonra açıkladı. Bi'at için önce Medine'de bulunan islâm büyüklerinin bu hususta düşüncelerini öğrenmek istedi. Ancak Ḥusayn b. Ali, ʿAbd Allāh b. ʿOmar ve ʿAbd Allāh b. al-Zubayr'in şiddetli muhâlefeti ile karşılaştı. Buna rağmen Şam'da topladığı Hicâz dışındaki bütün eyâlet merkezlerinin nüfûzlu şahsiyetlerinin, Yezîd'e veliaht olarak bi'at etmelerini sağladı. Mu'âviye, 1.000 kişilik bir süvârî kuvveti ile Yezîd'in veliahdliğine karşı çıkan Hicâz üzerine yürüdü. Medine'ye geldiği zaman yukarıda adları geçen üç kişi korkup, Mekke'ye kaçtı. Mu'âviye de onları tâkip edip, mes'eleyi tatlılıkla halletme yolunu aradı ise de, onların ısrarlı davranışları karşısında tehdide baş vurmak sûretiyle önce Mekke, sonra da Medine halkınca Yezîd'in veliahdliğinin kabûl edilmesini sağladı (Ṭabarî, II, 173, v.dd.; İbn al-Aṣîr, III, 503 v.dd).

Mu'âviye, receb 60 (nisan 680)'ta ölünce, halîfe olarak Yezîd'e bi'at edildi. Bunu Suriye'nin diğer şehirleri ve Mısır tâkip etti. Fakat onun veliahdliğine karşı çıkmış olan Ḥusayn b. ʿAlî, ʿAbd Allāh b. ʿOmar ve ʿAbd Allāh b. al-Zubayr, kendisini halîfe olarak tanımadıkları için, Yezîd, Medine vâlisi al-Valîd b. ʿUtba b. Abî Sufyān'a yazdığı bir mektupla bunlardan zorla bi'at almasını emretti. al-Valîd bunda muvaffak olamayınca İbn al-Zubayr ve Ḥusayn Mekke'ye gittiler.

Kûfe halkı, Ḥusayn b. ʿAlî'nin Yezîd'e bi'at etmediğini öğrenince, elçiler göndererek Kûfe'ye dâvet ile kendisini halîfe olarak tanıyacaklarını bildirdi. Ḥusayn, amcasının oğlu Muslim b. ʿAḳîl'i müsâit bir zemin hazırlamak üzere Kûfe'ye gönderdi. Muslim, Kûfe'de vâli Nuʿman b. Başîr al-Anṣârî'nin yumuşak huyluluğundan faydalanarak Ḥusayn adına bi'at aldı. Kûfe'deki bu gelişmeler üzerine Basra vâlisi ʿUbayd Allāh b. Ziyâd, Kûfe vâliliğine de getirilerek isyânı bastırmakla vazifelendirildi. Hemen Kûfe'ye gelen, ʿUbayd Allāh, Muslim'i yakalayarak idâm ettirdi (Ṭabarî, III, 299 v.dd.; İbn al-Aṣîr, IV, 19 v.dd., Ḫalîfa b. Ḫayyāṭ, *Taʾrîḫ*, s. 221).

Aldığı müsâit haberler üzerine Mekke'den ayrılan Ḥusayn, yolda Muslim'in âkibetini öğrendi ise de, geri dönmedi. Diğer taraftan Ḥusayn'in Kûfe'ye gelmek üzere olduğunu öğrenen ʿUbayd Allāh, 1.000 kişilik bir kuvvetle onun şehre girmesini önlemeğe çalıştı. Ḥusayn'in Kerbelâ'ya ulaştığını öğrenince, Daylam'da çıkan bir isyânı bastırmağa me'mur ettiği ʿOmar b. Saʿd b. Abî Vaḳḳâṣ idâresindeki 4.000 kişilik bir orduyu üzerine gönderdi. Ḥusayn, bu kuvvetlerle mücâdele edemeyeceğini ve Kûfe'den de yardım gelmeyeceğini anlayınca, Şam'a giderek Yezîd'e teslim olmak, Mekke'ye geri dönmek veya bir hudut şehrine yerleşmek istediğini teklif etti ise de, ʿUbayd Allāh, bunların hiç birini kabûl etmedi. Nihâyet 10 muharrem 61 (10 teşrin I. 681) cuma günü cereyan eden çarpışmada Ḥusayn şehit düştü. İslâm tarihinde asırlarca devam edecek dahilî mücâdelelere sebep olan Kerbelâ fâciasında Yezîd, her hususta ʿUbayd Allāh'ı desteklemiştir.

Kerbelâ'da Ḥusayn'in şehit edilmesinden sonra ʿAbd Allāh b. al-Zubayr, Yezîd'e karşı teşekkül eden muhâlefetin tek lideri durumuna geldi. Sayıları hergün biraz daha artan taraftarları kendisine bi'at etmek istedilerse de, İbn al-Zubayr, buna ancak gizli olarak müsâade etti. İbn al-Zubayr, Mekke vâlisinin namazda imamlık etmesine mâni olunca, Yezîd, Medine vâlisi ʿAmr b. Saʿîd'e, ona karşı bir ordu göndermesini emretti. Saʿîd'in, kardeşi ʿAmr idâresinde gönderdiği ordu Mekke'ye girdi. Ancak burada âni bir saldırıya uğrıyarak kuvvetleri dağıldı ve kendisi de yakalanarak hapsedildi (61 = 681). Medine vâlisi, Ensâr ve Muhâcirûn'a mensup, şehrin ileri gelenlerinden bir hey'eti Dimaşk'a gönderdi. Vâli, Yezîd'in bunları para ile satın alacağını umuyordu. Gerçekten de Yezîd, onları iyi karşılayıp kendilerine bol hediyeler verdi. Ancak hey'et, Medine'ye dönünce, Yezîd'in eğlence ve sefahate daldığını anlattılar. Bütün bunlar, Medine'de infiâle sebep oldu. Halk Mescid'de toplanarak Yezîd'i halîfelikten uzaklaştırıp, ʿAbd Allāh b. Ḥanẓala'ya bi'at etti; arkasından da Medine'de bulunan Umeyye âilesi mensuplarına saldırdı. Sayıları 1.000'i bulan Umeyyeliler, âilenin en yaşlı ve ileri geleni Marvān b. al-Ḥakam'in mâlikanesine sığındılar. Marvān, bu kötü durumu Yezîd'e bildirip, acele yardım istedi.

Yezîd, babasının eski kumandanlarından Muslim b. ʿUkba al-Murrî idâresinde 12.000 kişilik bir ordu gönderdi. Zilhicce 63 (ağustos 683)'te Medine önlerine gelen Muslim, şehrin şimâl-i şarkîsinde al-Ḥarra'da karargâh kurdu. Medinelilere, asıl hedefinin ʿAbd Allāh b. al-Zubayr olduğunu, kendilerine dokunmayacağını, bu sebeple mücâdeleden vazgeçmeleri için üç gün mühlet verdi. Hattâ mühletin sona ermesinde, bir kere daha onları yola getirmeğe uğraştı ise de, netice alamadı. Şehrin açık kalan şimâl tarafını hendek ve surlarla kapamış olan Medineliler, ansızın şehirden çıkarak Muslim'e saldırdılar. Ancak disiplinli Suriye ordusunun mukavemeti karşısında mağlûp olmaktan kurtulamadılar. 27 zilhicce 63 (26 ağustos 683)'te cereyan eden al-Ḥarra savaşında ʿAbd Allāh ile Ensâr ve Kureyş'ten bir çok kişi hayatını kaybetti, Suriye ordusu, Medine'ye girerek, üç gün yağmaladı.

Medine'deki hareket, bu şekilde bastırıldıktan sonra Muslim b. ʿUḳba, Mekke üzerine yürüdü; henüz Mekke'ye varmadan, daha önce yakalandığı hastalık sebebiyle Muṣallal mevkiinde öldü. Yerine, halîfenin daha önce kararlaştırdığı gibi, Ḥusayn b. Numayr al-Sakūnî geçti. Ḥusayn, 64 senesi muharremi başlarında (683 eylûl başları) Mekke'yi kuşattı. Tepeler üzerine yerleştirdiği mancınıklarla şehri taş yağmuruna tuttu. Medine'den kaçanlar ile Yamāma Hâricîleri, karargâhı Mascid al-Ḥaram'da bulunan ʿAbd Allāh b. al-Zubayr'ın saflarında müdâfaaya katıldılar. Çarpışmalar sırasında çıkan bir yangında Kâbe büyük zarar gördü. Muhâsara, Yezîd'in ölüm haberinin Mekke'ye ulaşmasına kadar iki ay sürdü.

Yezîd'in kısa süren halîfeliği esnâsında Şimâlî Afrika dışında fetihler durmuştur. Halîfe Mu'âviye zamanında Şimâlî Afrika'nın fethinde büyük başarılar göstermiş olan ʿUḳba b. Nāfiʿ, Mısır vâlisi Abu 'l-Muhācir tarafından hapsedilmiş, o da bir fırsattan istifâde ile hapisten kaçıp Dimaşk'a gelerek halîfeye şikâyette bulunmuştu. ʿUḳba'nın Şimâlî Afrika'ya ikinci tâyini Yezîd tarafından 62 (682) senesinde yapılmıştır. ʿUḳba, Kayravan'ı yeniden tahkim ederek askerî bir üs hâline getirdikten sonra sefere çıkıp, Zāb ve Tāhart'ta karşılaştığı Bizans-Berberî kuvvetlerini yendi. Buradan hareketle Tanca'dan başlayarak Atlas Okyanusu sâhillerine kadar uzanan sâhayı feth etti. Ancak hareket üssünden çok uzaklaştığı ve yeter derecede kuvveti olmadığı için, Tubna'da verilen savaşta Berberî reîsi Kusayla'nın toparlamağa muvaffak olduğu Bizans kuvvetlerine yenilip şehit düştü.

Yezîd, 14 rebîülevvel 64 (11 kasım 683) tarihinde Dimaşk yakınında Ḥuvvārîn'de öldü. O, devlet işlerine karşı fazla ilgi duymamış, günlerini daha çok şâir ve mûsıkîşinaslarla geçirmiştir. İçki içen ilk halîfe Yezîd'dir. Bu sebeple kendisine Yazîd al-Ḥumūr denilmiştir. Babasının siyâsetini sürdürmekle birlikte, onun gibi büyük bir devlet adamı olamamış ve islâm toplumunda baş gösteren ikiliği kuvvetlendirmek sûretiyle bu âleminin parçalanmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca zirâatle ilgilenip su kanalları açtırdığı için ona *"muḥandis"* lekâbı verilmiştir. Yezîd, hilâfetin haksız vârisi, Ḥusayn'in katlinin ve mukaddes şehirlerin kirletilmesinin suçlusu olarak, müslümanların hâfızasında kötü bir isim bırakmıştır.

Bibliyografya: Ṭabarî (nşr. M. J. de Goeje), II, 212-249, ayrıca bk. *İndeks*; İbn al-Aṣîr (Beyrut, 1965), IV, 14-128, ayrıca bk. *İndeks*; *Kitāb al-Aġānî*, XIV, 122, XVI, 70; Ḫalîfa b. Ḫayyāṭ, *Târîḫ* (nşr. Akram Zakî al-ʿOmarî), s. 196, 199, 205, 228-249; al-Yaʿḳūbî, *Taʾrîḫ* (Beyrut, 1962), II, 241-253; al-Masʿūdî, *Murūc al-Ẕahab* (nşr. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille), V, 126-165; ayn. mll., *Kitāb al-Tanbîh* (nşr. M. J. de Geoje), s. 303-306; İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt* (nşr. Sachau), bk. *İndeks*; J. Wellhausen, *Arap devleti ve sukutu* (Türk. trc. Fikret Işıltan), Ankara, 1963, s. 67-80, ayrıca bk. *İndeks*; ayn. mll., *"Die religiös-polit. Oppositonsparteien im alten Islam"* *Abh. G.W. Gött. Phil. Hist. Kl. N.F.*, 2, 25 v.dd., 61 v.dd.; H. Lammens, *Le Califat de Yezid Ier* (*MFOB*'den ayrı basım IV.-VII/1, 528; ayn. mll., *Études sur le règne du calife Qmaiyade Moʿāwia Ier* (*MFOM*'den ayrı basım, I-III, 266-448; M. Canard, *Tarih ve efsaneye göre Arapların İstanbul seferleri*, *İstanbul Enstitüsü Dergisi* (İstanbul, 1956), II, 213-259.

(Hakkı Dursun Yıldız.)

YEZÎD B. MÜHELLEB. YAZÎD B. MUHALLAB, YAZÎD B. MUHALLAB B. ABÎ ṢUFRA AL-AZDÎ, Emevîler devri vâlilerinden. 53 (672/673)'te doğmuş olan Yazîd'in gençlik yılları, babasının Hâricîler ile mücâdelesinde ve Horasan vâliliği esnâsında geçmiş olup, ilk askerî tecrübelerini de bu sırada kazanmıştır. Hâricîler'e karşı kazandığı başarılar üzerine Horasan vâliliğine tâyin edilen al-Muhallab [b. bk.] 80 (699/700) yılında Ceyhun nehrini geçerek Keş üzerine yürüdü. Bu sefer sırasında oğlu Yazîd'in, Huttel hâkimine karşı isyan etmiş olan birisine yardım için gönderildiği ve bâzı muvaffakiyetler kazandığı bilinmektedir. Başarısız bir muhâsaradan sonra Keş halkı ile sulh yapan Muhallab, Merv'e dönerken, zilhicce 82 (kânun II. 702)'de Marv al-Rūḏ yakınında Zaġul mevkiinde vefat etmiş ve yerine vasiyeti üzerine oğlu Yazîd geçmiştir. Irak umûmî vâlisi Haccâc, kayınpederinin bu vasiyetine uyarak Yazîd'in Horasan vâliliğini isteksiz olarak kabûl etti.

Yazîd, Horasan vâlisi olduktan sonra Fergana, Hârizm ve Badġis'e karşı bâzı akınlar yaptı. ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. al-Aşʿaş [b. bk.]'ın isyânının bastırılmasından sonra eyâletine sığınan âsîleri imhâ etti. Muhallab ile oğlu Yazîd, Horasan'da mensup oldukları Ezd kabilesine dayanıyorlardı; bilhassa Yazîd, kabileler arasındaki rekâbeti körüklüyordu. Yazîd, Horasan vâliliğine tâ-

yininden beri kendisine karşı cephe almış bulunan Haccâc'ın Vâsıt'a gelmesi için yaptığı mükerrer dâvetlere çeşitli bahânelerle icâbet etmiyordu. Haccâc, hâlife ʿAbd al-Malik'i iknâ ederek 85 (704/705) yılında Yazîd'i vâlilikten azletti; onun yerine kardeşi al-Mufaḍḍal'ı tâyin ederek, Muhallab âilesini destekleyen kabîle gruplarının harekete geçme ihtimâlini başarılı bir şekilde önlemiş oldu. al-Mufaḍḍal da, Haccâc için bir tehlike olan Mūsā b. ʿAbd Allāh b. Ḫāzim'in isyânını bastırdıktan sonra bu vazifeden alınıp yerine vâli olarak Ḳutayba b. Muslim [b. bk.] getirildi. Muhallab âilesinin idârî vazifelerden azledilmesine rağmen Haccâc, Yazîd'i, ancak Velîd b. ʿAbd al-Malik'in hâlife olmasını müteâkıp hapsedebildi (86=705). Haccâc, Yazîd'e karşı duyduğu kin ve nefret sebebiyle, onu hapiste bile rahat bırakmıyor, çeşitli işkenceler yaptırıyordu. Bu işkenceler o raddeye geldi ki, Haccâc'ın karısı Hind, kardeşine yapılan zulme dayanamayarak kocasına karşı isyan ettiği için Haccâc tarafından boşandı. Yazîd dört yıl kadar hapiste kaldıktan sonra 90 (708-709)'da kaçmağa muvaffak oldu ve hâlîfenin kardeşi Sulaymān'ın idâresinde bulunan Remle'ye gitti. Sulaymān onu himâyesine aldı ve parayı ödemeyi bizzat taahhüt ederek, hâlife Velîd nezdinde Yazîd için aman diledi ve sonunda Haccâc da Yazîd'den vazgeçti.

Haccâc'ın ve arkasından hâlife al-Velîd'in ölümü, Yazîd b. Muhallab'a rahat bir nefes aldırdı. Kendisini himâye eden Sulaymān, hâlife olunca (715) Yazîd'i Irak umûmî vâliliğine tâyin etti. Yazîd, ilk iş olarak Haccâc'ın koymuş olduğu vergilerden dolayı, halkın kin ve nefretine hedef olmamak için, hâlifeden, vergilerin idâresini kendi üzerinden alarak başka bir şahsa vermesini rica etti. Fakat bunun neticesi düşündüğünden çok farklı oldu; çünkü Sulaymān bu vazîfeyi, o zamana kadar dîvânda hizmet gören Haccâc'ın eski mâliye memurlarından Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Raḥmān'a verdi. Yazîd'den tamamıyle müstakil olarak Ṣāliḥ'in emrine 400 Suriyeli asker verilmişti. Ṣāliḥ, Yazîd'in yaptığı aşırı masrafları hazineden karşılamayı reddetti. Bunun üzerine Irak'ta oturmaktan sıkılan Yazîd, buranın umûmî vâliliği uhdesinde kalmak şartiyle, Horasan vâlisi oldu.

Yazîd b. Muhallab, kendisinden önce Horasan vâlisi olan Ḳutayba b. Muslim'in başarılarını kıskanarak, 98 (716/717)'de çoğu Suriye ve Iraklı Araplardan meydana gelen kalabalık bir ordu ile Curcān üzerine yürüdü. Curcān hâkimi Fîrūz, Dihistān'daki Türk asıllı Sûl ile temasta bulunan yeğenine karşı, Yazîd'den yardım istemişti. Fîrūz'u tahtına iâde eden Yazîd, onun tavsiyesine uyarak Dihistān'a hareket edip, şehri kuşattı ve Sûl'un anlaşma teklifini kabûl etmiş gibi görünerek, 14.000 kişilik ordusuyla birlikte onun teslim olmasını sağladı; ancak verdiği sözü tutmayarak Sûl'un askerlerini kâmilen kılıçtan geçirdi ve sonra Taberistân'a yöneldi. Taberistân ispahbaz'ının sulh teklifini daha çok ganimet elde etmek maksadıyle reddetti; fakat beklediği zaferi kazanamadığı gibi, Curcān'da çıkan isyânı bastırmak için geri dönmek mecburiyetinde kaldı. Curcān hâkiminin kapandığı dağ kalelerini ele geçiren Yazîd'in intikamı çok kanlı oldu ve zaferini hâlîfeye bildirdi. Ancak hâlîfeye gönderilmesi gereken 4 veya 6 milyon dirhem tutarındaki 1/5 ganimeti gönderemedi. Böylece âkıbetini kendisi hazırlamış oluyordu. Daha sefer devam ederken hâlife Suleymān, safer 99 (eylûl/teşrin I. 717)'da vefat edince, yerine geçen Ömer b. ʿAbd al-Azîz, bu parayı ödeyemeyen Yazîd'i hapsettirdi.

Yazîd b. Muhallab'in bu ikinci hapislik hayatı iki yıl kadar sürmüştür. O, ya ʿOmar b. ʿAbd al-Azîz'in ağır hastalığı sırasında, veya onun, ölümünden sonra hapisten kaçarak Ezd kabîlesinin çoğunlukta bulunduğu Basra'ya hareket etti. Basra vâlisi onun şehre girmesini istemiyordu; ancak şehir halkının Yazîd'i desteklemesi üzerine onun şehre girmesine mâni olamayarak, kendisini destekleyen küçük bir grupla birlikte kaleye çekilmek zorunda kaldıysa da esir edildi. Bu hâdiseler cereyan ederken, hâlîfeden Yazîd için aman-nâme alındı ise de, geç kalınmıştı. Çünkü o açıkca isyan bayrağını açmış bulunuyordu. Yazîd'in etrafında toplanan kuvvetler, *mavālî*'nin de katılmasıyle kısa zamanda büyüdü. Ahvaz, Fars ve Kirman ona katıldı. Yazîd'e rahatlıkla tutunabileceği Fars'a yerleşmesi tavsiye edildi ise de, o, Irak'ı Suriyelilere bırakmak istemediği gibi, onlardan önce Kûfe'ye varmayı düşünüyordu. Bu maksatla 101 yılı sonlarına (720 ilkbaharı) doğru ele geçirdiği Vâsıt ve Nil kanalı üzerinden Kûfe'ye yöneldi. Bu kanalın Fırat ile birleştiği, ʿAḳr (kale)'da karargâh'ını kurdu. Çok geçmeden Anadolu ve Ermenîye gazâlarının büyük kumandanı Maslama b. ʿAbd al-Malik, Suriye ordusu ile sahnede göründü. Maslama, Fırat'ı geçerek Yazîd'in karşısında yer alıp 14 safer 102 (24 ağustos 720) cuma günü, arkasındaki köprüyü yıkarak hücûma geçti. Irak'lı birlikler dağılmağa başladılar. Yazîd, Vâsıt'a çekilme teklifini reddederek sonuna kadar mücâdeleye devam etti ve harp meydanında öldürüldü. Âilesi ve yakınları tâkip edilerek imhâ olundular.

Bibliyografya: İbn Ḫallikān, *Vafayāt al-Aʿyān* (nşr. Wüstenfeld, nr. 826; trc. de Slane, IV, 164; al-Ṭabarī, (nşr. M. J. de Goeje, bk. *fihrist*; İbn al-Aṣīr (nşr. Tornberg), bk. *indeks*; al-Yaʿḳūbī (nşr. Houtsma), II, 330, 341, 344 v.d., 353 v.dd., 362, 370, 372; al-Musʿūdī, *Murūc* (Paris), VI, 411, 453 v.d., 506; al-Balāẕurī, *Futūḥ al-buldān* (nşr. M. J. de Goeje), s. 168, 231, 355-358, 365, 367, 369, 417 425 v.d.; *Kitāb al-Aġānī*, bk. Guidi, *Tables Alphabetiques*; Weil, *Geschichte der Chalifen*, bk. *indeks*; Muir, *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall*, s. 338, 342, 347, v.d., 364 v.d.; 372 v.d., 375 v.d.; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (Türk. trc. Fikret Işıltan), Ankara, 1963, s. 118, 121 v.d., 127, 148-151, 153, 156, 202 v.d., 212 v.d.; H. A. R. Gibb, *Orta Asya'da Arap Fütuhatı* (Türk. trc. M. Hakkı), s. 23 v.d., 26, *EI*, mad. YAZÎD B. MUHALLAB.

(HAKKI DURSUN YILDIZ.)

YEZÎDÎLER. Irak ve Surîye'de, kısmen Kafkasya, kısmen de Cenûb-i Şarkî Anadolu'da yaşayan ve kendilerine mahsus bir dini bulunan topluluk.

İsim. Yezîdîlerin bizzat yeni olduğu hissini taşıdıkları Yezîdî adı, hiç bir şekilde, ne Yazîd b. Muʿāviya, ne Yazîd b. Unaysa, ne de İran'daki Yezd şehri ile ilgilidir. Bu isim, muhtemelen, fonetik kanunlarına uygun olarak gelişen şekli gösteren yeni Farsça'daki *Îzed* (melek, Tanrı), Âvesta dilinde *yazata* (saygıya, tapınmaya lâyık olmak), Pehlevî dilinde *yazdān*, modern Farsça'da *Yazdān* (Tanrı) *Âvesta*'da *yazatanam*, Pehlevî'de *yaztān*, *yazdan*, *Îzed*'den gelmektedir ve Âvesta'da geçen "*Yazdān*" âyin ve merâsimle ilgili olarak Yeni Farsça'ya girmiştir. Buna göre, bu kelime. bizzat kendileri tarafından kullanıldığı gibi, *Ezidi*, *İzidî* veya *İzdî* (Tanrı'ya tapanlar), Yezîdîler tarafından da bilinen bir iştikak olmalıdır; buna önce Campanile (*Storia della regione del Kurdistan*, Napoli, 1818, s. 148) *Seguace di Jazad* (*Iddio*) şeklinde işâret eder. İlk İsmi, *aez da* (*dām* yerine) *Ḫudā* ("Tanrı beni yarattı") ile açıklayan Yezîdîlerin bu iştikakının değeri yoktur; zîrâ *aez* veya *ez*, Yezîdîlerde kullanılmaz; onun yerine sâdece *men* ("ben") kullanılır.

Efsânede, Yazîd adından müştak olarak, Yezîdîlerin cedleri arasında bir melek olan *Ezdā* ile *Yezdān* yer aldığı gibi, aynı şekilde ilk Yezîdîlere verilen *Yezdānî* ismi de bulunur. Burada üzüm salkımından yapılmış bir adam şeklindeki bir *sancaḳ* adı (Menzel, *Ein Beitrag zur Kenntnis der Yeziden* s. 184) olan *Izdai* de gösterebiliriz.

Marr (*Zapiski Vost. Otd. Arch. Obsç.*, XX, 99)'a göre, Çelebî Yezîdîlerin eski adıdır [krş. *İA* mad. ÇELEBİ]. Niebuhr'da, Çelebi'ye aynı zamanda "şeytan" mânasını vermiştir.

Yezîdîler, kendilerine muhtemelen eski bir Nastûrî piskoposluğa âit bölgenin adından gelen Dāsin, Dasnî, Daseni (cem'i, Davāsin, Duāsin, Davāşim) adlarını verirler. 941 (1534)'de Kanunî Sultan Süleyman, daha sonra îdam edilen Yezîdî emîri Ḥusayn Beg Dasinî'ye Erbil Sancağı ile Sohran vilâyetini tevcih etti. Yezîdîler, Suriyelilerce Dasnâyeler (Urfalı Bardesane taraftarları olan Daysaniya ile karıştırılmamalı; krş. Furlani, *RSO*, XIII, 97), Ermenilerce Thondrakien ve Polichéenler olarak tesmiye olunurlar. *Maṣḥaf Raş*'e göre, Yezîdîler, hıristiyanlıktan önce, *putperest* olarak gösterilirler.

Daha çok "Meleklere tapanlar" olarak adlandırılmaları gerektiği halde, kötülemek için haksız olarak Yezîdîlere verilen lekap, *Şaytan-parast* veya *ʿAbada-i İblîs*'tir. Yezîdîlere *Çerağ söndüren* (Işık söndüren) de denilir.

Yurdları, Yayılma sâhası. Yezîdîler, küçük alt zümrelere bölünmüş, büyük kısmı yerleşik olmakla berâber, göçebe de olan dağınık bir cemâat olup, aşağıdaki bölgelerde yaşarlar: 1. Musul bölgesinde (Şimâlî Irak) Âsurluların asıl yurdunda ve Şayḫan idârî bölgesinde bulunurlar. Burada bilhassa siyâsî bakımdan en büyük reîsleri (emîrleri)'nin ikâmetgâhı olup, Musul'un şimâl kısmına takrîben 65 km. mesâfede bulunan Bāʿzrî (Baʿizrî, Baʿizra)'ye işâret etmek gerekir. Bu mevkiin şimâline 3 km. mesâfedeki, Şayḫ ʿAdî vâdisinde, Lâleş civârında en çok saygı duydukları Şayḫʿ Adî [b. bk.]'nin türbesi bulunur. Keldânîlerin Rabbān Hormozd manastırının bulunduğu dağın eteğinde Alkoş'un şimâlinde Baḥazaniya, ayrıca Musul'un şimâl-i şarkîsinde Bāşîḳa (Bāʿaşîḳa, Bāheşîke), Yezîdî mezarlarının bulunduğu başlıca yerlerdir. 2. Yezîdîler, Musul'un garbında 160 km. mesâfede bulunup, çöl ortasındaki dağlar silsilesini teşkîl ve vaktiyle Yezîdîlerin hürriyet ve istiklâl hareketlerinin dayanak noktasını temsil eden Cebel Sincār üzerinde yaşarlar. Sincār'daki reîs, Beled Sincār'da ikâmet ederdi (kalenin resmi için bk. P. Schütz, *Zwischen Nil und Kaukasus*, s. 135); daha önceleri ise, Milik (Mirik)'te kalırdı. 3. Dicle'nin şimâl-i şarkîsinde Diyarbekir'de; 4. Fırat'ın garbında Halep'te, Kilis ve Gaziantep civârında; 5. Bugünkü Rus Ermenistanı ve Kafkasya (Tiflis civârında)'da yaşarlar. İran'da da bir miktar Yezîdî bulunmaktadır.

Sayıları. Asrımızın başlarında takrîbî olarak 60.000-70.000'dir. Halbuki bir asır önce bu sayı, 120.000-150.000 kişi idi. Osmanlıların son zamanlarında yapılan nüfus sayımı (1912)'na göre, altı vilâyetteki Yezîdîlerin sayısı 37.000; 1923'te ise, 264.000 müslümana karşı 18.000 Yezîdî gösterilmiştir. 1922-1924 Irak sayımına göre, Yezîdîler (1932'de Irakla birleşen Sincār'ın dışında) 26.257 kişi idi. Nūrî, Şayḫān ve Sincār'daki Yezîdîlerin sayısını 35.000 olarak gösterir (Menzel, *ayn. esr.*, s. 169). Her halde mübâlâga edilmiş bir değerlendirmeye göre de, şimdi Irak'a bağlanan Sincār'da 36.000 Yezîdî bulunmakta idi (*OM*, XII, 502). İran'daki Yezîdîlerin sayısı bir kaç yüzü geçmez.

9 şubat 1897 Rus sayımında Yezîdîler 14.726, 1901'de bütün Rusya'da 25.000; 17 kânun I. 1926 Rus sayımında ise, Kafkasya (Tiflis, Erivan)'da Yezîdîler 14.522 olarak gösterilir.

Yezîdîlerin daha önceki toplam sayısına dâir, Karcew, *ḳawwāl*'lerın tamamıyle inanılır sözlerine dayanarak doğru bilgi verir (Menzel, *ayn. esr.*, s. 116). Halen Cenûb-i Şarkî Anadolu'da bulunan Yezîdîlerin sayısı 10.000'i geçmez.

K a b î l e l e r i. Yezîdîlerin, her ne kadar, komşu kabîlelerle mutlak olarak ortak hiç bir yönleri ve hiç bir sıhriyetleri yoksa da, tamamıyle Kürtlere benzerler; hattâ kabîlcleri arasında iki farklı tipte olanlardan biri, Suriye'de Arap dilinin hâkim olduğu çevrede ikâmet edip, kendilerinin de gelenek hâlinde doğruladıkları gibi, husûsî olarak uzatılmış bir saç ve sakal ile Âsur-Sâmi, diğeri ise, daha çok İndo-Germanik tipdir. Her halde, kendilerinde, ülkenin eski sâkinlerinin izleri hâlâ gözükmektedir. Onlarda Ermenilere has bir yapıyı inkâr etmek mümkün değildir. Bilhassa saçlarını uzatmaları, dudaklarını, kirpiklerini örten ve burun deliklerinden ve kulaklarından çıkan kıllardan dolayı Türkler onlara *saçlı* ve *sekiz buıklı* lekabını vermişlerdir.

Yezîdîler yapı îtibâriyle güzel, yakışıklı uzun saçlıdırlar. Kendilerinde dağlarda yaşamanın verdiği bir serbestlik vardır. Kuvvetli bir vücûd yapısına sâhiptirler. Örtülü olmayan kadınlarının hatları şaşılacak derecede muntazamdır. Yezîdîler vaktiyle bütün saldırılara ve başkalarının şiddet hareketlerine karşı kendilerini savunmuşlardı. Sözlerine sadâkat ve dürüstlükleri, düşmanları tarafından dahi kabûl edilir. Yezîdîler, çalışkanlık ve mahâret bakımından dikkat çekecek bir seviyede olup, çiftçi, bahçıvan ve çalışkan hayvan yetiştiricilerdir. Bilhassa, diğer kürtlerin aksine gerek şahıs, gerek evlerinin temizliğine işâret edilmelidir. Teşkilâtları Kürt kabîleleri tarzında olup, başlarında bir ağa (*ağa-e ele*) bulunur. Karcew'e göre, kabîle, yaşlılar hey'etine (*ruspiti*) ayrılır. Her âile, her akraba ayrı bir birlik teşkil eder (Kabîlenin teşkilâtı, kabîle reislerine verilen vergiler, kendileri tarafından yüklenilen angaryalar, halef olma hakkı - büyük oğlana âit ise de, lâyık olma şartiyle sınırlandırılmıştır —, kabîlenin yerleşik ve göçebe unsurlarında, pederşâhî teşkilât için bk. Jegiazarow, *Kratkij etnoğraficeskij oçerk Kurdov, Zapiski*, XIII, Tiflis, 1891; bu makale bütün bilgileri vermektedir: Menzel, *ayn. esr.*, s. 108; ayrıca bk. *İA*, mad. KÜRTLER; H. W. Empson, *Cult of the Peacock Angel*, London, 1928; İsya Joseph, *Devil worship: The sacred books and traditions of the yezîdîs*, Boston, 1918).

T a r i h. Çeşitli unsurlar arz eden bu halkın, ilk zuhurları ve eski tarihleri tamamıyle karanlıktır. Mukaddes addettikleri kitaplarında kendileri ile ilgili tarihî bilgiler için aş. bk.

Layar'ın baş şeyhden naklettiği kayıtlara göre, Yezîdîlerin kendilerine has bir tarihleri olup, M.s. 292 yılından başlar; bu tarih Mani'nin ölüm tarihi (276) ile kolayca bağdaştırılabilir. Ancak, bu husta yeterli bilgi bulunmadığı için verilen bu ifâdenin doğruluğu şüphelidir.

Halîfe Yazîd b. Mu'âviya (saltanatı: 60-64=680-683)'nin Yezîdîlik'te oynadığı rol bilinmemektedir. Yezîdîlerin daha önce verilen isimlerinin, tarihteki zuhurları ile doğrudan doğruya hiçbir ilgisi yoktur. Bununla berâber Guidi, şimdiye kadarki Avrupa bilginlerinin kanâatlerinin aksine, Yezîdîliğin, Yezîd'le olan ilgilerinden şüphe edilemeyeceğini açıklamaktadır. Bu sebeple, o, Yezîdîlerin, islâm din âlimlerinin de dâima ifâde ettikleri gibi, eski müslümanlardan oldukları görüşünü kabûl eder.

Yezîdîlerin görüşüne göre, Yazîd, Yezîdîliğin gerçek kurucusu değil, Âdem'in tek oğlu olan Şâhid b. Carrâḥ tarafından kurulan kendine has fırkanın onarıcısı ve canlandırıcısıdır. Efsâneye göre, Yazîd Suriye'de, kendisini münhasıran bugün adını taşıyan fırkaya hasretmek üzere müslümanlığı bıraktı. Suriye, Irak ve Kürd hareketi ile ilgili tarihî ilişkiler, inkâr edilemez. Halep yakınında bu gün de Kürtçe konuşan Yezîdî köyleri vardır. Yazîd, tenâsuh yoluyla, her zaman dünyaya dönecek olan Şeyḫ ʿAdî oldu. *Maṣḥaf*, XV'te, sâdece Tanrı'nın Suriye'den Lâleş'e gönderdiği ʿAdî adı olup, Yazîd adı bulunmamaktadır.

Halîfe Yazîd ile ilgili güçlükler, Şahristânî (469-548=1071-1153)'nin, *Kitâb al-milal va niḥal*'inde'de geçen bir kayda dayanılarak, Yezîdîler Yazîd b. Unaysa'nın müridleri olarak gösterilmek sûretiyle ortadan kaldırılmaya çalışıldı; zîrâ, Yezîdîye'nin Yazîd b. Unaysa tarafından kurulan Obazî'ye fırkası için İran'dan bir peygamber beklenmekte idi. Ancak güçlük bununla da ortadan kalkmamıştır.

Yezîdîlerin, millî velîsi olarak, bütün islâm dünyasında, çok tanınan ʿAdî b. Musâfir [b. bk.] gibi birini Şeyḫ şûfî olarak seçebilmeleri, bundan daha az garip değildir; zîrâ yazılarında görüldüğü üzere sünnî olan ʿAdî b. Musâfir gibi sûfî bir şeyhin gerçekte islâmiyete tamamıyle yabancı olan Yezîdîlik fırkasını kurması düşünülemez. İslâmî bir sûfî tarîkatinin, Yezîdîlik kadar, bozulup islâmiyetten uzak bir fırka haline gelmesi, imkânsız görünmektedir.

Her halde Yezîdîlik hareketi, Suriye'deki Emevîler devrinde doğmuştur. Aralarında yaşamaya devam eden geleneğe göre, onlar, Timur devrinde XIV. asrın sonunda Basra ve aşağı Fırat'tan gelip, yavaş yavaş XV. asırdan önce işgal ettikleri Sincâr'a ve Kurdistan'a kadar ilerlemiş ve orada Kürtleşmişlerdir.

Yezîdîler, müslümanlara karşı, mukaddes iddia ettikleri kitapları ile övünmemişlerdir. Onlar *ahl al-ḳitâb*'dan da sayılmamışlardır. Yezîdîler son çağa kadar, kendi adları dolayısıyla, nefret edilen halîfe Yazîd'le ilgili gösterilmiş ve islâmın Râfizîleri olarak damgalanmışlardır.

Bu sebepler ve iktidar yoluyla, çıkarılan fetvâlar

üzerine, Yezîdîlerin bulundukları sâha, *dār al-ḥarb* olarak ilân edilmiş ve onların yok edilmeleri, servetlerinin müsâderesi, kanunî ve dinî bir vazife sayılmıştır. Bu meyanda Yezîdî Şeyḫ'i ʿAbd Allāh al-Rubtaki (?) hakkında Şaraf al-Dîn tarafından verilmiş olan 746 (1159) tarihli *fetvā* ile ʿAbd al-Salām ve Muḥammed al-Barḳlaʿî al-Kurdî'nin *fetvāsı* gibi bir çokları bölgede ihtidâlar da sağlamıştır.

Bu arada Yezîdîlerin asırlar boyunca kendi inanışlarından vazgeçmemiş olmaları dikkati çeker.

D i l. Yezîdîlerin dili hemen hemen Farsça'ya yakın bir dildir. Bununla berâber bu dil büyük farklılıklar göstermekte olup, birbirlerini anlayabilmek için çok defa başka bir yardımcı dile ihtiyaç duyarlar. Nitekim Türkiye'nin değişik bölgelerindeki Yezîdîler, birbirlerini ancak Türkçe'nin yardımı ile anlayabilmektedirler (Wagner). Farklı dine sâhip olmaları netîcesinde, Kürtlerden kesin şekilde ayrı bir grup teşkil etmişlerdir. Sincâr Yezîdîleri, Arapça da konuşur. Yezîdîlerden hiç olmazsa bir kısmının önceleri Arapça konuşmuş olmaları ve an'anelerini aldıkları Suriye ve Bâbil'den göç etmiş oldukları faraziyesi de bütünüyle reddedilmez.

D i n l e r i. Onların, galiba, eski putperestlik (fakat güneşe ve aya tapmaksızın) İran-Zerdüşt (İran dualizminin yankısı), ayrıca, Mânî dininin (İran mârifeti), Yahudi (beslenme ile ilgili hükümler), hıristiyan husûsiyetleri bilhassa Nasturî (vaftiz, bir nevi İsâ'nın etini ve kanını temsil etmek üzere yapılan takdis âyini, ekmeği bölme, evlenmelerde hıristiyan kiliselerini ziyâret, şarap içme müsâadesi), bundan başka islâmî (sünnet, oruç, kurban, hac, mezarlar üzerinde islâmî kitâbeler), Sûfî-Râfizî (mezhebin gizli vasfı, vecd, birçok sûfî şeyhe saygı), Sâbiî (tenâsuh) ve Şamanî (gömme, rüya tâbiri ve danslar) unsurları ihtivâ eden garib bağdaştırıcı dinlerinin menşe ve gelişmesi tam olarak henüz îzâh edilememiştir.

M u k a d d e s k i t a p l a r ı. Bütün ibâdetlerinde, konuşma dili kullanılmaktadır. Yaratılıştan önce mevcud oldukları ve orijinal nüshalardan öğrendikleri iddiâ edilen mukaddes iki kitablarının Arapça oldukları çok daha dikkat çekicidir; oysa râhip ve kavvallerinin bâzıları biraz Arapça bilirler. Bu kitaplar, *Kitāb al-Cilva* [b. bk.] (Kitēb-i celve) "tecelli kitabı" ile *Maṣḥaf Rēş* (Kara kitap)'tır. "Kara" saygıya değer bir mefhûm olarak görünmektedir. Bunlardan birincisi, Melek Tâvus'un yanından, sonradan, Yezîdîlerin kurtuluşu için bizzat onun tarafından indirilmiş olup, bir mukaddime ve beş bölümden ibârettir. Bu bölümlerin I.'sinde, 13 madde olup, Tâvus Melek'in ezelde ve hâlen var ve vazifesinin insanları ıslah ve bir sıkıntı hâlinde onlara her zaman yardımcı olduğunu; II. bölüm, 10 madde olup, bu maddelerde Melek Tâvus'un insanları istediği şekilde cezâlandırıp, mükâfatlandırdığını, Arz'ın altına ve üstüne hükmettiğini, sâdece kendi emirlerini yerine getirmek gerektiği ifâde edilmektedir. 8 maddeden teşekkül eden III. bölümünde ise, bütün bilgileri, sevdiklerine kitap olmadan verdiği, yer, gök ve denizdeki bütün mahlukâtın kendi hâkimiyeti altında olduğu, yer altındaki bütün defineleri bildiği anlatılır. 9 maddeden meydana gelen IV. bölümde, haklarını başka ilâhlara vermeyeceğini, müslüman, yahudi ve hıristiyanların, onun inançlarından kendilerine uygun düşenlerini alıp, diğerlerini bozdukları ifâde edilir. V. bölüm ise, 4 maddeden ibâret olup, burada şahsına ve resmine saygıda bulunulması ve kendi inançlarının ve eşyanın olduğu gibi korunması emredilir (tafsilât için bk. S. Damluci, *al-Yazîdîya*, Bağdad, 1949, s. 121). Semâvî olarak kabûl edilen *Kitāb-ı Cilva'ye* mukabil *Maṣḥaf-ı Reş*, yeryüzüne âit bir kitab olup, Yezîdîlere dâir geçmiş vakalar ile Yezîdîlik âdâbını içine alır (Damluci, *ayn. esr.*, s. 115).

Onların kutsal kitapları gözden geçirilince, belirli bir hayal kırıklığına düşmemek mümkün değildir. Şeyḫ ʿAdî [b. bk.]'yi övmek üzere Arapça olarak yazılan ve ilâhiyat bakımından büyük bir değer taşıyan 80 beyitlik bir ilâhî onlarca, bir nevî mukaddes kitap sayılır.

Yezîdîlikte, Yezîdîlerin, çok doğru gözükmeyen şimdiye kadar muhâfaza edilmiş olması gereken eski Zerdüştîliğin bakiyesinin gerçekten kalıp kalmadığı bilinmemektedir. Aynı şekilde bununla ilgili mefhûmların zamanla, yabancı unsurların kabûlü netîcesinde tamamıyle değişip değişmediği veya Yezîdîlerin, eski Mânî'ler veya son Nastûrî ve Yakubîler veyahutta Suriye'nin, Sincâr'da kalıp tecrid edilmiş bulunan islâmî veya diğer düşünceler etkisinde kalmış topluluklarından olup olmadıkları belli değildir.

Spiro'ya göre, Yezîdîlik, Âsurlu, İranlı, hıristiyan ve müslüman unsurlarıyla karışmış bir Maniheizm'den doğmuştur. Her halde, İran unsuru, büyük bir rol oynar ve galiba hattâ bir çok bakımlardan hıristiyanlık ve daha çok islâmiyete yaklaşan Yezîdî akîdesinin başlıca temelini teşkil eder.

Asıl akîdede, galiba altı ikinci derecedeki Tanrı, tamamıyle kaybolmakta ve yerlerini Tanrı ve Melek Tâvus arasındaki ikilik almaktadır. Tanrı dünyanın koruyucusu değil, sâdece yaratıcısıdır; O, faâl değildir ve dünya ile ilgilenmez. Tanrı irâdesinin faâl ve yürütücü uzvu, Melek Tâvus olup, galiba tenâsuh sâyesinde, Tanrılaşmasına söz verilmiş olan Şeyḫ ʿAdî ile bir birlik teşkil etmektedir. Melek Tâvus, Tanrı'nın ikinci şahsiyeti olup, onun faâl sûretidir. Tanrı ile bir, çözülmez bir şekilde Tanrı'ya bağlıdır. Bu mânada Yezîdîler tek Tanrılıdırlar. Ancak, Tanrı ile insan arasında vâsıta olarak hizmet gören yarı ilâh veya ilâhlar bulunur.

Horten'e göre, Yezîdîlerin dini, aydınlığın saf

bir inancı olup, eski İranlıların ikili sisteminin bir zaferini temsil eder. Melek Tâvus, kötülük ilkesi değil, aksine, mutlak bir şekilde, dünyadaki ilâhî nizâmın zarûrî olan bir parçası ve kötülüğün enfüsiliği ve izâfîliğinin tam bir anlayış içinde zarûrî olarak tanınmasının inkârıdır.

Melek Tâvus, bir iyilik Tanrısı'dır. Yezîdîlik, Şeytan (= Melek Tâvus)'a hiç bir saygı göstermez. Efsâneye göre, ona yeniden tövbe etmesi sebebiyle, Tanrı tarafından bağışlanan gözden düşmüş bir melek olarak bakarlar. Yezîdîler, açık bir şekilde bizim anladığımız mânada, ne cehenneme ve şeytana, ne de kötülük ilkesinin bir timsâli olması gereken cehennem azâbına inanır. Kötülük, inkâr edilir. Efsâneye göre, Melek Tâvus'un cehennemde 7.000 yıl tövbe göz yaşlarıyla doldurduğu yedi testi ile cehennem ateşi söndürülmüştür. Bu kurtuluş nazariyesi ile cehennemin yenilmesinin Yezîdî efsânelerinde farklı şekilleri vardır. Ebedî cehennemin var olmadığına dâir görüşe, sürekli doğuşlarla tedricî bir temizlenmeyi mümkün kılan tenâsuhun varlığına inanış tekabül eder. Melek Tâvus (=şeytan)'un adının Tanrı adı olarak söylenmesi kesinlikle yasaktır (iman bölümü, 5. mad.). Beyaz inci mâhiyet itibârı ile totem "Tâvus"'la aynıdır. Tâvus sözde eti bozulmadığı için, Güneş ve ölümsüzlüğün timsali olarak eski hıristiyan ve diğer dinlerde de rol oynar. Yezîdîlerin yaratılış efsânesine göre, bir rivâyette, Tanrı kâinatı yaratmak isteyince, kendi ezelî ve ebedî nûrundan beyaz bir inci yarattı. Onu bir papağanın sırtına yerleştirdi. İnci, papağanın sırtında kırk bin yıl kaldıktan sonra, Tanrı, inciye seslenince, inci ikiye ayrılıp içinden bu dünya çıktı. Döküntülerinden ise, nehirler ve denizler meydana geldi (S. Damluci, *ayn. esr.*, s. 2). Başka bir rivâyete göre ise, beyaz inciden alınan iki parça ile güneş ve ay yaratılmıştır (E. B. Şapolyo, *Mezhepler ve tarikatler tarihi*, s. 372-380).

Chwolsohn ve Lidzbarski'nin, Tâvus'un Bâbil-Âsur ilâhı *Tamûz* (Aramî dilde Tamûzâ: تاوز= تاووز= تموز) adına tekabül ettiğine dâir farâziyeleri, dayanaksızdır. Yezîdîliğin ilâh Tamûz'la hiç bir ilgisi yoktur. Aynı şekilde Ṭâ'ûs=θεός doğru değildir. Buna karşılık Tâvus Ταώς doğru olabilir.

Melek Tâvus'un horoz veya Tâvus olarak kuş şeklinde temsil edilmesinin menşe'i ve tabiatı mes'elesi, henüz çözümlenmemiştir.

S a n c a k: Yezîdîlik, en açık ifâdesini, tunçtan veya demirden yapılmış tâvus kuşu şeklinde, bir kısmı tamamıyle san'at değeri olmayan, diğerleri İran yapımlı çok güzel şekillerden ibâret olan *sancaḳ* (Yezîdîlerce *sincaḳ*, cem'i *sanâciḳ*)'da bulur. Bunların resimleri, Layard, Menant, Guerinot, Isya Joseph, *Anthropos*, VI, Empson, Husnî v.b. da bulunur.

Dünyanın yaratılışında yer alan yedi meleğin sayısına göre yedi sancak vardır; bu sancaklar, tenâsuh sâyesinde Tanrı mertebesine yükselmiş bulunan şu şahsiyetlerin adlarını taşırlar: Dâvûd, Şayḫ Şams al-Dîn, Yazîd (b. Mu'âviya), Şayḫ 'Adî, Şayḫ Ḥasan al-Başrî ve Manşûr (al-Ḥallâc). Bu sonuncusu en eski *sancaḳ* olarak telâkkî edilir ve 308 kg. ağırlığında olup, *Sancaḳ*'ların halifesi adını alır. Onun, dâima Şayḫ 'Adî'nin mezarı yanında kaldığı ileri sürülür. 7. *sancaḳ* bütün listelerde eksiktir. İzday *sancaḳ*'ının adı, yukarıda zikredilmiştir.

Altı sancak, her yıl, Yezîdîlerin hâkim oldukları muhtelif bölgelerde dolaştırılır: 1. yılda üç defa, Musul ve Şayḫân; 2. iki defa Sincâr ve Elcezire; 3. Bir defa Haleb; 4. bir defa Diyarbekir; 5. bir defa Takrît, Sâmarrâ v.b.; 6. bir defa Nusaybin Bayezid, Van ve Kafkasya'da dolaştırılan *sancaḳ*'lar, *ḳavvâl*'ler ve *Koçaḳ*'lar tarafından gösterişsiz kılıflarından alınarak tehlikeli yolculukta taşınırlar. Kaybolma hâlinde, derhal yerlerine yenileri konulur. Onlar, Şayḫ 'Adî'deki *Ḥazînet al-Raḥmân*'da muhâfaza olunurlar.

Burada, mukaddes mahallin giriş kapısının sağındaki dik duvar üzerine çizilmiş insan boyundaki siyah yılan zikredilmelidir. Aynı duvarda kazınmış her türlü garip şekiller bulunur: halkalar, hançerler, bir tür garip haçlı sopa veya yedi kollu bir asâ, eller, kaşıklar, çengelli çubuklar ve taraklar. Hacılar için vâdinin her tarafına serpiştirilmiş küçük evlerin duvarlarında da münferid olarak aynı işâretler bulunduğuna göre, bunlar muhtemelen, âile veya kabîlelerin alâmetleridir. Asrımızın başlarında Sincâr'daki emirlerin, iktidar için kendilerine sağlam gelir te'min eden bir sancak elde etmek üzere mücâdelede bulundukları göze çarpmaktadır.

Yezîdîlerin üstün yaratılma düşüncesi dikkat çekicidir. Onlar, içinde Âdem'le üstünlük kavgası yapan Havva'nın tohumu bulunan testinin, sâdece bit hasıl ettiği halde, kendilerinin Âdem'in dokuz ay kapalı bir testi içinde bulunan tohumundan doğan bir çocuk (Şahîd b. Cayyâr) veya ikizlerden birinden geldiklerine kanidirler. Buna, aynı zamanda, onların Âdem ve Havva'nın soyundan gelen diğer insanlarla karışmalarına müsâade etmeyen Yezîdîlerin kanâatlerini eklemek lâzımdır. Ancak Yezîdî olmak için Yezîdî olarak doğmak gerekir. Dışa karşı bu kesin tecerrüd, içte, katı bir kast teşkilâtı tarafından pekiştirilmiştir.

Bir Yezîdî için en korkunç cezâ, mensup olduğu toplumdan atılmakdır; zîrâ ruhunun kaderi de bu âkibete bağlıdır. Bu şekilde haram kabûl edilen (*Taḥrîm*) Yezîdî bütün haklarını kaybetmiş sayılır, hattâ karısı ve çocukları da onu reddederler. Lânetlenen bir din adamı ise, sakalı kesilerek menfur ilân edilir ve Şayḫ 'Adî'nin türbesine götürülerek hırkası alındığı gibi malı da müsâdere edilir. Bir nevî aforoz olan bu âdeti, hıristiyanlığa bağlamak isteyenler olduğu gibi, bunu Peygamber'in Tebûk seferinden sonra cihâda katılmayan üç müslümana

karşı takındığı tutuma bağlıyanlar da vardır (S. Damluci, *ayn. esr.*, s. 65).

A h l â k î, d i n î a m e l l e r, komşularının bütün karalamalarına rağmen Yezidiler, gerçekte, komşuları olan hıristiyan ve müslümanlardan daha farklı bir seviyededirler.

Gerçekte galiba Yezîdîlerin batıl inançları, etraflarına çizilip, yemine zorlanabilecekleri bir vâsıta olan dâireyi atlamadır (krş. Goldziher, *Zauber kreise, ḳuhn-Festschrift* ve *Z D M G*, LXX (1916).

Yezîdîler, güneş doğarken ve batarken ona doğru yönelir ve birkaç duâ okurlar Bu duâlar, Yezîdîlerin bulunduğu yerlere göre değişir.

Namaz kılacak olan Yezîdî, güneş doğunca veya batınca ona doğru yönelir ve üç defa rükûa varır. Bu arada birkaç duâ da okur ve namazı tamamlamış olur. Bu ibâdet gayet gizli yapılır. Şayet bir Yezîdî ibâdet ederken bir emr-i vâki karşısında kalırsa veya başka bir din sâliki görecek olursa, bu gizliliği muhâfaza etmek için rükûa varmaz; sâdece avucunun içini güneş ışığına tutarak elini ağzına götürür, yâni öper. Yezîdî duâları dört tanedir: 1. Sabah duâsı: Arapça Kürtçe karışımı uzun bir duâdır. 2. Evger duâsı: Bu duâ, diğerinden daha uzun olup yine sabahları okunur. 3. Güneş batışı duâsı: 53 duâdan meydana gelen bu duâya güneş duâsı da derler. Güneş battığı sırada bu duâ okunur. 4. Akşam duâsı: Buna şehâdet duâsı da derler. Yatağa girince okunur ('Abd al-Razzaḳ al-Ḥasanî, *ayn. esr.*, s. 52). Bu dua, hıristiyan ve müslümanların Allah'ı ile aynı tasavvur edilen Melek Tâvus'a yapılıp, yedi ilâhî meleğe hitab edilir. Yezîdîlerin güneş ve aya taptıklarına dâir yanlış telâkkî, yüce Tanrı (Melek Tâvus)'nın "Ay ve karanlığın efendisi" ve "güneş ve aydınlığın efendisi" olarak gösterilmesinin netîcesidir (imânın itirafı, mad. 3).

Yezîdîlerde iki çeşit oruç vardır: 1. Umûmî oruç, 2. Husûsî oruç, umûmî oruca Yezîd orucu da denir. Bu oruç eylülün 3 ile 5. günleri arasında tutulur. Yezîdî inancına göre Allah kutsal kitapta üç gün oruç tutulmasını emretmiştir. Yine bu inanca göre, Kürtçe yazılan *sé* (سه), yâni üç kelimesini, yabancılar yanlış olarak sî (سی), yâni otuz olarak anlamışlardır ('Abd al-Razzaḳ al-Ḥasanî, *ayn. esr.*, s. 55) Yezîdîler, *Kur'ân'ı Kerim*'deki "Her iyilik işleyene on karşılık verilir" âyetine dayanarak, tuttukları üç günlük orucun Allah indinde otuz olarak kabûl olunacağına inanırlar.

Husûsî o r u ç ise, seksen gündür. Bu orucu din adamları tutar. Kânun I.'un yirmi gününü tuttuktan sonra, temmuz ayının 20. gününden itibâren yirmi gün daha tutarlar. Arkasından Şayḫ 'Adî'nin türbesine giderek orada da üç gün oruç tuttuktan sonra dönüşlerinde oruçlarını seksene tamamlarlar. Yezîdîler iftar sofralarında şarap bulundururlar ('Abd al-Razzaḳ al-Ḥasanî, *ayn. esr.*, s. 55).

Yezîdî din kitabına göre, dinlenme günü cumartesi olup, çarşamba dinî bayramdır. Yılda bir veya üç defa, Yezîdî köyleri, sancaklar tarafından tantanalı bir şekilde ziyâret edilir.

Y ı l l ı k h a c. Yunan-Julin takvimine göre 15-20 eylûl arasında Şayḫ 'Adî'nin türbesine yapılan hac, kesin hükümlü dinî bir vazifedir. Mukaddes makama yapılan bu hac, Yezîdîlerin millî ve dinî tecerrüdlerinin başlıca ifâdesidir. Bu hac, Lâliş vâdisinde etrafı meşe ve palamut ağaçları ile çevrili bir dağ eteğinde bulunan (S. Damluci, *ayn. esr.*, s. 202) Şayḫ 'Adî'nin mâbedini ziyâret için yapılır. Mâbede varmadan önce Sırat köprüsü denilen bir köprüden geçilir. Tepeye doğru giden yol bitince mâbedin dehlizine varılır. Bundan biraz sonra solda esas kubbe ve bunun tepesinde de altından yapılmış bir hilâl bulunur. Kubbenin sağındaki odanın kapısının alınlığında *Âyat al-ḳursî* yazılıdır. Kaynağı bu odanın içinde bulunan çeşmenin suyu, yavaş yavaş *Ḥavżat al-Kabîr* denilen bir havuza akar; Yezîdîlerce *Kani-ya spi* ("beyaz çeşme") denilen bu çeşmedir. Yezîdîler *zamzam* adını verdikleri bu su ile çocuklarını vaftiz ederler. Onlar, dışarıya çıkarılması yasak olan bu sudan hayvanlarını da sularlar.

Bu hac merâsimi, nehirde yıkanma, sancakların yıkanıp vaftiz edilmeleri, alayla müzik (flüt, davul, dümbelek), ilâhîler, râhiplerin sûfî zikir ve şamanist temrinlerini andıran dansları ve heyecanlı şarkılarla bütün mukaddes mezarlarda yüzlerce susam yağı lambasının yakılmasıyla, kurban dağıtımı ve husûsî yemekler (*harise, sevîḳ*), kurban edilen bir öküz (*ḳaldûş*)'ün pişirilmesiyle kutlanır. Akîde için önemli olan şey, Şayḫ 'Adî'yi hayırla anma (duâ etme), yâni, azîzin türbesinden alınan toprak veya kilden küçük bir çörek ile canlılar ve ölülerin vaftizi için de, sancak'ın vaftiz edildiği sudan alınan takdis edilmiş bir parça sudur. Küçük kil veya toprak çörekler, tılsım, ilaç ve ölmek üzere bulunanlara yedirilen kutsal ekmek olarak kullanılır.

Görgü şâhitlerinin hepsi, mukaddes makamın avlusunda yapılan bütün bu törenlerin kutsallığı ve yüksek değerini doğrulamakta birleşirler. Hiç bir yabancı, mukaddes makamın içinde yapılıp galiba bir kısmını da mukaddes kitapların yüksek sesle okunması teşkil eden âyinlerde bulunmamıştır.

Mukaddes makamın civârında, etrafı duvarla çevrili olup, hastalar tarafından ziyâret edilen ağaçlar arasında saygı gösterilen dut ağaçları da vardır. Bu ağaçlara şahıs isimleri verilmiştir. İsteğe bağlı hacc ziyâretleri, birkaç velîye, bilhassa, Şayḫ şüfîlere yapılır.

En büyük bayram olan Y e n i y ı l bayramı, *sar-i sâl, sarsalî, sarsaliya*, Harranlılarda olduğu gibi, 1 nisan çarşamba günü Şayḫ 'Adî'nin mezarı başında müziksiz olarak pek muhteşem bir şekilde kutlanır. Bu tören, Âsurluların Zagmuk bayramına

bağlanmaya çalışılmıştır. Kapıların üzerindeki kırmızı çiçekler, çok büyük bir rol oynar.

Mecburî bir müessese olan **âhiret kardeşliği** (her Yezîdî için bir âhiret kardeşi ile bir âhiret bacısı olması gerekir), her defasında el öpmeyi ve ölüm saatinde yardımı emreder; şarkta giyilen diğer gömleklerden farklı olarak dâima arkadan düğmelenen yeni bir gömleğin yakası mutlaka âhiret bacısı tarafından açılmalıdır.

Evlenmede bilhassa iç evlenmede kesin şart koşan ilke ve kast sisteminin sınırlandırılması müşâhede edilir. Birden çok kadın alma hakkına sâhip olan emîr dışında, evlenme umûmî teâmüle göre tek kadınla evliliktir (ancak, başka bir iddiaya göre, dört kadınla evlenmek câizdir. Emîr için sınırlandırma da yoktur). Bu, şeyh veya işin ehli pîr tarafından bir ekmeğin ikiye bölünüp bir parçasının geline, diğerinin güveye verilmesi ile yerine getirilen merâsimler ve satın alma sûretiyle yapılan bir evliliktir. Gelin, kırmızı elbise giyip, yolu üzerinde bulunan hıristiyan kiliseleri de dâhil bütün mâbedleri ziyâret etmek mecburiyetindedir. Güvey, eve girişte, itâatinin bir remzi olarak kıza bir taşla vurur. Bu arada davul ve kavallar da gereklidir. Bâzı yerlerde eski kız kaçırma âdeti de vardır. Ancak, bu âdet bugün yasak edilmiştir.

Vaktiyle zina ölümle cezalandırılırdı. Boşanabilmek için üç kişinin şâhitliği gereklidir. Dul, altı defa evlenebilir. Bir Yezîdî altı aydan fazla gurbette kalırsa, karısından boşanmış olur ve artık başka bir Yezîdî kadınla evlenemez. Karısını boşamak isteyen Yezîdî, karısına üç defa "sen benim şeyhim veya pirimsin" demekle onu boşamış olur. Bu arada kadının da kocasını boşama hakkı vardır. Karısının kendisini boşayacağından korkan erkek, son zamanlarda resmî nikâh yaptırmaya başlamıştır. Ancak her ikisi birlikte boşanmaya karar verirlerse, bu işi şeyh huzurunda gerçekleştirirler.

Kendine has bir şey de, bir şeyh ve pîr in çocuğu, doğumunun ilk haftasında, mukaddes makamın karanlık kubbesi altındaki *zemzem*'e üç defa daldırmak sûretiyle yapılan vaftizdir. Dışarda yaşayan Yezîdîler için, kavvâller tarafından getirilen vaftiz suyu kullanılır.

Sünnet, daha az mecburî olup, vaftizden kısa bir süre sonra yapılır. Bâzı Yezîdî kabîlelerinde, her halde askerlikten kaçmak için eskiden bu âdetin kalktığı görülür.

Gömme merâsimleri, ölü, yüksek sesle salavât getirilerek, âhiret kardeşinin huzurunda Yezîdî şeyhi tarafından yıkanır; ancak ölüye abdest aldırılmaz. Gömme merâsimleri gariptir: Ölür ölmez, ceset, kolları çapraz vaziyette şarka doğru gömülür. Asil kişilerde ölünün elbisesi ağaçtan yapılmış kaba bir şekle giydirilip, üç gün süre ile alay hâlinde, müzikle birlikte dolaştırılır. Mezar, mâtemliler tarafından müteaddit defa ziyâret edilir. Ölümünün 3., 7. ve 40. gün ile yıl dönümünde anma törenleri yapılır. Ölümünden sonra, bir din adamı veya bir *ḳoçaḳ* tarafından görülen rüyanın yorumu ile, ölenin ruhunun yeniden doğması mes'elesi çözülmeye çalışılır.

Kan gütme âdeti, biraz hafiflemiş bir şekilde, bugün de vardır.

Ruhânî yapı, gerçekte, küçük ve bölünmüş olmakla birlikte çok kuvvetli bir şekilde teşkilâtlanmış olan Yezîdî halkının yapısı, tamamıyle dinîdir. Yezîdîler bir birinden çok farklı iki gruba bölünür: I. **Mürîdler**. Mevki veya zenginliğe bakılmaksızın büyük bir kast teşkil ederler. Bu kastın üyeleri, avamla asîl emîrlere bölünmüş olmasına rağmen, esas itibâriyle ilke bakımından aralarında bir fark yoktur; o kadar ki aralarında sık sık evlenmelere bile müsâade edilir. Her Yezîdî, her gün elini öpmek, yanında şarapla orucunu bozmak ve kendisi için, menâsikle ilgili türlü işlerini yerine getirmek mecburiyetinde olduğu bir şeyh veya pîrin mürîdidir. Âhiret kardeşliği için yk. bk.

II. **Ruhânîler**, *rūḥān*, *ḳahane*. bunlara olağanüstü saygı gösterilir. Ruhânî adayına sakalını kesmek ve kısaltmak yasaktır. Râhipler, hizmet bakımından altı sınıftan teşekkül eder. Bir kasttan diğerine geçmek ve farklı kastların üyeleri arasında evlenmeler yasaktır. Bir mürîdin râhipler sınıfına veya mürîdliğe geçmesi çok daha imkânsızdır. Bu katılık bir itikad mes'elesidir. Zîrâ Yezîdîler, mezheplerinin saflığını bu inanışa dayarlar. Her biri, doğduğu kast içinde yaşamak ve ölmek mecburiyetindedir. Bâzı hallerde, ruhânîlik irsî olarak kadınlara da geçebilir.

Rūḥānlar, aşağıdaki sınıflara ayrılırlar: 1. *Şayḫ'ler*, hepsi sâdece beş âileden gelir ve Şayḫ ʿAdî'nin mürîdlerinden veya kardeşlerinin soyundan olmaları gerekir; elbiseleri beyaz olup, siyah bir sarık sararlar. Vücutlarına kırmızı, sarı veya portakal rengi bir örtü sarınırlar. Şeyhlerin evleri, esâsen eksik olan mâbetlerin yerini alır.

2. *Pîrler*, daha az asîl bir menşe'den gelen ruhânîlerdir. Elbiseleri siyah olup, başlarında siyah veya kırmızı tüylü sarık bulunur.

Şeyhler ve pîrler, gerçek din adamları ve ruhânî reislerdir. Onlar, şahsî dokunulmazlık ve muhtelif şereflilik haklarından yararlanırlar. Vazifeleri, cemâatlerini, iyiye teşvik ve kötüden uzak tutmaktır. Onlar, dinî vazifelerini, bayram günlerinde, oruçlar, evlenme, vaftiz, sünnetler, hastalıklar (mukaddes toprak uygulamasiyle tedâvi), ölüm, kehânet ve zekât (*ziḳāt*)'ını aldıkları bütün vazifeler vesilesiyle yerine getirirler.

Okuma yazma hakkına sâdece Ḥasan al-Başrî'nin soyundan geldiği iddia edilen "*molla*" veya "*imām* sâhiptir.

Vaktiyle, emniyet bakımından Sincâr'da bulunan mukaddes kitapları koruma vazifesi de ona âitti.

Kendilerini lâdînî yapar korkusuyla yazı yazmak âdeti alelâde Yezîdîlere, alışıla geldiği üzere sert bir şekilde yasak edilmiştir. Zîrâ, *Maṣḥaf*, XXXI'e göre, bizzat Tanrı hilkatı yazı ile yaratmıştır.

3. *Fakirler* veya *ḳarabaşlar*, başlıkları siyah olduğundan dolayı şeyhler ve pîrlerden oluşan, bir çeşit ihtiyarî kardeşliktir. Bunlar, *ḳāḳ* ("*üstad*") denilen ve Halep'te ikâmet edip, Yazîd *sancağının* gelirleri kendisine âit olan bir tarîkat reîsinin emri altında bulunurlar. Kıldan gömlekleri ve aynı zamanda kırmızısı da bulunan sarıkları siyahtır. Bunlar sadaka ile yaşar, mutavassıt ve barış sağlayıcı olarak rol oynarlar. Bir fakir yüksek bir *amîr*'in yerine geçebilir. Fakirler dünyevî zevklerden kaçınırlar.

Aynı zamanda, başlarında *ḳabana* adını taşıyan ve *faḳraya* denilen kadınlardan müteşekkil bir derneğin de mevcut olduğu söylenir.

4. *Ḳavvāl*'lar, Ruhânîlere hizmet edecek nitelikte şarkıcılardır. Denildiğine göre, elli kişilik bir dinî müzik grubu olup, ilâhiler söyleyerek, flüt, davul ve dümbelek çalmak sûretiyle, bütün dinî bayramlara katılırlar. Onlar ayrıca, yüksek şeyh ve emîre hizmet ederler; muhtemelen tapımıları *sancaḳ*'ların kiracıları olup, bu sancaklar için yıllık bir meblağ (Birinci Cihan Savaşı'ndan önce 6.000 Türk lirası) öderler. Onlar, bu sancaklarla, imanı kuvvetlendirmek, Yezîdî birliğini sağlamak ve sadaka toplamak üzere, sıra ile muhtelif Yezîdî sâhalarında, bayramlara rastlayan geziler tertip ederler. Şayḫ ʿAdî'nin türbesinden getirilen toprak kürecikler ve takdis edilmiş suyla dinî ticâret yaparlar. Emîr adına toplanan gelirin yarısı ʿAdî'nin türbesine, dörtte biri emîre, son dörtte biri ise, *ḳavvāl*'lara düşer.

Ḳavvāl'lar, beyaz, bâzan da alacalı bir elbise giyer ve siyah bir sarık taşırlar. Yezîdîlerin çoğu takdis etmek üzere yeni elbiselerini uzun bir süre kavvallere terketmeyi övünülecek bir hizmet telâkkî ederler.

5. *Köçekler* (sayıları 30 ile 300 arasında değişir), oyunculardan ibâret olup, Şayḫ ʿAdî'nin türbesi yanında hizmet eder ve ḳavvâllara yardımcı olarak, gezilerde köylerde sancakları taşır, bayramlarda uzun çözük saçları ve korkunç bir cezbe içinde oynarlar.

Bu köçekleri, zaman zaman bir nevî mehdî olarak ortaya çıkan aynı adlı köçeklerle karıştırmamak gerekir; bu ikinci gruptan olanlar bilhassa Yezîdîlerin göçebe kabilelerinden olup, düş yorumlayan kendinden geçen ve gördükleri hayallerle ekseriya çevrelerine te'sir etmeye çalışan ve dinî rehber olmaya çağırıldıklarına inanan dindar hayalperestlerdir. Kuraklık ve kıtlık vakitlerinde, yağmur yağdırmaya çalışır, savaşlarda eski peygamberler gibi halkını çoşturup idâreyi ele almaya gayret ederlerdi. Onlar bu maksatla, Şayḫ ʿAdî'nin yeniden doğmak sûretiyle birgün ẓuhûr edeceği inançından faydalanırlar.

Bu sebepten dolayı, onlar sâdece Türk idâresi tarafından değil, bizzat Yezîdî reisleri tarafından da şiddetle tâkib edilmişlerdir.

6. *En aşağı tabaḳadaḳi ruhânîler*, *avḫān* veya *avān* (çömez) ve *ġulām-e ocaḫ-e* Şāḫ ʿAdî (Şayḫ ʿAdî)'nin türbesinin hizmetçileri olup, 1. *ferrāş* (yağ kandilleri bakımı ile yükümlü kişi) ve 4 ila 5 şāvîş (çavuş): Türbeye hizmet eden kapı bekçisi. Bununla berâber her Yezîdî köyünde, nizâmı koruyan bir şâvîş vardır. Türbenin hizmetçilerinin başı Merkeli bir *iḫtiyar*'dır (Menzel, *ayn. esr.*, s. 147, not 1). Dinî kuruluşun zirvesini, biri dinî, diğeri dünya işlerine bakan iki reîs teşkîl eder: 1. **En üstün şayḫ**, *Mîr-i Şayḫān* olup, basma kalıp bir tarzda *Şayḫ nāṣir* olarak adlandırılmıştır. Denildiğine göre o, Ḥasan al-Başrî'nin veya Şayḫ ʿAdî'nin bir kardeşinin soyundan gelmiş olup, Lâliş'te ikâmet etmiştir. O, en yüksek şeref mevkiini işgal ve şahsında en yüksek mânevî iktidârı temsil eder. O, dinî mes'elelerde hiç yanılmaz: mukaddes yazıları en iyi o bilir ve tefsîr eder. Tek başına şer'î kararlar ve kabîlenin reîsinin onayı ile en ağır cezayı veren ve onları Yezîdîlik'ten çıkaran odur. O, *cihād*'ın bir nevî olan mukaddes savaş ilân edebilir ise de, savaşın sevk ve idâresi yüksek emîre âittir. Mîr-i şayḫān, istekle verilen bağışların yerine geçen öşürü alma hakkına da sâhiptir. Bu *emîr*, beyaz bir elbise, siyah bir sarık taşır. Yalnız, ʿAbd al-Ḳādir Gîlānā'nin soyundan gelen bir âilenin kızları, onların karıları olmaya lâyıktırlar. *Mîr-i şayḫān*'ın evi, Şayḫ ʿAdî'nin türbesinden sonra, Yezîdîlerce en saygıdeğer *ocaḳ* sayılır.

2. Mîrzā-Beg veya *amîr al-umarāʾ*, Yezîdîlerin emîri olup, *Maṣḥaf*'a göre, Şāpūr'un soyundan biri olarak telâkkî edilir ise de, umûmiyetle Yezîd'in soyundan gösterilip, en yüksek siyâsî ve dünyevî iktidâra sâhiptir. Bu emîr, Bāʿaẓri'de ikâmet eder. Şahsî dokunulmazlıktan yararlanır ve istekle yapılan bağışları (Browski'ye göre yılda 8.000 Türk lirası) alır. Bütün dünyevî işlerde onun kararı kesindir. Yezîdî halkını, dışta temsil etme hakkı yalnız ona âittir. Onun bütün Yezîdî kabîlelerinin karşısındaki durumu, kabîle reîsinin münferid Yezîdîler karşısındaki durumu ile aynıdır.

Emîr, 1832'de istiklâlini kaybettikten sonra, Türk idâresini tanımak mecburiyetinde kaldı. Yezîdîlerin asrımızın ilk çeyreğindeki reîsi, 1832'de katledilen ʿAli Beg'in oğlu olan Ḥusayn Beg (ölm. 1878)'in oğlu olup, 1913'te katledilen ʿAli Beg'in oğlu Saʿîd idi.

Bibliyografya: Yezîdîlere dâir 1910 tarihine kadarki *bibl.* için bk. Menzel, *Ein Beitrage zur Kenntnis der Yeziden;* H. Grothe, *Vorderasienexpedition* (Leipzig, 1911), I, 109-126. Burada sâdece onun mâbadı ile bir takım ilâveler verilecektir: Menzel, *Yezîden, Die Religion in Geşchichte und Gegenwart*, III, 171 v.dd.; Hugo

Makas, *Kurdische Studien*, I. fasikül, Heidelberg, 1910; ayn. mll., *Kurdische Texte im Kurmānji-Dialecte aus der Gegend von Märdin* (Leningrad, 1926); *Turkish Reader*, Constantinople, 1318 (1900); J. W. Crowfoot, *A Yezidi rite*, *Man*, I, 1901; B. Stern, *Medizin, Aberglauben und Geschlechtsleben in der Türkei* (Berlin, 1903); J. de Morgan, *Mission scientifique en Perse T.V.* (Paris, 1904); Girîdî Muştafâ Paşa, *ʿAbede-i İblîs Yahud Tâife-i Bagiye-i yezidîyeye bir Nazar* (Musul, 1323); ayn. mll., *Abede-i İblîs. Yezîdî Tâifesinin i'tikādâti, adāti, evsâfi, ḥāşilāti* (İstanbul, 1328); Djelal Noury, *Le Diable promu "Dieu"* (Constantinople, 1910); H. Lammens, *Le massif du Gebel Siman et les Yézidis de Syrie* (Beyrut, 1906); Osk. Mann, *Kurdisch-persische Forschungen* (Berlin, 1906); Comte F. van den Steen de Jehay, *La situation légale des sujets Ottomans non musulmans*, Brüksel, 1906 (T. III, Chap. IV); Mark Sykes, *Journeys in North Mesopotamia GJ*, Londra, 1907; XXX, ayn. mll., *The Caliph's last heritage* (Londra, 1915); L. Bouvat, *A propos des Yezidis*, *RMM*, 1908, XXVIII; Isya Joseph, *Yezidi Texts*, *The American Journal of Semitic Languages*, 1909, XXV; ayn. mll., *Devil-Worship: The sacred books and traditions of the Yezidis* (Boston, 1918-1924); A. V. Williams Jackson, *Yezîdîs*, *New International Encyclopadia* (New York, 1910), XX; ayn. mll., *Persia past and present* (New York); J. Menant, *Les Yézidis* (Paris, 1910); Father Anastase Marie, *al-Yazîdîya*, *Mach.*, 1899, II; ayn. mll., *La découverte récente des deux Livres sacrés des Yezidis*, *Anthr* (Viyana, 1911), VI; krş. *RMM*, XXVIII, 1914; G. L. Bell, *Amurath to Amurath*[2] (Londra, 1911, 1924); *Bericht aus Mosul, Osmanischer Lloyd*, 1911, IV, nr. 63; M. Bittner, *Die Beiden heiligen Bücher der Yeziden im Lichte der Textkritik*, *Anthr.*, 1911, VI; ayn. mll., *Die heiligen Bücher der Yeziden oder Teufelsanbeter (kurdisch und arabisch)*, *Denkschriften d. K. Ak. d. Wiss. in Wien*, 1913; ayn. mll., *Die kurdischen Vorlagen mit einer Schrifttafel Denkschriften* (Viyana, 1913); krş. M. Grünert, *WZKM.*, Viyana, 1913; R. Frank, *Scheich ʿAdî, Türk. Bibl.* (Berlin, 1911), XIV; krş. E. Graefe, *Isl.*, III., *RMM*, XXVIII; J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 1911, IV; W. B. Heard, *Notes on the Yezîdîs*, *J. Anthr. I.*, XII., 1911; Fr. Sarre - E. Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphratund Tigrisgebiet* (Berlin, 1911); Hugo Grothe, *Meine Vorderasien-Expedition* (Leipzig, 1912), II; K. T. Khairallah, *La Syrie*, 1912; E. B. Soane, *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise* (Londra, 1912, 1926); Ximenez, *Au pays du diable*, *Archives Asiatipues* (Galata, 1912); W. Bachmann, *Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan* (Leipzig, 1913); R. Strothmann, *Analecta haeretica*, *Isl*, 1913, IV; ayn. mll., *Yeziden* (*Kritische Bibliographie*, nr. 228), *ayn. esr.*, 1923, XIII; ayn. mll., *Gegenwartsgeschichte des Islam.*, *ayn. esr.*, 1928, XVII.; CI. Huart, *Geschichte der Araber* (Leipzig, 1914); W. A. ve E.T.A. Wigram, *The cradle of manking* (Londra, 1914). ikinci baskı, 1923; W. A. Wigram, *Our smallest Ally* (Londra, 1920); ayn. mll., *The Assyrian Settlement* (Londra, 1922); F. Nau, *Note sur la date et la vie de Cheikh ʿAdî, chef des Yézides*, *ROC*, 1914, IX, 2. baskı; ayn. mll., *Recueil de textes et de documents sur les Yézidis*, *ayn. esr.*, 1915-1917, XX (Paris, 1918); H. Pognon, *Sur les Yézides du sindgar*, *ROC*, 1915-1917; I. Goldziher, *Nachträge zu meinem Artikel "Zauberkreise"* *ZDGM*, 1916, LXX; A. Mingana, *Devil Worshippers: Their beliefs and their sacred books*, *JRAS*, 1916, II; ayn. mll., *Sacred books of the Yazîdî*, *ayn. esr.*, 1921, VII; G. R. Driver, *Account of Religion of Yezidî Kurds, II Studies in Kurdish history, Bulletin*, 1922, II; A. Dirr, *Einiges über die Yeziden, Anthr.* (Viyana, 1917/1918), XII-XIII; M. Horten, *Die Geheimlehre der Yezidi, der sog. Teufelsanbeter, NO* (Berlin, 1918), III; ayn. mll., *Die Philosophie des Islam* (Leipzig, 1924); Minorsky, *RMM*, 1920, XL; ayn. mll., *The Mosul Question, Bulletin*, nr. 9, 10; *The reference service on International Affairs of the American Library in Paris 1926;* Agha Petros Ellow, *Assyrian, Kurdish and Yezidis* (Bağdad, 1920); Georg Samné, *La Syrie* (Paris, 1920); *OM*, I-XII 'deki bildiriler; Sulaymān al-Ṣāʾiġ, *Mach.* (Beyrut, 1922), XX; ayn. mll., *Taʾrîḫ Mawṣil* (Kahire, 1342); B. H. Spingett, *Secret sects of Syria and the Lebanon* (Londra, 1922); ayn. mll., *Zoroaster, the Great Teacher* (Londra, 1923); G. Buschau, *Illustrierte Völkerkunde* (Stuttgart, 1923), II, 2. ve 3. basım; Lachuti, *Kurdistan i Kurdy, Novyj Vostok* (Moskova, 1923), IV; E.S. Stevens, *By Tigris and Euphrarat* (Londra, 1923); M. Tilke, *Orientalische Kostüme* (Berlin, 1923) Plan, 78, E. Klippel, *Bei den Teufelsanbetern, Dresdner Anzeiger*, nr. 305, 1924; ayn. mll., *Als Beduine zu den Teufelsanbetern* (Dresden, 1925); A. F. Laister, G. F. Cursin, *Geografiya Kawkaza* (Tiflis, 1924); *Melek Taus, The, The Times* 5 sept. 1924; R. Coke, *The Heart of the Middle East* (Londra, 1925); B. Cunliffe-Owen, *Thro' the Gates of Memory: From the Bosphorus to Baghdad* (Londra, 1925); Fritz Hesse, *Die Mossul-Frage* (Berlin, 1925); Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq* (Oxford, 1925); H. C. Luke, *Mosul and its Minorities* (Londra, 1925); R. C. Temple, *The Yezidis or devilworshippers of Mosul, The Indian Antiquary*, 1925, LIV; *Les "Yézidis" L'Akçham* (İstanbul, 1925), nr. 2375; Lady Dorothy Mills, *Beyond the Bosphorus* (Londra, 1926); *Eine arabische risâle von Mollâh Çâlih. über die Jezîden* ve *Über die Ansichten der Jeziden* (*Ausdem K. "Umm el-ibar" des ʿAbdeselām Efendi el-Mardînî*); O. Rescher, *Orientalische Miszellen* (İstanbul, 1926), II; Mehmed Şerefeddin, *Yezîdîler, Dârü'l-fünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası* (İstanbul, 1926), I, nr. 3, 4; P. Mohr, *Die Jessiden. Die Sekte der sog. Teufelsanbeter, Täglische Rundschau*, 1927, nr. 138, 139; R. H. W. Empson, *The Cult of the Peacock Angel* (Londra, 1928); R. C. Temple, *A Commentary, ayn. esr., Narodnost'i rodnoi yazyk naseleniya SSSR* (Moskova, 1928), 4. Fasikül; W. B. Seabrook, *Adventures in Arabia: Among the Bedouins, Duruses, Whirling Dervisher and Yezidee Devil-worshippers* (Londra, 1928); Aḥmad Taymūr, *al-Yazîdîyā wa-manşaʾ nihlatihim* (Kahire, 1347=1928); krş. *Isl.* XIX, 1930, s. 81; *Van tarihi ve Kürdler hakkında tetebbuat* (İstanbul, 1928); Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford, 1929); ʿAbd al-Razzāḳ al-Ḥusnî, *al-Yazîdîya aw ʿibādat al-shaiṭān* (Bağdad, 1347); *ʿAbede al-şaiṭān fi'l-ʿIraḳ*, Ṣaidā (Syrie), 1350; G. Furlani, *Testi religiosi dei Yezidi* (Bologne, 1930); ayn. mll., *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell' Islam e del dualismo*, *RSO*, 1932, XIII; ayn. mll., *Siu Yezidi, ayn. esr.*; P. Schütz, *Zwischen Nil und Kaukasus* (Münih, 1931): krş. Strothmann'ın açıklamaları, *OLZ*, 1932; ʿAbbās Azzāwî, *Aṣl al-Yazîdîya fi'l-taʾrîḫ, Les Yézidis dans l'histoire, Luġat al-ʿArab*, 1931, IX; A. A. Semenov, *Küçük Asya Yezidilerinin şeytana tapmaları, İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, 1931, nr. 20; M. Guidi, *Origine dei Yezidi e storia religiosa dell' islam e del dualismo*, *ROS*, 1932, XIII; ayn. mll., *Nuove ricerche sui Yazidi, ayn. esr.*; K. Hadank, *Habendie Jezîden Gotteshäuser*, *OLZ*, 1933 (36. sene). (TH. MENZEL.)

(Bu madde geniş bir şekilde İhsan Süreyya Sırma tarafından tadil ve ikmâl edilmiştir.)

YILDIZ KÖŞKÜ. İstanbul'un şimâl-î şarkîsinde, Beşiktaş ve Ortaköy tepeleri üzerinde, Boğaz'a nâzır güzel bir koruluğun içinde kurulmuş olan Yıldız Sarayı, Osmanlı İmpatarorluğu zamanında İstanbul'da inşâ olunan Türk sarayları arasında en mühimidir.

Yıldız'a, bâzan yukarıdan, saraya bağlı Hamidiye Câmii sağda bırakıldıktan sonra, garp tarafından (Koltuk Kapısı, Saltanat Kapısı, Harem veya Vâlide Kapıları), bâzan da aşağıdan (Mecidiye Kapısı) hemen hemen Boğaz'ın Beşiktaş ve Ortaköy arasındaki Avrupa kıyısı boyunca uzanan şoseye kadar inen bahçelerden varılır (Topografyası için bk. Baedeker, *Konstantinopel und Klein-Asien*, Leipzig, 1905, s. 84 v.d.).

Eskiden, Yıldız Sarayı tepesinden Ortaköy semtine kadar sâhil boyunca uzanan yamaçlar, tamamiyle korularla kaplı olup, Osmanlı sarayına ve hanedâna âit bulunmakta idi. Buraları önceleri Osmanlı pâdişâhlarının avlandıkları bir av sâhası ve aynı zamanda husûsî bir mesîre yeri idi ve korucularla muhâfaza olunuyordu. Bu korulara Kanunî Sultan Süleyman'dan itibâren birçok pâdişah rağbet göstermişti. Bu arada Sultan Ahmed I. Beşiktaş tepesi korusunda küçük bir kasr yaptırmıştı. Sultan Murad IV. da, bu koru ve kasrı çok sevmişti. Bu tarihlerde "Yıldız" adı henüz verilmemekle berâber, bu küçük kasrın, ilk Yıldız kasrı olduğu sanılmaktadır. Ancak, XVIII. asır sonunda Selim III. tarafından validesi Mihrişah Sultan için yaptırılan ikinci bir kasra da "Yıldız" adı verilmiştir. Yine Selim III., şimdiki Yıldız Sarayı'nın iç bahçesinde Osmanlı rokoko üslûbunda orta büyüklükte ve zarif bir çeşme yaptırmıştır. Bu dört cepheli çeşme, kitâbeleri ve inşâ tarihi ile sanki yeni bitirilmiş bir san'at eseri hissini vermektedir. Yıldız Sarayı'nda mevcut iki kitâbeden ilki, 1219 tarihli olup, Selim III. Çeşmesi'nin dört cephesi üzerinde yer alır. Çeşme, saçak örtülerinin alt tarafında olup, dört cephede yazılmış olan Selim III.'in renkli zemin üzerindeki altın yaldızlı tuğraları daha boyası kurumamış gibi parıldamaktadır (A. Braer, *Neuf années à Constantionople*, Paris, 1836, I, 108). İkinci kitâbe ise, Selim III. Çeşmesi'nin 10 metre kadar sağında olup, eski bir namazgâhın yerini bildiren ve Abdülhamîd II. tarafından diktirilen geniş bir mermer kitâbedir.

Yıldız bahçesinde düzenlenen ok atışlarını ve güreş oyunlarını sık sık seyretmeğe gelen Mahmud II., bu korunun zirvesinde 1834/1835 yıllarında küçük bir köşk inşâ ettirmiş ve etrafında da geniş bir bahçe yaptırmıştı. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı kaldıran Mahmud II. "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye" adıyle kurduğu yeni ordusunun Yıldız bahçesinde yaptığı tâlimlerini bizzat teftiş ederdi. 12 yıl sonra oğlu Abdülmecid, babasının bu küçük köşkünü yıktırarak yerine annesi Bezm-i Âlem Sultan için daha büyük bir köşk olan Kasr-ı Dil-kuşâ'yı inşâ ettirmişti.

Abdülaziz, Çırağan Sarayı'nın inşâsından sonra Ortaköy caddesi üzerinde yaptırdığı köprü ile bu sarayı Yıldız Parkı'na bağlamıştı. O, Dış bahçe denilen bu kısımda Malta Köşkü, Çadır Köşkü ve ikinci dış bahçede, Dere havuzundaki Çit kasrı ismi ile anılan köşkleri yaptırmıştır. Abdülhamid'in sonradan kâtiplerine ve mâbeyncilerine tahsis ettiği Büyük Mâbeyin ismindeki köşkün de kısmen Abdülaziz tarafından inşâ ettirildiği iddia olunmaktadır.

Abdülaziz'in tahttan indirilmesinden sonra Murad V., 93 gün süren saltanatında, kısa sürelerle Yıldız Sarayı'nda oturmuştur. Murad V.'ın yerine geçen Abdülhamid II., Abdülaziz'in tahttan indirilirken

Dolmabahçe Sarayı 'nın denizden kuşatılmış olmasını göz önünde bulundurarak, nisan 1877 'de Yıldız 'daki, saraya taşınınca, buraya Yıldız Saray-ı Humâyûnu ismi verildi.

Abdülhamid II. zamanında civârındaki arâzi de alınarak şimdiki Yıldız Parkı denilen Dış bahçe genişletilmiş ve büyük ölçüde imar faâliyetlerine girişilmiştir. Saray, sultanlar ve şehzâdeler tarafından ikâmetgâh olarak kullanılan, resmî görevlilere tahsis olunan köşklerden başka, tiyatro, müze, kütüphâne, eczâne, hayvanat bahçesi, mescid, hamam, tâmirhâne, marangozhâne, demirhâne, kilithâne gibi çeşitli binaları da ihtivâ ediyordu. Son saltanat yıllarında, Yıldız Sarayı ve civârında 12.000 kişi yaşıyordu.

31 mart (13 nisan 1909) vak'asından sonra, Abdülhamid II. 'in yerine tahta geçen Mehmed Reşad, Husûsî Dâire de denilen Yeni Köşk 'ün "Dört Mevsim Salonu" 'nda ameliyat olmuştu. Onun, 3 temmuz 1918 'deki ölümünden sonra pâdişah olan Mehmed Vahdeddin zaman zaman Dolmabahçe Sarayı 'nda da kalmakla berâber, daha çok Yıldız Sarayı 'nda oturmuştur. Kendisinin, 17 teşrin II. 1922 'de bir İngiliz zırhlısıyla İstanbul 'dan ayrılmasından sonra bir müddet boş kalan Yıldız Sarayı, bilâhire 1924' te Harp Akademilerine tahsis edilmiş, ancak 1941-1946 arasında bu akademilerin Ankara 'ya nakli üzerine, yine bir müddet boş kalmış, 1946 'dan sonra Harp Akademileri, tekrar buraya nakledilerek 1974 senesine kadar burada çalışmıştır.

Hamidiye Câmii önünden başlayarak Beşiktaş ve Ortaköy 'e kadar uzanan büyük parkı, Abdülhamid, dışardan gelecek bir kuşatmaya mukavemet edebilecek şekilde kalın ve yüksek duvarlarla çevirerek (1898) tamamıyle dış âlemden ayırmıştır. Kale duvarı gibi muhkem olan bu sûrun, dört tarafında birçok kapılar varsa da, bunlardan sâdece, Koltuk Kapısı, Saltanat Kapısı, Harem veya Vâlide Kapısı açık bulunmakta idiler. 1. Koltuk Kapısı, Yıldız Hamidiye Câmii 'nin önünden geçince, solda sefirler ve îtibârlı ecnebilerin selâmlık merâsimini görmelerine tahsis olunan setin alt tarafındadır. Sabahleyin güneşin doğuşundan akşamın geç vakitlerine kadar açık kalırdı. Paşalar, nâzırlar, yabancı ziyâretçiler, saray me'mur ve müstahdemleri hep bu kapıdan işlerlerdi. Koltuk Kapısı 'nın ağzında çift asker nöbetçi durmakta, iç tarafında da bitişik olarak inşâ edilmiş küçük bir kulübe bulunmakta idi. Burada gece ve gündüz tüfekçiler beklerdi. Kimlikleri bilinenler serbestçe girer, yabancılar ise müsâade alıncaya kadar kulübede bekletilirlerdi. Birgün zarfında toplanan kartvizitler ile kapıdan geçen zâtların listesini bildiren bir cedvel o akşam mâbeyin başkâtibi vâsıtasiyle Abdülhamid 'e takdim edilirdi. Koltuk Kapısı 'ndan sarayın birinci kısmına girilirdi. Bu kısımda, sağda cuma selâmlığında hazır bulunacak kıymetli misâfirlere mahsus set ile Küçük Köşk ve Büyük Mâbeyin Dâiresi, solda Kiler-i hümâyûn, kilerci başı ve kilercilerin oturduğu bina, mutfak, Hazîne-i evrak (arşiv), Tercüme odası, Başkâtip ve teşrifat nâzırının dâireleri ile Tüfekçibaşı Tahir Paşa 'nın dâiresi vardı. Bu dâireden husûsî bir kapı ile ikinci kısma geçilebilirse de, Tahir Paşa 'dan başka hiç kimse buradan geçemezdi.

2. Saltanat Kapısı, Koltuk Kapısı 'nın üst tarafındaki altın yaldızlı kapıdır. Sâdece pâdişah dışarı çıkacağı zaman açılırdı. Yıldız Sarayı 'nın birinci kısmına bu kapıdan girilirdi. Pâdişâhı ziyârete gelenler ile sefirlerin bekleme yeri olan Çit Kasrı da birinci kısım içerisindedir.

3. Harem Kapısı veya Vâlide Kapısı, Hamidiye Câmii önünden yokuş yukarı çıkarken gelen kapıdır. Bu kapıdan yalnız harem mensupları girip çıkardı. Bunlardan başka iki kapı olup, bunlar İç Harem Kapısı ve Mecidiye Kapısıdır.

İç Harem kapısı, dış bahçeyi, Küçük Mâbeyin Dâiresi ile Harem binalarından ayıran büyük kapıdır.

4. Mecidiye kapısı, Beşiktaş 'tan Ortaköy 'e giden sâhil yolu üzerindeki Çırağan Sarayı karşısında bulunan ve Yıldız Parkı 'na giren büyük kapıdır.

Yıldız saray topluluğu şu üç bölümde incelenebilir: A. Saray ve ona bağlı binalar (Mâbeyin Dâiresi, Büyük Mâbeyin, Selâmlık, Şehzâde dâireleri, Tiyatro, Kütüphâne, Silâhhâne, Hamidiye Câmii, Çit Köşkü, Kaskat Köşkü, Başkâtip Dâiresi [Tahsin Paşa Dâiresi], İkinci Kâtip Dâiresi [Arap İzzet Paşa Dâiresi], Teşrifat nâzırının dâiresi, Tercüme odası, Hazîne-i Evrak, Mutfak).

B. İç Bahçe 'de, Cihânnümâ Köşkü bulunmaktadır.

C. Dış Bahçe, Malta Köşkü, Çadır Köşkü, Acem Köşkü, Merâsim Köşkü, Talimhâne Köşkü, Çini fabrikası, Marangozhâne, İstabl-ı âmire, Has-ahır köşkleri, Tamirhâne, Hademe dâireleri, Ferhan Köşkü.

Harem kapısından içeri girildiği zaman, sağa gidilince ikinci kısmı teşkil eden Dış Bahçe'ye ve sola sapılınca Saray-ı hümâyûn (Abdülhamid 'in husûsî dâiresi) ile Harem 'e gidilirdi. Etrafı yüksek duvarlar ile çevrili olan bu kısımda İngiliz tarzında bahçeler, havuzlar, gölgeli ağaçlı yollar, köşkler, imâlathâneler, karakollar ve ahırlar vardı. Abdülhamid 'i ziyârete gelen ecnebi prensler, mülâkat ve ziyâfete dâvetli bulunanlar Harem Kapısı 'ndan içeri girerlerdi. Bu 2. ve 3. kapılar da, ilki gibi dış tarafta çifte nöbetçiler, içerde tüfekçiler ile muhâfaza edilmekte idi. Hemen hepsi Arnavut aslından olan tüfekçiler sivil elbiseli fakat silâhlı idiler. Yıldız Sarayı 'nın muhâfazası için etrafında 15.000 askeri barındırabilecek kışlalar yaptırılmıştı. Harem Kapısı 'ndan içeri girilince, Harem 'i dış âlemden gizleyen yüksek ve kalın bir duvar gelir. Yıldız 'ın İç Bahçesi de bu duvarın arkasındadır.

İç Bahçe: İç bahçe ve Dış park şarktan Ortaköy mahalleleri, cenuptan Çırağan Sarayı ve garptan Serencebey yokuşu ile çevrili olup, içerisinde çok büyük iki havuz ile Çadır Köşkü, Malta Köşkü, Yeni Köşk, Acem Köşkü (İran şahı Muzafferüddin 'in XX. asır başlarında Abdülhamid 'i ziyârete geleceği öğrenilince Yıldız Sarayı 'nda hazırlıklar başlamış ve şahın kabûlü için tek katlı bu küçük pavyon inşâ edilmişti), Şale Köşkü, Tâlimhâne Köşkü, Çini fabrikası, Saray Has-ahırı, Bıçkıhâne, Marangozhâne, Tavukluk, Güvercinlik, bağ, meyve bahçesi, birçok limonluklar ve her tarafında bahçe tarhları vardır. Diğer kısımları koruluktur.

Dış Park'a (yâni bugünkü Yıldız Parkı) Mecidiye Kapısı 'ndan girilince, insan kendini parkın orta yerinde sağlı sollu iki tepenin arasında bulur. Bu tepenin teşkil ettiği boğaz 150 m. uzunluk ve 30 m. genişlikte, çağlayan ve gölcüklerden müteşekkil bir havuz şeklindedir. Dere havuzu denilen bu boğazın etrafı çepeçevre çiçek tarhları ile süslenmiştir. Havuzun iki tarafındaki yamaçlarda bağ ve meyve bahçeleri vücûda getirilmiştir. Sağdaki tepeye çıkılacak olursa, yüksek koyu gölgeli ağaçların altında gizlenmiş bir köşk görülür. Burası Murad V. 'ın tahttan indirildikten sonra bir müddet mahpus kaldığı ve Yıldız Sarayı 'nın Ortaköy tarafında yer alan güzel manzaralı Malta Köşkü 'dür. Yıldız yaylacığının bu cihetten başlangıcını teşkil eden yerde büyük bir havuz daha vardır. Dâire şeklindeki bu havuzun yalnız bir tarafı şimâle doğru hafif uzunca ve sivridir. Suyu da bu sivri taraftaki çağlayandan gelir. Havuz 'da, kuğu, kaz ve ördekler yüzer, kenarında sandallar ve istimbotlar bulunurdu. Bunların hepsi pâdişah ve âilesi fertlerine âitti. Yüzölçümü 5.000 m². olan bu geniş havuzun, şark kıyısında Hicâz ve Mâliye komisyonlarının toplandığı ve Mâbeyinci Râgıb Paşa 'nın soruşturma yeri olan Çadır Köşkü bulunmaktadır. Çadır Köşkü 'nde Sadrâzam Midhat Paşa ile Dâmâd Mahmud Celâleddin Paşa muhâkeme edilerek evvelâ idam cezasına çarptırılmışlarsa da, sonradan pâdişah tarafından af olunup Tâif kalesinde müebbet hapse mahkûm edilmişlerdi.

Dış Bahçe: Dış bahçedeki köşklerin en büyüğü, İç bahçenin şimâl ucuna rastlayan yerde Alman İmparatoru Wilhelm II. ve Sırbistan Kıralı Alexandre 'ın ikâmetlerine tahsis edilen Şale (Merâsim) Köşkü 'dür. Bu köşk, ziyârete gelen ecnebî hükümdarların misâfir edildikleri husûsî köşktür. İsviçre mîmârisi tarzında inşâ edilmiş olan köşk, mobilya ve eşyası ile birlikte 75.000 altına mâlolmuştur. Bu köşk bir ara T. B. M. M. tarafından milletlerarası konferanslara tahsis edilmek üzere belediyeden alınmıştır (*Akşam gazetesi*, 10 mayıs 1933).

Vâlide Kapısı 'ndan girilip, sola dönülünce sağ tarafta sıra ile birbirine bitişik iki katlı Bendegâh ve Hademe dâireleri, sol tarafta yine tek katlı bir bina vardı, Bu bina Mâbeyin ikinci kâtibi İzzet Paşa 'nın dâiresi idi. Tek katlı olan bu bina II. Meşrutiyet 'in ilânından bir müddet sonra yıktırılmıştı. Bu binadan sonra, sol tarafta Büyük Mâbeyin dâiresine giden geniş bir yol olup, karşıda sarayın büyük kapısı olan Saltanat Kapısı yer alır. Bu kapının iç karşısındaki kapıdan küçük bir bahçeye girilir. Sağ tarafta bir cephesi iç bahçeye, diğeri dışarıya ve Küçük bahçeye bakan köşk, Abdülhamid 'in husûsî dâiresi idi. Yine burada Abdülhamid 'in selâmlık dâiresi ve çalışma yeri olan Küçük Mâbeyin dâiresi bulunur. Ayrıca Abdülhamid 'in husûsî Harem dâiresi denilen ve Yeni Köşk diye isimlendirilen bina, Küçük Mâbeyin dâiresine kapalı bir galeri ile içeriden irtibat hâlindedir. Yeni köşk, Abdülhamid tarafından yaptırılmış olup, Vahdeddin zamanında yanmıştır. İleride Harem dâireleri görülür. Bu köşklerin ayrı ayrı yapılarak, sonradan kapılı galerilerle birbirlerine birleştirilmiş oldukları inşâ şekillerinden anlaşılmaktadır.

İç bahçede, 300 m. uzunluğunda ve 15-20 m. genişliğinde dönemeçli ırmak gibi bir havuz bulunur. Kıyılarında düzensiz konulmuş granit taşı bloklarından sun'î mağaralar ile basamaklar yer alır. Bu havuz boyunca ve tamamıyle iç tarafa nâzır köşklerden biri, Abdülhamid 'in istirahatine mahsus olup, onun en sevdiği yerdi.

Abdülhamid, bu köşklerde, güzel san'atlara bir çok salonlar ayırmış olup, birini resim salonu, bir diğerini fotoğraf atölyesi, bir başkasını da müzik salonu yapmıştı. Kendisi iyi resim yapar ve müzikten anlardı. Pâdişah, Almanya 'nın eski İstanbul Büyük elçisi Kont Hackfeld 'e kendi eliyle yaptığı tablolardan birini hediye etmişti.

Abdülhamid 'in husûsî kütüphânesi, eski ve nâdir eserler kolleksiyonları da bu köşklerde idi. Padişah, bir salonu da tabiat müzesi hâline koyarak, nâdir kuşlarla, kelebek, kanatlı böcek kolleksiyonları ile süslemiştir. Havuzun etrafında boy boy ve çeşitli bir çok ağaçlar yetiştirilmişti. Ayrıca salkım söğüt ağaçları, beyaz siyah cinsten bambular vardı.

Abdülhamid 'in İtalyan bahçıvanı Romeo Scanciani 'nin dikip büyüttüğü birçok kamelya ağaçları da vardı. Daha ilerde yüzlerce ağaçlarla binlerce çiçek birbirine karışmış, narin palmiyelerin ve endamlı çamların arasındaki limonluklarda turunçlar, portakallar gözleri okşuyor; krizantem, karanfil, gül birbiriyle sanki rekâbet ediyordu. İç Bahçe 'deki âdeta büyük bir ırmak gibi görünen bu havuzun kenarında sandallar, suyun yüzünde de kuğu kuşları, kazlar ve ördekler yüzüyordu.

Abdülhamid 'in yalnız kendine ve âilesi mensuplarına mahsûs olan bu İç Bahçe 'de, birçok limonluklar ve kış bahçeleri vardı. Büyük ağaçları çok seven pâdişah, bunları itinâ ile yetiştirirdi. Hâlen, husûsiyle Yıldız Parkı 'nın Mecidiye Kapısı 'ndan girilen alt kısmı soğuk rüzgârlardan mahfuz olduğundan memleketimizde yetişmeyen, fakat diğer iklimlerden ge-

tirilip büyük itinâ ile büyütülen nadir ağaçlar bulunmaktadır.

Kış bahçesinde öten nâdide cinslerden çeşitli kuşlar, süslü kafesler içinde dallara asılı dururdu. Burada, pâdişâhın resmini çizip târif ettiği ve saray marangozhânesinde yapılmış olan banklar, kanepe ve koltuklar mevcuttu. Yıldız Sarayı İç Bahçesi'nde ayrıca bir de tenis sâhası vardı. Diğer bir kış bahçesinde kuşlar serbest olarak uçuşurlardı.

Sarayın sebze ve meyvelikleri Dış Bahçe içinde idi. Husûsî bir limonlukta turfanda sebze ve meyveler elde edilir, Abdülhamid'in sofrasında kışın çilek ve bamya bulunurdu.

Bir umum müdür idâresinde olan bu bahçelerin bir de müfettişi vardı. Umum müdür ve müfettişten başka Avrupalı dört müdür, yahut bahçıvanbaşı vazifeli idi. Bahçıvan neferi diye isimlendirilen yamakların sayısı 300 olup, bunlar bir onbaşı idâresinde, onar ve on beşer kişilik mangalara ayrılmıştı. Onbaşılar doğrudan doğruya Avrupalı bahçıvanbaşılardan emir alırlardı. Bu bahçıvanbaşıların maaşı 20-25 altın arasında olup, onbaşıların 2,5-5 altın, yamak neferlerin kıdem ve kabiliyetlerine göre 1,5-5 altın idi. Bahçıvanlar husûsiyle İç Bahçe'de çalışanlar, Abdülhamid'in ileri gelen bendegânından idiler. Çünkü pâdişah hergün saatlerce bahçede vakit geçirirdi.

Şimâlden cenûba doğru 350 m. uzunluğunda ve 80 m. eninde bir oval şeklindeki İç Bahçe'ye, Abdülhamid kendi zevki için pek çok para sarfetmişti. İç Bahçe tanzim edilirken bütün toprağı kazılarak tesviye edilmiş, ırmak şeklindeki havuzun inşâsı ve sandal ile gezilebilmesi için büyük masraflara girişilmiştir. Buraya en nâdir ağaçlar, türlü hayvanlar, çeşitli kuşlar getirilmiş; bunlara mahsus zarif yuvalar ve kuşhâneler yapılmıştır.

Yukarıda bahis konusu olan köşklere, ayrıca sultan ve şehzâde köşklerini, Vâlide Sultan Köşkü'nü (Abdülhamid, 1877-1888 senesine kadar bu köşkde haremleri ile birlikte ikâmet etmekte idi), Çukur Sarayı (Şale köşkünden sonra Yıldız'ın en büyük köşkü olup, bekâr ve dul sultanların ikâmetgâhı idi), Bahçıvanbaşı Köşkü'nü (bir zamanlar eski silâhların teşhir edildiği bir müze idi), Kızlarağası ve Güvercinlik köşklerini de eklemek gerekir.

Mevcut köşklerin çoğu Abdülhamid devrinde Avrupa'da kullanılan yeni bir tekniğe göre yapılmış olup, bâzıları ahşap bir katlı, bâzıları da kârgîr olup bir veya iki katlıdır. Abdülhamid bu sistemle zaman ve paradan tasarruf sağlamıştı. Buna göre önce binanın iskeleti yapılır, sonra bu iskelet ince tel ile kaplanarak üzeri çimento ile sıvanırdı. Alman imparatoru geleceği zaman geçit resmi seyrine mahsus olarak yapılan Tâlimhâne Köşkü de bu tarzda inşâ edilmişti. İki katlı olan bu köşkün yapılması üç günde tamamlanmış olup, köşk Vahdeddin zamanında yanmıştır. Yine bu tarzda inşâ olunan daha büyük ve şüslü bir köşk de 15 günde ikmâl edilmişti.

Abdülhamid'in kendi ikâmetine mahsus köşklerin damları kurşun veya çinko levhalarla kaplı idi; İç Bahçe ve Yıldız Köşkleri ise elektrikle aydınlatılmıştır.

Yıldız Sarayı'nda köşk sayısı kadar da, atölye ve fabrika olup, bunların en eskisi Tâmirhâne denilen büyük atölye idi. Bu atölyede pek mükemmel işler yapılırdı. Fabrika daha ziyâde şehzâdelerin eğlenmeleri ve vakit geçirmeleri için kurulmuştu. Buralarda ustalardan başka 300 tane tophâne işçisi çalışmakta idi.

Marangozhâneler: Sarayın marangozhânelerinde çoğu yabancı olmak üzere 60 işçi çalışır ve gayet mükemmel tahta ve oyma işleri yapılırdı. Bunlar Yıldız Sarayı köşklerinde kullanılırdı. Kendisi de mükemmel bir ince marangoz ustası olan Abdülhamid, yaptığı pek hoşuna giden bâzı eserlerini yakınlarına hediye ederdi.

Abdülhamid'in, masa, sandalye, dolap ve pencerelerini kendi eliyle yapıp döşediği bir odası da mevcuttu. Pâdişâhın marangozluğa olan merakı sebebiyle bu san'at, Yıldız'da uzun müddet rağbet görmüştür.

Çini Fabrikası: Çini fabrikası Abdülhamid'in husûsî mîmârı Daranko tarafından, Yıldız Dış Bahçesi'nin şarkında inşâ edilmişti (1890/1891). Sarayın porselen tabak ve kâse gibi ihtiyaçlarının büyük bir kısmı buradan sağlanmıştır. Fabrikada ayrıca büyük vazolar da imâl edilmiştir.

Yıldız Hayvanat Bahçesi. Acem Köşkü (yahut Yeni Köşk)'nün bulunduğu yer hayvanat bahçesi idi. Küçük ayılar, deve kuşları, maymunlar, zürâfalar, bir çift de zebra vardı.

Harem tarafındaki Selâmlık bahçesinde ise, tâvuslar, sülünler, çeşitli papağanlar ve cins güvercinler bulunmakta idi. Büyük Havuz'da Japon imparatorunun Abdülhamid'e gönderdiği Japonya ördekleri pek zarifti. İsviçre'den kuğular da getirtilmişti. Irmak Havuz'un ortasındaki adada Cihânnümâ Köşkü'ne yakın yerlerde insanlara alışkın turnalar da vardı. Abdülhamid, İç Bahçe'deki Irmak Havuz yolu ile bahçenin cenup tarafındaki sun'î adaya gider, orada süslü kafesler içinde baktırdığı hayvanlarını ziyâret ederdi. Burada en çok güvercin, karaca, geyik, nâdir cins koyunlar ve çeşitli kuşlar vardı. Adada köpekler için de ayrıca bir köşk tahsis edildiği gibi, kediler için de bir yer yapılmıştı. Fakat bunların en mükemmeli Kuşhâne idi. Burada her biri başka bir perdeden öten türlü kuşlar toplanmıştı. Kuşçubaşının idâresi altında 20'den fazla adam bu kuşlara bakmakla vazifeli idiler. Diğer hayvanların hepsi için de bir müdür ile 30 bakıcı vazifelendirilmişti. Yıldız'da yırtıcı hayvan olarak sâdece Habeş İmparatoru'nun hediye ettiği birkaç arslan ile kaplan ve pars da bulunurdu.

Tiyatro: Vâlide Sultan Köşkü'ne bitişik ve Harem dâiresinin biraz ilerisinde ve karşısında yer alıp, dikdörtgen şeklinde süslü, fakat dar ve kasvetli bir salonu vardı. Üst tarafı süslü localarla çevriliydi. Sahnenin tam karşısında, üst kattaki geniş loca pâdişâha mahsustu. Orkestranın yeri hükümdar locasının sol altındaydı. Döşeme ve mobilyaları pek zarifti. Koltuklar birbirine bitişik, kadife ile kaplanmıştı. Tiyatronun duvarları kırmızı pelüş ile kaplı idi. Süslemeler altın yaldızlıydı. Sahnesi oldukça geniş, perdeler, kulis tertibâtı ve makinaları mükemmeldi. Tiyatrodaki eşyanın çoğu Yıldız Marangozhânesi'nde imâl edilmişti.

Abdülhamid tiyatro ve konserleri pek severdi. Cuma, pazar ve çarşamba akşamları husûsî tiyatrosunda konserler verdirir, tiyatro ve sinema seyrederdi.

Saray tiyatrosunun müdürü Esvabçıbaşı İlyas Bey idi. Abdülhamid hangi oyunu arzu ettiğini bildirmezse, bunu İlyas Bey seçerdi. Abdülhamid'in orta oyunundan başka, biri alaturka komedi (tulûat oyunları) ve diğeri alafranga, opera ve operet için iki husûsî grubu vardı. Yıldız tiyatrosu aktörleri Muzika-yı hümâyûn teşkilâtına bağlı idiler.

Vaktiyle Sarah Bernhardt gibi zamanın ünlü aktris ve aktörleri ile yine zamanın ünlü tulûatçısı Abdurrezzak ve kumpanyasının oyunlarda yer aldığı, Abdülhamid'in kendisi için yaptırdığı 150 kişi alabilecek büyüklükteki bu tiyatro, 50 milyon lira sarfı ile onarılarak halka açılıp temsiller verilecektir.

Yıldız Kütüphânesi: Saray kütüphânelerinden en büyüğü, husûsî bir binâda bulunan Büyük kütüphâne olup, diğerleri çeşitli binalardaki küçük kütüphânelerdi. Abdülhamid öğle yemeğinden sonra bu kütüphâneleri ziyâret ederdi. Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili çeşitli dillerde basılmış eserler ile el yazması birçok kitap, tasnif edilmiş ve numaralanmış bir şekilde bu kütüphânede yer alırdı. Ancak Türkçe ve Arapça dışındaki eserlerin tasnifi pek muntazam değildi. Bu büyük kütüphânede bir Başhâfız-ı kütüp idâresinde 30 kadar yardımcı me'mur bulunurdu. Buradaki kitapların çoğu, pek zarif bir şekilde, renkli kadifeler ve atlaslarla ciltlenmişti.

31 mart 1909 Hâdisesi'nden sonra nisan ayında Hareket Ordusu İstanbul'a girip, Abdülhamid'i tahttan indirince, Yıldız Sarayı halkın hücûmuna ve çapulcuların yağmasına mâruz kalmıştı. Bu arada Büyük kütüphânedeki kıymetli eserleri yağma edilmekten kurtaran Başhâfız-ı kütüp Merhum Sabri Kalkandelen hayatını tehlikeye atarak kütüphânenin dağılmasına mâni olabilmişti.

1922'de saltanatın kaldırılması üzerine Yıldız Sarayı kütüphânelerindeki kitaplar, T.B.M.M. tarafından çıkarılan bir kanunla İstanbul Üniversisi Merkez Kütüphanesi'ne devrolunmuştur. Buraya devr edilen kitapların sayısı 40.000 olup, bunlar, el yazmaları, basma eserler, haritalar, albümler, fotoğraf kolleksiyonları, hat san'atı ile ilgili çok kıymetli levhalar ile bâzı antika biblolar v.s.'den ibârettir. Basma eserlerin yabancı dilde olanları 15.000 kadardır.

Büyük Köşk, Abdülhamid'in husûsî dâiresi olup, onun önünde üç odalı Japon üslûbunda yaptırdığı küçük bir köşk de vardır. Yanında mavi çinili ve süslü bir banyo dâiresi de mevcuttur. Tahminen 1899'da bu Büyük Köşk'ün alt katında ve Abdülhamid'in husûsî marangozhânesinin yanında kerestelerin konduğu yerde bir yangın çıkmış, bu yangın Saray itfaiyesi tarafından yayılmadan önlenmiştir. Vahdeddin zamanında çıkan bir yangında ise, Büyük Köşk'le birlikte Japon pavyonu da yanmış ve ortada sâdece hamam kalmıştır. Vahdeddin, Büyük Köşk'ün yerinde, zarar görmeyen banyo dâiresini de içerisine alacak şekilde iki katlı, kârgîr, sâde bir köşk yaptırdı. Onun, dört yıllık pâdişahlığında yaptırdığı tek bina bu köşktür.

Abdülhamid'in marangozluğunun yanı sıra resme de merakı dolayısıyla yapmış olduğu bir çok manzara resimleri Yıldız Sarayı'nı süslüyordu.

Sarayın, Selâmlık bahçesi de denilen İç Bahçe kısmında bulunan ırmak şeklindeki havuzun kenarında tek katlı zarif küçük bir köşk vardı. Üzerinde köprüleri de bulunan bu havuz bir ırmak manzarası arz eder. Bu havuzun cenûb-ı şarkî kıyısında iki katlı ve Abdülhamid'in şahsına âit olup, İç Bahçe'yi şimdiki Yıldız Parkı'ndan ayıran tahkimli bir set duvarının kenarına yaptırılan Cihânnümâ Köşkü bulunmaktadır. Bu köşkün set üzerindeki cephesi, Yıldız Parkı'na, Boğaz'a, Kuzguncuk ve Üsküdar'a, Liman ve Sarayburnu'na, hattâ İstanbul'un bir kısmına tamamıyle hâkimdir. Bu ırmak havuzunda Abdülhamid'in küçük bir motorla hareket eden bir de filikası vardı.

Yıldız sırtlarının en yüksek noktasında dinlenme köşkü olarak yaptırılan üç katlı kârgîr beyaz binaya, Abdülhamid, 1877 senelerinde Dolmabahçe'den taşınarak yerleşmişti. Saray binaları fazlalaşınca bu bina, Mâbeyn-i hümâyûn'a verildi. Mâbeyn Müşîri, Baş Mâbeyinci, İkinci Mâbeyinci ve Maiyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiyesi müşîri bu binanın orta katındaki dâirelere yerleştirildi.

Balkan harplerinin askerî durumunu incelemek ve ona göre planlar düzenlemek, tensikat-ı askeriye hakkında pâdişâha rapor takdim etmek, pâdişâhın Yıldız Saray'ında kendi murâkabesi altında kurduğu Maiyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiyesi'nin vazifeleri arasında idi. Bu teşkilât, doğrudan doğruya başkumandan olan hükümdâra bağlı bulunduğundan, asıl Seraskerlik Erkân-ı Harbiyesi'nden daha yetkili idi. Önceleri, I. Ferik (orgeneral) ve 3 subaydan müteşekkil olan Maiyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiyesi kadrosu, zamanla değişikliğe uğrayarak sayıları artmıştır.

Selâmlık merâsimine mahsus olmak üzere Yıldız Sarayı'nın yanıbaşına 1885/1886 senelerinde Abdülhamid tarafından yaptırılan Hamidiye Câmii,

pâdişâhın cuma namazı törenlerine tahsis edilmişti. Abdülhamid, selâmlık merâsimine ve câmie tantanalı bir şekilde gelirdi. Cuma selâmlıklarında, Büyük Mâbeyin Köşkü'nün misâfir dâiresinde dâima bir iki sefir bulunurdu. Bu dâirenin önündeki bahçe setlerde de birçok yabancılar toplanıp merâsimi seyrederlerdi. Bundan sonra sefirler Büyük Mâbeyin'de veyahut Çit Kasrı'nda pâdişah tarafından kabûl olunurdu. Elçilere ve seçkin yabancılara mükellef ikrâmlarda bulunulurdu.

Meşhur bomba hâdisesi de yine bu merâsimlerden biri esnâsında vuku bulmuştur (18 cemâziyelevvel=21 temmuz 1905).

Bibliyografya: P. de Régla, *La Turquie officielle* (Paris, 1889), s. 41-59; G. Dorys, *Abdülhamid intime* (Paris, 1907), 7. tabı, s. 101-141 (birçok resimlerle Yıldız kısmen G. Rizas, *Les Mystéres de Yıldız ou Abdul-Hamid*, İstanbul, 1909'dan alınmıştır); Osman Nurî, *Abdülhamid-i sânî ve devr-i saltanatı* (İstanbul, 1327), II, 449 v.d.; Kâmil Paşa, *Târih-i Siyâsî-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniye* (İstanbul, 1325), III, tür. yer.; Bekir Sıtkı Baykal, *İbretnümâ-Mâbeyinci Fahri Bey'in hâtıraları ve ilgili bazı belgeler* (Ankara, 1968); İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Osmanlı devrinde son sadrıazamlar* (İstanbul, 1947/1948), VIII, IX; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* (İstanbul, 1955), IV, 285-379; İ. H. Uzunçarşılı, *Mithat Paşa ve Tâif mahkûmları* (Ankara, 1950); ayn. mll., *II. Sultan Abdülhamid'in hal'i ve ölümüne dâir bâzı vesikalar, Belleten* (Ankara, 1946), X, 705-748; Mehmed Şahin, *Sultan V. Murad'ın hayatı ve saltanatı*, Mezuniyet tezi, Seminer Kütüp (İstanbul, 1973), nr. 2268; Nejat Göyünç, *Muzafferüddin Şah ve II. Abdülhamid devrinde Türk-İran dostluk tezâhürleri, Armağan* (İstanbul, 1971); Bülent Bilgin, *Yıldız Sarayı, Belgelerle Yıldız Sarayı Rehberi* (İstanbul, 1982), yıl 1. sayı 1, s. 3; Afif Süreyya Duruçay, *Başlarken, ayn. mec.*, s. 2; Edip Özkale, *Padişahın Kurmay Heyeti, ayn. mec.*, s. 6; Yasemin Saner, *Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'ndaki özel tiyatrosu halka açılacak, Milliyet Gazetesi*, 26 ekim 1981, s. 13; Fuad Ezgü, *Yıldız Sarayı Tarihçesi* (İstanbul, 1962); Çelik Gülersoy, *Yıldız ve Emirgan parkları ve köşkleri, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*, İstanbul, 1980, sayı 66/345, s. 17-33; ayn. mll., *Yıldız Parkı "Pembe Sera"nın hikâyesi", Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*, İstanbul, 1981, sayı 67/346, s. 14-21; *İA*, madd. ABDÜLHAMİD II., MİDHAT PAŞA; *EI* mad, YILDIZ KOŞHKU. (SEVİM İLGÜREL.)

YOĞURT. [Bk. YOĞURT.]

YOĞURT, Türkler arasında çok eskiden beri bilinen ve hemen hemen bulundukları her yerde aynı isimle anılan, sütten yapılma yumuşak bir gıdadır. Yavaş yavaş pişirilen süt, parmak dayanacak sıcaklığa getirildikten (yaz için 45°, kış için 50°) sonra, içine biraz maya konularak, mayalanmanın gerçekleşebilmesi için normal sıcaklığın muhafazası gerektiğinden, üzeri yün ve benzeri bir örtü ile sarılıp, örtülür ve en az 3-4 (mevsimine göre) saat bekletilmek sûretiyle yoğurt elde edilir.

"*Yoğurt*" kelimesi "*yuğ*: koyu, kesif", "yuğmak: koyulaşmak", kesâfet peydâ etmek" "*yuğurmak*: koyulaştırmak, "yuğrulmak: koyulaşıp hamur hâline gelmek" (Hüseyin Kâzım, *Türk Lûgati*, İstanbul, 1945, IV, 848) kök ve ona âit, iştikaklara bağlı bulunmaktadır. Ahmed Vefik Paşa (*Lehçe-i Osmânî*, İstanbul, 1306, s. 849) "*yoğurt*"u "*sütün yoğmuşu*" olarak vermektedir. Aynı şekilde Clausun (*An Etymological Dictionnary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972, s. 905) da kelimenin "*yuğurmak*"tan türediğini söyler. Räsänen (*Versuch eines Etymologischen Wörterbuchs des Turksprachen*, Helsinki, 1969, s. 205) ise, kelimeyi "*yuğurmak*" tan iştikak ettiriyor. Yoğurt, *Divânü Lûgat-it-Türk* (nşr. Kilisli Rıfat Bilge, I, 159/6, 179/12; II, 148/15, 198/16, 238/3; III, 123/4, 143/5; trc. Besim Atalay, Ankara, 1939/1940, I, 182/3, 208/1; II, 189/9, 251/4, 295/19; III, 164/13, 190/9; C. Brockelmann, *Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmūd al-Kāsraris Dīwān lugât at-Türk*, Budapest, 1928, s. 92)'de, "*yoğurt uzıştı*: yoğurt pıhtılaştı", "*ol yoğurt uzıttı*: o, yoğurt çaldı", "*Yoğurt sütgerdi*: yoğurdu süt gibi yaptı", "*suvuk yoğurt*: sulu yoğurt" gibi birkaç yerde, fakat hep yoğurt şeklinde geçmektedir. İbn Mühennâ (nşr. Abdullah Battal, İstanbul, 1934, s. 91)'da "yogurt (*yogurtlug aş*); Abû Hayyân (*Kitab al-İdrak li-Lisan al-Atrak*, nşr. Ahmed Caferoğlu, İstanbul, 1931, s. 117)da "*yağurt*", *al-İdrâk Haşîyesi* (nşr. Veled İzbudak, İstanbul, 1936, s. 54)'nde "*yoğurt aşı* (toyga çorbası)" şekillerinde geçen kelimeyi, Ahmed Caferoğlu (*Uygur Sözlüğü*, İstanbul, 1934, s. 233) "*yoğrut*" olarak tesbit eder. Nitekim *Kutadğu Bilig* (nşr. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul, 1947, s. 446, beyit 4442)'de kelime, "*yoğrut*" şeklinde geçmektedir; kelimenin Hârizmşâhlar'da "*yugrat*", Kıpçak ve Mısır Memlûk Türkleri arasında "*yugrat*", "*çugrat*" "*yagurt*" söylenişlerine rastlanmaktadır (Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Ankara, 1978, IV, 21). Görüldüğü gibi, aşağı yukarı aynı şekilde telâffuz edilen yoğurdun hemen hemen bütün Türklerce bilindiği anlaşılmaktadır. Bâzı lügatlarda yoğurt, yanlış olarak Bulgar menşe'li gösterilmiştir (bk. msl. Paul Robert, *Dictionnaire Alphabetique et Analogique de la Langue Français*, Paris, 1965, VI, 1064).

Türklerin hayatında hayvancılığın büyük bir yeri olduğu mâlûmdur. Koyun-keçi, sığırdan elde edilen sütün muhâfazasının çok güç olmasına mukabil, yoğurt uzun zaman bozulmadan saklanabilmektedir. Türklerin millî gıda maddelerinden olan ayran tamamen yoğurttan yapıldığı gibi [bk. mad. AYRAN], yine Türklere mahsus bir yemek olan "tutmaç"'da da yoğurt bulunmaktadır (Faruk Sümer, *Oğuzlar*, Ankara, 1972, s. 394). Bundan başka yoğurdun kiraz veya kayısı ile tatlılaştırılması şeklinde hazırlanan "*lo*" adlı bir içkinin, Hunlar arasında yaygın olduğu da bilinmektedir (İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, Ankara, 1977, s. 267). Uygurlar yoğurddan tedâvide de faydalanmışlardır (G. R. Rachmati, *Zur Heilkaunde der Uiguren*, Berlin, 1930, I, 6, 12; 1932, II, 8). Başka maddelerle karıştırılarak "*kolik*" ve uykusuzluğun tedâvisinde de kullanılan yoğurt, XIV. asır Türk tıp kitaplarında zehirlenmelere karşı panzehir olarak zikredilmektedir. (A. Süheyl Ünver, *Türklerde yoğurt tarihinin eskiliği hakkında birkaç kelime, Tedâvî Kliniği ve Laboratuarı*, 1936, tom, 6, nr. 22; ayn. mll., *Uygurlarda Tababet, VIII.-XIV. asır, İ. Ü. Tıp Tarihi Enstitüsü*, İstanbul, 1936, nr. 3.). Hâlâ bugün yoğurdun gerek uykusuzluk için, gerekse zehirlenmelere karşı kullanılması yaygındır. Hangi bölgede olurlarsa olsunlar, yoğurt bütün Türk boylarının en önemli gıdalarını teşkil etmiştir. Radloff (*Sibirya'dan*, trc. Ahmed Temir, İstanbul, 1956, I/2, 306, 439), Altaylıların bilhassa yaz mevsiminde başta gelen gıdalarının ayran olduğunu belirtir. Kazaklarda yoğurt ile ayran aynı mânayı ifâde etmektedir. Rasonyi (*Tarihte Türklük*, Ankara, 1971, s. 54), eski Türklerin esas gıdasının koyun eti ve süt mahsûlleri olduğuna dikkati çeker ve bugünkü Kırgızların koyun ve inek sütünden yaptıkları gıdalar arasında eskinin bir devamı olarak yoğurda bilhassa yer verir. Kırım Türk yemeklerinin esâsını et, un, yağ ve yoğurt teşkil ettiği gibi, en önemli ve en çok sevilen Kırım Türk yemeği "çibörek"'in malzemelerinden birisi de yoğurttur (Müstecib Ülküsal, *Dobruca ve Türkler*, Ankara, 1966, s. 97). Osmanlı devrinde sarayın yoğurtçubaşısı olmasının yanısıra (A. Süheyl Ünver, *Türklerde Yoğurt Tarihinin Eskiliği Hakkında Birkaç Kelime*), yine sarayın yemek listelerinde yoğurt veya yoğurttan yapılmış yemekler bulunmaktadır (A. Süheyl Ünver, *Fâtih Aşhânesi Tevzînâmesi*, İstanbul, 1953). Ayrıca yoğurt ve yoğurtçuların teftişine dâir nizâmnâmeler de tertib edilmiştir (Burhan Oğuz, *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri*, İstanbul, 1976, I, 629). Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü'l-Beyân fi-Kavânîn-i âl-i Osman* (Fotokopi, Tarih Seminer Kütüp., nr. 51-52/489, V, 186a, Paris nüshası)'da İstanbul'da 16 yerde "yoğurtçular kârhânesi" bulunduğunu zikretmektedir. Evliya Çelebî (*Seyahatnâme*, İstanbul, 1914, I, 558), İstanbul'daki "esnâf-ı kârhâne-i yoğurtçubaşı" ve "esnâf-ı cümle yoğurtcuyan"'dan bahsederken, 500 yoğurtçu dükkânının ve 1.600 yoğurtçunun varlığını haber verir; Eyüb'de 100 yoğurtçu dükkânının bulunduğunu ve bunların çok süslü ve gösterişli olduğunu söyler. Bu semtin yoğurtçularının bayramların üçüncü gününde bir araya geldiklerini ve birbirleriyle yoğurt ve kaymak değiştirdiklerini; buradaki yoğurtların çok "lezîz" olmasını Eyûb Sultan'ın kerâmetine hamledenlerin bulunduğunu belirtir. Zeyrek-başı Câmii yakınında Hacı Hasan, Sütlüce, Kasım Paşa, Ortaköy, Üsküdar yoğurt ve kaymaklarının çok güzel ve meşhur olduklarını da ilâve eder. Yoğurtçuluk Osmanlılarda ve bugün, büyük şehirlerde bir meslek olmuştur. Günümüzde fabrika yoğurtçuluğu yanında, hâlâ varlığını koruyan eski usûl yoğurtçular halk tarafından daha çok tutulmaktadır.

Yoğurt kelimesi XX. asrın başlarında Fransızca'ya "*yoghourt, yogourt, yaourt* (Paul Robert, *ayn. esr.*; *Grand Larousse Encyclopédique*, Paris, 1969, X, 984), İngilizce'ye "*yoghurt, yourt*" (*Encyolopoedia Britannica*, Chicago, 1971, XXIII, 895), Almanca'ya "*Jaoghurt, Jogurt*" (Luta Mackensen, *Etymologisches Wörterbuch*, Würzburg, 1966, s. 179) şekillerinde geçmiştir. Arapça'sı "*râib*", Farsça'sı "*mast*"'dır (Mehmed Esad, *Lehcetü'l-lûgat*, İstanbul, 1216, s. 839).

Yoğurdun yapılışının eski devirlerden beri önemli bir değişiklik geçirmediği söylenebilir. Yukarda belirttiğimiz yapılış şekli ile Kaşgarlı Mahmud'un "*yoğurt uzıştı*", "*o yoğurt uzıttı*" misâllerinin ifâde ettiği mâna farklı olmadığı gibi, Eberhard'ın eski bir Çin kaynağından verdiği yoğurt (Çincesi: *lo*)'un yapılışı da farklı değildir. Hemen belirtelim ki Eberhard (*Çin'de Kımız ve Yoğurdun Yapılması Meselesi Hakkında, Ülkü Mec.*, Teşrin II., 1940, XVI, nr. 93, s. 207) „*lo-yoğurt*"'un Çin'e, şimâl komşularından, yâni Türkler'den yahut Moğollar'dan geldiğine bilhassa işâret etmektedir.

Sütü yoğurt hâline getirmek için umûmiyetle yine yoğurt (*maya-damızlık*)'tan istifâde edilmektedir. Kaşgarlı Mahmud (*Divânü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, III, 122), yoğurt mayası için "*kor*" kelimesini verir. "*Kor*" sözü Kıpçak ve Mısır Memlûk Türklerinde, Oğuzlar'da "*maya*" yerine kullanılmıştır (Bahaeddin Ögel, *ayn. esr.*, IV, 23). Anadolu Türkçesi'nde "*turık*" şeklinde bir kelimeye de rastlanmaktadır (*Tarama sözlüğü*, Ankara, 1971, V, 3856). Kazak Türkleri "*uyutku*" demektedirler (W. Radloff, *Sibirya'dan*, I/2, 449). Bugün Anadolu'da damızlık kelimesi daha yaygın bir kullanılışa sâhiptir. Maya, eskiden kabın dibinde kalmış yoğurt veya olmuş kımız artıklarından meydana geliyordu. Nitekim Kazaklar'da ve Kırgızlar'da "*kor*", sâdece "*kımız mayası*" mânasında geçmektedir. Maya, peynir yapımında da kullanılmakta ve çeşitli şekillerde hazırlanmaktadır. Mayanın tatlı veya ekşi olması yoğurdada te'sir eder. Cenuptaki Türkmen oymaklarının bâzılarında damızlık için yoğurt bulunmadığı zaman, karınca yumurtalarının avuç içinde ezilerek, yoğurt yapılmak istenen süte

konulduğu ve bunun damızlık vazifesi gördüğü de kaydedilmektedir (Ali Rıza Yalma Yalgın, *Cenupta Türkmen Oymakları*, Adana, 1935, V, 103).

Yoğurttan yapılan diğer yiyecek maddelerine gelince; bunlar ister tamamıyle yoğurttan mâmûl olsun, ister diğer gıdalarla karıştırılmak sûretiyle elde edilenler olsun, zengin bir çeşitlilik gösterir. Bu bakımdan yoğurt, Türk mutfağının ve Türk sofrasının tuzu olmuştur. Bundan dolayıdır ki, eski Türkler yoğurda "*tuzluk*" adı da vermişlerdir (Bahaeddin Ögel, *ayn. esr.*, IV, 24). Aynı şekilde yoğurt yerine "*katık*" sözü de söylenmiştir. Bugün Anadolu'da "kışın yorgansız, yazın ayran (yoğurt)'sız" ev, "hâne" kabûl edilmemek gibi bir anlayış yaygındır. Yağı alınmamış sütten meydana gelen yoğurda "*yağlı yoğurt*", yağı alınmış sütten yapılan yoğurda "*yağsız-yavan yoğurt*" denilmektedir. Yağlı yoğurt "*yayık*" veya "*tırfan*"da içine su katılarak yayılır (dövülür); yağ ve ayran meydana gelir. Ayrıca yağlı veya yağsız yoğurt sulandırılmak sûretiyle sıvılaştırılır ve ayran yapılır. Yoğurdu daha uzun zaman muhâfaza edebilmek için bir bez (kese)'e (umûmiyetle bu, beyaz patiska veya kaput bezidir) konulup suyu süzdürülür ki, buna "kese veya torba yoğurdu," yahut „*süzme yoğurt*" ismi verilir. Yoğurdun suyu iyice süzülerek hazırlanışındaki ameliye ve isimlendirilişi değişen ve "*kurut*", "*çökelek*", „keş", "ekşimik" v.s. adlar verilen bir nevî peynir yapılır. Yoğurttan yapılan yemeklerin başında tutmaç, mantı, tarhana, yoğurtlu çorba, yarma aşı (çorbası), tatar, tovga gelmekte ve daha pek çok yemek yapımında yoğurttan istifâde edilmektedir.

Ayrıca yoğurt, Türk bilmece, atasözü ve deyimlerinde de geçmektedir (Bk. Âmil Çelebioğlu -Yusuf Ziya Öksüz, *Türk Bilmeceleri Hazinesi*, İstanbul, 1979, s. 65, 186 v.dd., 263; M. Nihat Özön, *Ata Sözleri*, İstanbul, 1956, 2. baskı, *İndeks*, s. 324).

Bugün bilhassa İstanbul'da Silivri, Kanlıca, Karagümrük (Fâtih) yoğurtları meşhurdur. Bunlardan "Silifke yoğurdu" bir motif olarak "türkü"-'lere de mâl olmuştur. Bütün Türk boylarında ve sâhalarında yoğurt ve onun çevresinde teşekkül eden âdet ve gelenekler Türk kültür tarihi bakımından mühim bir yer işgal eder.

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. Ramazan Karça-Hâmit Zübeyr Koşay, *Karaçay-Malkar Türklerinde hayvancılık ve bununla ilgili gelenekler* (Ankara, 1954); Ali Rıza Yalgın, *Toroslar'da Karatepeli Bölgesi* (Ankara, 1950), s. 32-36; *Kanûnnâme-i Sultânî Ber Mûceb-i Örf-i Osmânî* (nşr. Robert Anhegger, Halil İnancık, Ankara, 1956); Fikri Karaesmen, *Sütçülük* (İstanbul, 1937); Ekrem Rüştü Üresin, *Silivri yoğurdunun yapılışı ve terkibi hakkında araştırmalar* (Ankara, 1935); Julius Theodor Zenker, *Dictionnaire Turc-Arabe-Persan* (Leipzig, 1876), II, 973; A. C. Barbier de Meynard, *Dictionnare Turc - Français* (Paris, 1886), s. 892; W. Radloff, *Wörterbuches der Türk-Dialecte* (St. Pétersbourg, 1905), III, 412 v.d.; Zekiye Koyuncu, *Anadolu Yemek Adları Sözlüğü* (Tez, İstanbul, 1970, Türkiyat Ens., nr. 991); *Türkiye'de Halk Ağzından Söz Derleme Dergisi, İndeks* (Ankara, 1957), s. 5, 415 v.d.; *Tarama Sözlüğü* (*Dizin*), Ankara, 1977, VIII, 403; *Türk Atasözleri* (Millî Kütüphane Genel Müdürlüğünce hazırlanmıştır), İstanbul, 1971, II, 379 v.d.; *EI*, mad. YOGHOURT.

(KÂZIM YETİŞ.)

YORGAN. LÂDİK [Bk. LÂDİK.]

YÖRÜKLER. Anadolu ve Rumeli'de göçebe hayatı yaşayan Türk kabîlelerine verilen umûmî bir isimdir. Türkçe "*yürümek*" fiilinden türeyip, yürüyen, sefere koşan çadır halkı mânalarına da gelen bu kelime (H. Kâzım Kadri, *Büyük Türk Lugatı*, İstanbul, 1943, IV, 834), daha sonraki devirlerde, bir yerde durmayıp, devamlı yer değiştiren göçebe halkın umûmî ismi olmuştur (Ş. Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 1560). Bu ad, Anadolu halk ağzında, cesur, muhârip, iyi yürüyen, eli ayağı çabuk; kimse çok doğurgan hayvan ve iyi mahsûl veren tarla v.s. gibi mânaları da ifâde etmektedir (*Türkiye'de halk ağzından söz derleme dergisi*, İstanbul, 1947, III, 1556, 1560). Kelime bâzı Türk lehçelerinde *yöğrük* şeklinde geçmektedir (*tuhfatü al-zekiyya fi'l-Lugat-it Türkiye*, çeviren Besim Atalay, İstanbul, 1945, s. 200 v.d.).

Bir çok Avrupalı müellif, Herodot'ta yer alan Ural-Altay bölgesinde avcılıkla yaşayan Iyrkes adlı kabîlelerin, ilk Yörükler olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim, aynı şekilde ilk defa Truva göçebelerinin de yörük olduğunu bildiren bu müellifler, bunların Avrupa'ya Anadolu'dan gittiklerini kabûl etmişlerdir (M. Tayyib Gökbilgin, *Rumeli'de yürükler, Tatarlar ve evlâd-ı fâtihân*, İstanbul, 1957, 1 v.dd.).

Yörük, Cengiz yasasında "*yasaklı*" olarak isimlendirilerek *nöker* diye gösterilmiştir. Cengiz yasasına, eski Türk destanlarından geçtiği rivâyet edilen yörük, daha sonra Osmanlı Devleti'nde görüleceği gibi, ordu ehlinin vergilerini veren, seferlere kendi âile ve hayvanları ile katılan, göç ve ikâmet hakları tamamıyle hükümdâra ve kumandanlığa âit olan asker mânasına geliyordu. Bu târife uyan askerlere Ali Şîr Nevâyî, "*Kara çerig*" ismini vermekte idi (Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1971, I, 106, 291, 345; Ali Şîr Nevâyî, *Mahbûbü'l-kulûb*, İstanbul, 1289, s. 22).

1071'de Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'ya gelen göçebe halk, burada da eski hayat tarzlarını aynen devam ettirmişlerdir. Ancak bunların arasında yörük ismine rastlanmamaktadır. Oğuzların, islâmiyeti kabûlden sonra Türkmen lekâbını almalarını ve Anadolu'ya gelişlerinde diğer göçebe Türk unsurları ile birlikte hareket ettiklerini göz önünde tutan bâzı müellifler, "*yörük*" kelimesi ile "*Türkmen*" kelimesinin aynı mânada kullanıldığına işâret etmişlerdir (M. Fuad Köprülü, *Türkiye Tarihi*, İstanbul, 1923, s. 146 v.dd.; M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 5 v.d.). Nitekim Anadolu'da yörük ve Türkmen olarak adlandırılan Türk aşîretlerinin hayat tarzları ve etnik durumları, bu iki isim altındaki aşîretlerin aynı olduklarını göstermektedir. Devrin kaynakları da bunu te'yid eder. Âşık Paşa-zâde'nin, *Tevârih-i Âl-i Osmân* (İstanbul, 1332, s. 56, 74)'ında, "*göçer Türkmân ve Tatar*", "*Göçerevli Türk*" ve bir başka yerinde de: "*Şimdiki halde Rûm'da olan Tatar ve Türkmân ol tâifedendür*" şeklindeki sözlerine bakılarak yörüklerin de bunların arasında yer aldıkları söylenebilir. Nitekim Yazıcıoğlu, Giyâseddin Keyhusrev [b. bk.]'in Antalya taraflarının fethi münâsebetiyle "*memleketin sahrâları ve bîşeleri Eğirdir* (Eğridir)*'den yörük evi ile doldu*" ifâdesi, daha XIII. asırda bunların Anadolu'ya iyice yayılmış olduklarını göstermektedir (S. Çetintürk, *Osmanlı imparatorluğunda yürük sınıfı ve hukûkî statüleri*, *DTCFD*, II, 107 v.dd.; F. Sümer, *Oğuzlar*, Ankara, 1972, s. 172 v.dd., 357). XIV. asrın sonlarına doğru Anadolu'nun hemen her tarafına yayılmış olan bu Türk aşîretleri (Türkmen, Tatar ve Yörükler) önceleri Türkmen, daha sonra da bir kısmı yörük adını almış olup, sonraları, bâzan beylerinin, bâzan da yerleştikleri bölge veya şehirlerin isimleri ile anılmışlardır. Msl., Mamalu, Dânişmendlü, Hasan Develü, Tekirdağ, Ofçabolu, Ankara v.b. (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 7 v.d.; Ahmed Refik, *Anadolu'da Türk aşîretleri*, İstanbul, 1930; bk. *fihrist*).

Avrupalı müelliflerce yörüklerin Bayezid I. zamanında Rumeli'ye geçtikleri ileri sürülürse de, ilk devir Osmanlı kaynaklarına göre, bu geçiş Osmanlı kuvvetlerinin Gelibolu'ya ilk adım attıkları tarihlerde başlamıştır. Geçenlerin sayıda da, fetih hareketlerinin genişlemesiyle gittikçe artmıştır. Nitekim Âşık Paşa-zâde daha 758 (1355)'de Karesi'de bulunan bir grup göçer-evlerin Rumeli'ye geçirilerek Gelibolu civârına yerleştirildiklerini, daha sonra Hayrabolu'yu "yurt edinip gazâ ile meşgul" olduklarını bildirmektedir. Evliyâ Çelebi'de ilk defa Rumeli'ye geçen Süleyman Paşa (Gâzi)'nın Anadolu'dan Türk tâifelerini sürüp Bulgar serhaddine yerleştirdiği zikredilir.

Murad I. zamanında Rumeli'ye geçişin daha fazla gerçekleştirildiği görülmektedir. Saruhan'dan Serez taraflarına kalabalık gruplar hâlinde sevkedilen yörük toplulukları, iskân edildikleri yeni bölgelerde de, yabancı unsurlar arasında bir dayanak noktası teşkil etmişler ve ileride yapılacak fetihlere yardımcı olmuşlardır. Bu sebeple yörük cemâatlerinin Rumeli'ye geçirilmeleri ve fethedilen yerlerde iskân edilmeleri Osmanlı Devleti'nin umûmî bir siyâseti olmuştur.

Yörüklerin (Türkmenlerin) Rumeli'ye geçirilmeleri, Yıldırım Bayezid devrinde daha kesif bir şekilde devam etmiştir. Bayezid I., Bulgaristan ve Dobruca'nın fethini müteâkıp, buraya Karadeniz bölgesinden Tatarları ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinden getirdiği yörükleri iskân etmiştir. Yine Bayezid I. 830 (1400/1401)'da Menemen ovasında kışlayan yörükleri, oradaki tuz gümrüğüne aykırı hareket etmeleri üzerine Filibe'ye sürmüş, böylece Yenişehir ve Teselya'da, 30.000'den fazla Yörük nüfûsu toplanmıştır. Bunlar arasında Sarıgör (Paşa), Evrenoslu ve Yenişehir adları altında çeşitli gruplar meydana gelmiştir. Bu arada Kırım'da kalkıştığı mücâdeleyi kaybeden Aktar'a bağlı Tatarlar da, Bayezid I.'e ilticâ ettiklerinden, beyleri ile birlikte Filibe civârına yerleştirildiler. Bu devirde bilhassa Serez, Filibe ve Üsküb civârının tamamen Türkleştiği görülmektedir. Timur istilâsını müteâkıp, şehzâde kavgaları sırasında da Yörükler, kardeşler tarafından birbirlerine karşı kullanılmak üzere kalabalık oymaklar hâlinde Rumeli'ye sevk edilmiştir.

Murad II. ve Fâtih zamanında da, yeni açılan yerlere, pek çok göçer nüfûs nakledilmiştir. Bu devrede, Karadeniz Rum ahâlisinin bir kısmının da Rumeli'ye geçirildiği, Dulkadırlı Budak Bey'in ise, Fâtih'in himâyesinde, maiyetiyle birlikte Vize taraflarına yerleştirildiği görülmektedir. Bu tarihlere kadar 100.000'den fazla aşîret mensubunun Rumeli'ye geçirildiği tahmin edilmektedir. Daha sonra, belli bir yavaşlama göstermesine rağmen, göç ve iskân faâliyeti, XVIII. asrın sonlarına kadar sürgün usûlü ile devam etmiştir. Bu göçler, kısmen istekle, kısmen de mecburî olarak yapılmıştır (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 13-18; C. Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda aşiretlerin iskânı*, *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1976, XV/1-2, 268-271; M. Münir Aktepe, *XIV. ve XV. asırlarda Rumeli'nin Türkler tarafından iskânına dâir*, *TM*, X, 304-312).

Yörükler, Anadolu'da Türkmenlerle birlikte umûmiyetle Orta, Cenûbî ve Garbî Anadolu'da daha kesif bir şekilde görülürler. Anadolu'da bugünkü Sıvas, Ankara, Bolu, Kastamonu, Balıkesir, Manisa, Kütahya, Afyon, Uşak, İzmir, Aydın, Antalya, Konya, Adana, Hatay, Gaziantep ve Maraş illerinin bulunduğu geniş bir sâhaya yayılan Yörükler, değişik isimlerle anılmakta idiler. Büyük gruplar hâlinde yaşayan bu Yörük cemâatleri, ayrıca kendi aralarında bir çok tâli kollara ayrılmakta ve bâzan da dağılmaktaydılar. Bunlardan Ankara, Tokat ve Kırşehir bölgesinde yaşayan Ulu-yörük topluluğu ile daha geniş bir topluluk olan Ankara Yörükleri, Orta Anadolu yaylasında yaşamakta idiler. Bu arada Aydın, Honaz, Nif, Çeşme ve Bozdoğan havâlisinde Karaca -Koyunlu, Menteşe bölgesinde Oturak Barza, Güne -Barza, Küre-Barza, İskender Bey, Kayı, Horzum,

Kızılca-yalınç, Bolu, Borlu, Tefenni ve Ereğli civârında umûmî olarak Bolu Yörükleri diye adlandırılan Yörük tâifesi yaşamakta idi. Söğüt Yörükleri adı altında bir araya gelen büyük bir Yörük grubu, Bursa 'daki Emir Sultan Evkafı reâyası olarak, Söğüt, Edincik, Balıkesir, Bursa, Bergama, Gönen ve İnegöl 'e kadar yayılmışlardır. Daha küçük gruplar teşkil eden Kara-Keçili cemâati, Söke ve civârında Boynu-İncelü Türkmenleri Nevşehir ve Aksaray havâlisinde, Kayı ve Çoban yörükleri de Manisa ve civârında dolaşmakta idiler. Oldukça kalabalık bir hâneye sâhip olan Dânişmendlü cemâati de, Aksaray, Kırşehir, Aydın ve Adana gibi çok geniş bir sâhaya dağılmış bulunuyordu. Biga ve çevresinde yaşayan Ağca-Koyunlu yörükleri ise, daha küçük bir grup teşkil etmekte idiler (İlhan Şahin, *Osmanlı İmparatorluğu 'nda konar göçer Aşiretlerin hukukî nizamları, Türk Kültürü*, Ankara, 1982, sayı 227, s. 285-294; M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 16 v.d.; S. Çetintürk, *ayn. mak.*, s. 107-110; A. Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri*, İstanbul, 1930, tür. yer.).

Yörükler, Anadolu 'daki dağınık durumlarına karşılık, Rumeli 'de daha teşkilâtlı ve belli yerlerde yaşamakta idiler. Rumeli 'deki yörükler, İstanbul 'dan şimâle doğru Bender ve Akkerman 'a kadar, Tuna 'yı tâkiben Bulgaristan ve Sırbistan hududlarına, oradan da Selânik Çatalcası 'na kadar yayılmış bulunuyorlardı. Bu geniş sâha içinde sekiz grup olarak defterlere kaydedilmiş bulunan bu yörükler, daha sıkı bir zapt u rapt altında tutulmuşlardır. Bunlar: Tekirdağ, Naldöken, Kocacık, Vize, Selânik, Ofçabolu yörükleri, Aktuğ ve Oktav Tatarları adlarını taşımakta idiler.

Tekirdağ (Tanrıdağı veya Karagöz) yörükleri, Rumeli yörüklerinin en kalabalık grubunu teşkil eder. XVI. asrın sonlarına kadar devamlı artış gösteren Tekirdağ yörükleri, 1543 'te yapılan bir tahrirde 328 ocak iken, 1591 'de 420 ocağa yükselmiştir. Daha sonra ise, giderek düşüş kaydetmiştir. Tekirdağ (Karagöz) yörükleri, bilhassa bu şehrin civârında kalabalık bir halde bulundukları gibi, aynı zamanda, Edirne, Kırkkilise (Kırklareli), Bender, Akkerman, Rusçuk, Tırnova, Razgard, Niğbolu ve Şimâlî Bulgaristan, daha kalabalık bir şekilde de Kavala, Drama, Demirhisar ve Makedonya 'da yerleşmişlerdir (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 64-74).

Naldöken yörükleri, Rumeli Yörüklerinin en mühim grubudur. Sayıca Selânik ve Tekirdağ Yörüklerinden daha az olan bu grup, 1543 'te 196 ocak iken, 1603 tahririnde 243 ocağa yükselmiştir. Ancak XVII. asrın başlarında vukua gelen Avrupa savaşlarında ordu güzergâhı üzerinde bulunmaları dolasıyla, 7 yıl gibi kısa bir zamanda 112 ocağa düşmüşlerdi. Bugünkü Bulgaristan 'ın hemen her tarafında yaşamış olan Naldöken Yörükleri, bilhassa Eski -Zağra, Filibe, Yenice-Zağra, Tatarpazarı, Çirmen, Yanbolu, Kızanlık, Silistre, Varna, Şumnu v.s. şehir ve civarlarında dolaşmışlardır (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 55-64).

Üçüncü büyük grubu teşkil eden Selânik yörükleridir. Rumeli 'de bütün yörüklerin beyi olan "Yörük beyi" bu şehirde oturduğu için, Selânik Yörükleri de bu şehirde ve çevresinde kalabalık bir halde bulunmakta idiler. 1545 'te yapılan bir tahrirde, Selânik Yörükleri 'nin bütün Makedonya ve Teselya ile Bulgaristan ve Dobruca 'da bulundukları görülmektedir. Bunlar da müteâkıp asırdan itibâren azalmaya başlamışlardır (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 74-78; Ahmed Refik, *ayn. esr.*, tür. yer.).

Rumeli 'de bir başka Yörük grubu da, Ofçabolu Yörükleridir. Üsküp ile İştip arasında bulunan Ofçabolu 'dan başka Kosova ve Manastır 'da da kesif bir halde yaşayan bu yörük grubu, ilk defa 1566 yılında tahrire tâbi tutulmuştur. Bunlara az miktarda Dobruca ve Bulgaristan 'da da rastlanmaktadır. 973 (1566) 'te 97 ocak olarak tesbit edilen bu grup, 1016 (1603) 'da 88 ocağa düşmüştür (*Ayni Ali risâlesi*, s. 42; M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 78-81).

Diğerlerine nazaran sayı bakımından daha az olan Vize Yörükleri, Rumeli 'ye ilk gelenlerden olup, fetihlerle birlikte geniş bir sâhaya yayılmış ve sonra parçalanmışlardır. 1543 tahririnde 39 ocak olan Vize Yörükleri, 1571 'de 41 ocak olarak görülür. Bunlar daha ziyâde Dimetoka, Malkara, Hayrabolu, Eski-Zağra ve Varna havâlisinde yaşamakta idiler. Bir ara bu grubun su başısı aynı zamanda çingenelerin ve çingene müsellimlerinin de zabitliğini yapmıştır (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 82-86).

Rumeli 'de sonuncu yörük grubu olan Kocacık Yörükleri 'nin, Murad II. zamanında Ankara civârından Rumeli 'ye geçirildiği hakkındaki rivâyet pek sarih değildir. Koca Hamza Yörükleri 'ne izâfeten bu ismi almış olan Kocacık Yörükleri, 1543 tahririnde 132 ocak iken, 1584 'te 179 'a yükselmiş, XVII. asır ortalarına doğru ise, birden bire 18 ocağa düşmüştür. Kocacık Yörükleri umûmiyetle, Şarkî Teselya, Bulgaristan ve Şarkî Rumeli 'nin şark kısımları, bütün Dobruca, Bender ve Akkerman taraflarında dağınık bir şekilde yaşamaktadırlar (T. Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 90-94).

Osmanlı Devleti, kurulup, daha ilk fetih yıllarından itibâren, ele geçirdiği topraklara Türk nüfûsu yerleştirmeye çalışmıştır. Anadolu 'ya akın eden göçebe Türk aşiretleri, Anadolu 'daki uçlarda Osmanlı Devleti tarafından, kısmen yerleşik hâle getirilmişlerdir. Bu Konar-göçerlere yaylak ve kışlaklar tahsis edilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu 'nun kuruluş yıllarında yörükler, devlet için askerî bakımdan da lüzumlu bir unsur olmuş ve kazanılan topraklarda daha müreffeh bir hayat nizâmı kurmuşlardır. Kendilerine bâzı imtiyazlar verilmek sûretiyle birtakım vazifelerle de mükellef kılınmışlardır.

Bayezid I. devrinde teşvik edici tedbirlerle yapılan iskânın yanı sıra, zorla ve sürgün şeklinde yapılan iskânlar da olmuştur. Nitekim Menemen ovasından Filibe 'ye sürülen yörükler, bu şekilde iskân edilmişlerdir (yk. bk.). 1397 'de fethedilen Argos 'tan Anadolu 'ya 30.000 nüfus nakledilince, bunların yeri sür'atle konar-göçer unsurlarla doldurulmuştur. Böylece Teselya ile Üsküp civârı kısa sürede Türkleştirilmiştir.

Konar-göçerlerin umûmi olarak iskân edildikleri yerler, yaylak-kışlaklar ile eski iskân merkezleri idi. Bu yerlerde kır iskânına giren kom, mezrea, ağıl, mandra, yaylak ve dîvân gibi dağınık yerleşme tiplerini meydana getirmişlerdir. Yaylakta yaylacılık, kışlakta ise, basit çiftçilik yaparlardı. Zamanla kalabalık yörük toplulukları daha küçük parçalara ayrılarak, birer âile birliği hâlinde inşâ ettikleri evlerde kışlamışlar, yazın ise, yaylağa çıkarak klasik çadırlarda yaşayışlarını sürdürmüşlerdir.

Osmanlı Devleti 'nde XVII. asrın sonlarına doğru hâdiselerin kesâfeti ve idârî nizâmın sarsılması neticesi, yörük câmiasında da büyük karışıklıklar ortaya çıktı. Devlet, bu yüzden yörükler üzerindeki idârî otoriteyi sağlamak ve zararlarını önlemek için onları zorla iskâna tâbi tutmak mecburiyetinde kaldı. Mecbûrî iskânın başlıca gayesi, konar-göçer hayat tarzları dolayısıyla bunların yerleşik halka zarar yapmalarını önlemek, harap ve boş olan iskân merkezlerinin imâr edilmelerini ve ekilmeyen toprakların işlenmesini te'min etmek, devlet tarafından kontrol edilmesi zor olan eşkiya gruplarına ve Suriye 'deki Arap bedevîlerine karşı bir emniyet unsûru olarak set vazifesi görmelerini sağlamak idi.

1683 Viyana seferinin mağlûbiyetle sonuçlanması ile Rumeli ve Anadolu 'da geniş ölçüde aşîret hareketleri ve eşkiyalık hâdiselerinin kesâfet kazanması üzerine, Köprülü-zâde Fâzıl Mustafa Paşa 'nın sadâreti zamanında, 1691 senesinde aşîretleri iskân teşebbüsüne geçildi. Rumeli 'deki konar-göçerler de "*Evlâd-ı Fâtihân*" adı altında yeni bir teşkilâta tâbi tutulmuş ve bunlardan askerî maksatlarla faydalanılmaya çalışılmıştır. Anadolu 'daki yörükler ise, bilhassa Hama, Humus, Rakka ve Haleb bölgelerine iskân edilmek sûretiyle, Aneze ve Şammar aşîretlerinin baskınları önlenmeye çalışılmıştır. Bu bölgelere 18 mart 1692 tarihli bir ferman ile Anadolu 'nun çeşitli sancak ve vilâyetlerinden muhtelif yörük aşîretlerine mensup 70 kadar oymak yerleştirilmiştir. Daha sonraki yıllarda ise, Belih suyu bölgesi, Harran, Çitili ve Bozâbâd nahiyeleri, Çar-melik derbendi ve Menbiç ovası, bunların iskân yeri oldu. Bu aşîretlerin yerlerini terk etmemeleri için de, Adana ve Maraş taraflarında derbent mahallerine yörükler yerleştirildi. 1720 yılında da Şam vilâyetine bağlı bâzı sancaklar Türk nüfûsu bakımından takviye edilmek sûretiyle iskân yerleri oldu.

Bâzı aşîretler de, kendi yaylak ve kışlaklarında iskâna tâbi tutuldular. 1693 yılında Kayseri vilâyetine bağlı Zamantı ve Pınarbaşı yaylaları, 1728 'de de Zamantı ırmağı etrafındaki harâbe köyler, bu bölgede yaylak-kışlak hayatı yaşayan göçebelere tahsis edildi. Ayrıca Kozan Dağı 'ndaki aşîretler Çukurova 'ya, Orta Toroslar 'daki kesif yörük cemâatleri İçel 'e, Antalya ve Isparta bölgesinde dağınık bir şekilde yaşayan yörükler ise, Taşili yaylaklarına yerleştirildiler. Bu arada Orta Anadolu (Çiçekdağı, Nevşehir) 'ya da bu gibi yörük iskânı yapılırken, Teke, Hamid, Beyşehri, Alâiye ve Akşehir yörüklerinin de uygun yerlere yerleştirilmeleri için 1732 'de ferman neşrolundu. Ayrıca Halep 'ten Garbî Anadolu 'ya kadar uzanan Toroslar 'ın iç ve dış kısımlarında yeni kurulan birçok kasaba ve nâhiyelere de çeşitli yörük cemâatlerinin iskânları yapıldı.

Arap aşîretlerinin baskısını ve iskân edildikleri mahallerin hayat tarzlarına uygun olmadığını ileri sürerek Anadolu 'ya geçmek isteyen Şimâlî Suriye-de 'ki bâzı yörükler, cezalı olarak Rakka vilâyetine yerleştirildiler. Ayrıca İçel ve Alâiye bölgesinde yaşayan yörükler de 1712 'den 1741 yılına kadar Kıbrıs adasına sürgün edilmeye başlandılar. Hattâ gitmek istemeyenlere cebir dahi kullanıldı.

XIX. asrın ortalarından itibâren yörüklerin iskânı daha düzenli bir şekilde yapılmaya başlandı. Vilâyetlerine konar-göçer iskân edilecek vâliler, yaylak ve kışlaktaki göçebeler üzerine iskân nâzırı tâyin ederek onları disiplin altına almaya çalıştılar. Tanzimat 'tan itibâren de iskân işi ciddî bir şekilde ele alındı. Boş arâziler ve terk edilmiş yerler iskân sâhası olarak ayrıldı. Bu şekilde iskân için Bursa, Sıvas, Ankara, Konya, Aydın eyâletleri ile mülhakatı seçildi ve muhâlefet edenlerin üzerine asker sevki bile kararlaştırıldı. Nihâyet, cenup, cenûb-i şarkî Anadolu 'da bâzı isyan hâdiselerine sebebiyet veren yörüklerin ve diğer aşîretlerin iskânı için tertip edilen Fırka-ı Islâhiye, Adana, Halep, Maraş ve Ayintab 'ta, yeni kasabalar da kurmak şartı ile pek çok yörük cemâatini iskâna tâbi tuttu. Bugün Anadolu 'da yörüklerin tamamı yerleşik hayata geçmişlerdir. Ancak, eski hayat tarzlarını devam ettiren ve yaylak -kışlaklarında göçebe olarak yaşayan bâzı unsurlar bilhassa Toroslar 'da hâlâ bulunmaktadır (Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğun 'da Aşîretlerin İskânı, Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1976, XV/1-2, 269-288; ayn. mll., *Osmanlı İmparatorluğu 'nda Aşîretlerin İskân Teşebbüsü*, İstanbul, 1963, tür. yer.; M. Münir Aktepe, *ayn. mak.*, *T M* , X, 304-310; Ö. Lütfi Barkan, *Osmanlı İmparatorluğun 'da bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak sürgünler, İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1951, XI, 525-569; İstanbul, 1953, XV, 209-237; M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 12-59; A. Refik, *ayn. esr.*, tür. yer.).

Yörüklerin isimleri ve onlarla ilgili kanûnî hüküm-

ler, ilk defa *Fâtih kanûnnâmesi* 'nde yer almış ve buna göre kurulan yörük teşkilâtı, idârî ve askerî maksatlara cevap verecek şekilde düzenlenmiştir (Ö. L. Barkan, *XV. ve XVI. asırlarda Osmanlı İmparatorluğun'da zirâi ve mâli ekonominin hukûkî ve mâli esasları, Kanunlar*, İstanbul, 1945, s. 393; Abdülkadir Özcan, *Fâtih'in teşkilât kanunnâmesi ve nizâm-ı âlem için kardeş katli mes'elesi*, *T D*, İstanbul, 1982, XXXIII, 7, not 1; Salâhaddin Çetintürk, *ayn. mak.*, s. 111).

Fâtih Sultan Mehmed 'in *kanunnâmesi* 'nde yörüklerin sefere çıktıklarında da her türlü techizâtı kendilerinin te'min etmeleri ve avârızdan muaf tutulmaları ve sefere çıkanlarının ertesi yıl çıkmamaları kanûn hâline getirilmiştir (Ö. L. Barkan, *ayn. esr.*, göst. yer.).

Ancak yörüklerle ilgili teşkilât kanûnnâmesi, Kanunî devri ortalarına doğru tamamlanmıştır. Yörükler, sayıları devamlı değişmekle berâber, hâsılâtı devletin hazine defterlerinde yazılı ve muayyen birer zeâmet beyliklerine, yörükler de seraskerlik adı altında bir takım gruplara ayrılmıştır. Bunların başında, yörüklerin arasından seçilerek bir berat ile tâyin edilen serasker (yörük reisleri) bulunurdu. Böylece hem yörük seraskerleri, hem de zeâmet beyi olarak tâyin edilen kişiler, devletten herhangi bir âidat yerine sâdece kendileri için tâyin edilmiş olan yamakların verecekleri parayı alırlardı (S. Çetintürk, *ayn. mak.*, göst. yer.; Ö. L. Barkan, *ayn. esr.*, s. 260 v.d.; A. Refik, *ayn. esr.*, s. VI).

Yörük seraskerlikleri kendi aralarında ocaklara taksim olunmuşlardı. İlk zamanlar yirmi beş kişi bir ocak sayılırken, sonradan ocağın kişi sayısı otuza çıkarılmıştır. Bu ocakların her birinden beş kişi, sefere gitmek veya devlet hizmetini görmek üzere *eşkinci* olarak ayrılır, ocakta kalan diğer yirmi beş kişi de *yamak* olurdu. Eşkinci olarak seçilen bu beş kişinin sefer ve divân-ı hümâyûna hizmet masraflarını, altı aylık süre ile ve ellişer akça olmak üzere yamaklar karşılar, buna mukabil avârız-ı divânîyeden muaf tutulurlardı. Bu yüzden yamaklar için *ellici* tâbiri de kullanılırdı (Ö. L. Barkan, *ayn. esr.*, s. 260 v.d.; S. Çetintürk, *ayn. mak.*, s. 106 v.d.; A. Refik, *ayn. esr.*, s. VI; M. Zeki Pakalın, *Tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1955, III, 640 v.d.).

Hiç bir devirde başıboş bırakılmayan, serkeşlik ettikleri zamanlarda ise, zorla itâat altına alınan bu konar-göçer unsurlar, devletin merkeziyetçi idâresinde dâima kontrol altında tutulmuşlardır. Bu disiplin, Fâtih 'ten sonra tedrîcen artarak Kanunî zamanında daha sağlam bir şekle girmiştir.

Bu kanûna göre, yörükler, yörük tarzı hayatı devam ettirir ve dîvân-ı hümâyûn hizmetini yerine getirirlerse, hayat düzenlerine göre ayarlanmış olan bir kısım vergileri verirler ve kendilerinden hiç bir sûretle raiyyetlik vergisi alınmazdı. Ancak, yörükler, tâbii hayatlarını bırakır da, zirâî hayata geçerlerse, reâya kaydolunurdu (S. Çetintürk, *ayn. mak.*, göst. yer.; Ö. L. Barkan, *ayn. esr.*, göst. yer.; A. Refik, *ayn. esr.*, göst. yer.).

Yörükleri, yerleşik hayata alıştırmak için yaşadıkları mıntıkalarda köyler, mezraalar ve yurdlardan meydana gelen kazâlar kurulmuştur. Konar-göçer hayata uygun olan bu kazalar, yörükler için câzip bir hâle getirilmiştir. Bu kazalarda, yörüklerin kazaî mes'elelerini hal için bir kadı tâyin edilmekte ve bu kadılar vâsıtasıyla, yörüklerin sâhip oldukları hayvanların tahrirleri ile sefer esnâsında orduda ikmâl ve nakliye işlerinde vazife alacak olanların isimleri ve kira bedelleri de tesbit edilirdi.

Anadolu 'da bu şekilde kurulan bir çok yörük kazası vardı. Bunlar arasında Konya ovasında Esb-keşan ulusunun, birbirinden ayrı Eski-il, Bayburt ve Turgut adını taşıyan üç kazası; Ankara havâlisindeki yörüklerin Yörükân-ı Ankara kazası; Kütahya Yörüklerinin ise, Bozkuş ve Kılcan adında iki müstakil kazaları; Aydın ve civârında yaşayan Karaca-koyunlu yörüklerinin Karaca-koyunlu kazası; Bolu 'da Taraklı-Borlu yörüklerinin Yörükân-ı Taraklı-Borlu kazası; Kastamonu 'da Araç yörüklerinin Yörükân-ı Araç kazası; yine Kütahya sancağı dâhilinde yaşayan Selendi yörüklerinin Yörükân-ı Selendi kazası v.b. sayılabilir.

Rumeli 'de geniş bir sâhaya yayılmış olan yörükler ise, devlet tarafından çok sıkı bir disiplin altına alınmış olup, hukûkî bakımdan da husûsî bir nizâma bağlanmışlardır. Anadolu 'daki yörüklerin aksine, savaşların daha sık cereyan ettiği Rumeli 'de bunlardan askerî maksatlarla faydalanılmaya çalışıldığı için teşkilâtları disiplinli tutulmuştur. Kendilerine orduda tâyin edilen vazifelere karşılık bâzı imtiyazlar ve haklar da tanınmıştır. XV. asır ortalarından itibâren tam mânasiyle muntazam bir askerî sınıf hâline gelmişlerdir. Uzun savaşlar dolayısıyla diğer askerî sınıflarda ortaya çıkan gerileme, bunlarda da görülmeye başlanmıştır. Ancak devlet Rumeli yörüklerine, XVIII. asırda *Evlâd-ı Fâtihân* ismini vererek, itibârlı bir duruma getirmiş, 1243 (1827/1828) 'te ise, bunlara "Asâkiri Mansûre" tâlimi yaptırılmaya başlanmıştı.

Yörükler 'in, vergi sistemleri hayat tarzlarına uydurularak zirâî vergiden muaf tutulmuşlardır. Bu arada Rumeli 'deki savaşlar dolayısıyla, yörüklükten çıkıp reâya olmak isteyenlere engel olunmuştur. Teşkilâtın muhâfazası gereği buradaki yörüklerin (Eşkinci ve yamaklar) birer sebep ve bahâne ile yörüklükten vaz geçerek, doğancılık, taycılık, çeltikçilik, tuzculuk, yağcılık, kürecilik ve hattâ müsellemlik gibi ordunun diğer vazifelerine yazılsalar bile, eşkincilik ve yamaklıklarının bâki kaldığı, berat sâhibi olsalar da, bu durumdan ayrılamıyacakları kanûna bağlanmış, yâni eşkinci oğlu eşkinci, yamak oğlu da yamak olur kaydı esas alınmıştır. Buna mukabil Anadolu 'da (kısmen de Rumeli 'de) yörüklükten çıkıp çift tutmak sûreti ile reâya olanlara müsâade olunmuştur. Bu vaziyette de ağnam ve çift resmi vermek mecbûriyetinde kalmışlardır. Nitekim, konar-göçer tarzda yaşayıp, zamanla çift ve çubuk sâhibi olan yörüklere, bir tımara yerleştikleri ve bir sipâhîden toprak alarak zirâat yaptıkları takdirde, öşür ve sâlârlık resminin dışında, tam çift için 12, yarım çift için de 6 akça vergi tarh edilmiştir. Diğer taraftan resm-i ganem olarak da, iki hayvandan bir akça alınması kanûnnâmelerde yer almış, böyle olanlara "yörüklükten çıktı" denilmiştir. Yörükler her ocaktaki beş eşkinci nöbete gittikleri takdirde ise, koyun resmi vermezlerdi (M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 19-50; S. Çetintürk, *ayn. mak.*, s. 112-115; İlhan Şahin, *ayn. mak.*, *Türk Kültürü*, XX, 285-294; Ahmed Refik, *ayn. esr.*, s. 49 v.d., 60 v.d., 77).

Orduda yardımcı kuvvet olarak vazife alan yörükler, Rumeli 'nin ele geçirilmesi sırasında yayalar teşkilâtının kurulması ile daha sistemli bir vazife görmeye başladılar. Kanunî Süleyman devrinden itibâren, bunların daha ziyâde imâr ve muhâfaza hizmetlerinde kullanıldığı görülmektedir. Bulundukları coğrâfî mevkî itibârı ile çeşitli hizmetler gören yörükler, sâhillerde gemi malzemesi te'mini ve gemi yapımında, derbendlerde ve ana güzergâhlarda yol emniyeti, tâmir, muhâfaza, köprü inşâsı ve menzillere zahîre toplanması ve korunmasında, mâdenlerde, ordunun nakliye işlerinde ve devletin kalelerinin onarımlarında istihdam edilmiştir (S. Çetintürk, *ayn. mak.*, s. 111 v.d.; İlhan Şahin, *1638 Bağdad seferinde zahire nakline memur edilen Yeni-il ve Haleb Türkmenleri*, *T D*, İstanbul, 1980/1981, XXXIII, 227-236; Ahmed Refik, *ayn. esr.*, tür. yer.).

Şimdi de eski Türk hayat tarzı, töre ve an'anelerini canlı bir şekilde yaşatan ve devam ettiren yörükler, folklorla ilgili zengin malzemeye sâhip olup, değişik Türk şivelerini konuşurlar. Dinî inançlar ve âdetlerinde eski Türk dininin bakiyelerini de kısmen muhâfaza etmişlerdir; bir kısmı şi'îlik te'sîrinde kalmışlarsa da, sünnî müslüman olanlar daha çoktur. Hayvancılık ve buna bağlı olarak kendi hayat tarzlarının ihtiyâcı olan meslekleri çok iyi bilirler, ormanlık bölgelerde daha ziyâde tahtacılıkla uğraşırlar. Kısmen tarımla uğraşanlar da görülür [bk. *İA*, mad. TAHTACI.]

Kadınları elbise dikmek, sepet yapmak, keçe, kilim ve halı dokumak gibi çeşitli işlerde mâhirdirler. Umûmiyetle keçi kılı ve koyun yününden yapılmış çadırlarda yaşarlar [krş. *E I*, mad. YURUKS].

Bugün bilhassa Orta ve Cenûb-i Anadolu 'da yörük adını taşıyan birçok köy bulunmaktadır (bk. *Köylerimiz*, Ankara, 1968, s. 587 v.d.; F. Sümer, *Oğuzlar*, s. 172 v.d.).

Yörüklerin el san'atları ve husûsiyle giyim ve kuşama âit zengin çeşitli dokuma ve örme işleri ile örf ve âdetleri bir takım araştırmalara konu olmuştur (bk. Ali Rıza Yalgın, *Cenupta Türkmen oymakları*, İstanbul, 1931/1932, I, 15 v.d.).

Bibliyografya: Yörüklerle ilgili tafsilâtlı *bibl.*, için bk. M. Tayyib Gökbilgin, *Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlad-ı Fâtihân* (İstanbul, 1957); Faruk Sümer, *XVI. asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta yaşayan Türk aşiretlerine umûmi bir bakış*, *İktisat Fakültesi Mecmuası*, XI, 518-522; Ali Şîr Nevâyî, *Mahbûbü'l-kulûb* (İstanbul, 1289), s. 22 v.d.; Ömer Asım Aksoy, *Gaziantep Ağzı* (İstanbul, 1946), III, 778 v.dd.; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı imparatorluğu'nda Derbent Teşkilâtı* (İstanbul, 1967), s. 33, 36, 48, 51; Vahid Çabuk, *Fırka-ı Islahiye, İskenderun-Payas*, *Türk Kültürü* (Ankara, 1976), XIV, 291-298; Yusuf Halacoğlu, *Fırka-ı Islahiye ve yapmış olduğu iskân*, *T D* (İstanbul, 1973), XXVII, 1-8; İlhan Şahin, *Yeni-İl kazası ve Yeni-il Türkmenleri, 1548-1653* (Edebiyat Fakültesi Tarih Seminer Kütüp., basılmamış doktora tezi); Kâmil Su, *Balıkesir civarında Yörük ve Türkmenler* (İstanbul, 1938); Neşet Çağatay, *Osmanlı İmparatorluğun'da maden işletme hukuku*, *D T C F D* (Ankara, 1942), II, 123 v.d.; M. Nuri, *Natā'ic al-vuķū'āt* (İstanbul, 1294), I, 146 v.d.; Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavaidi* (İstanbul, 1328), I, 38 v.d., 42; Ö. Lütfi Barkan, *Çiftçi sınıfların hukuki statüsü*, *Ülkü Mecmuası*, sayı 49, s. 34 v.d.; ayn. mll., *Osmanlı İmparatorluğu'nda bir iskân kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler*, *V D* (Ankara, 1943), II, 279-286; İbrahim Gökcen, *16. ve 17. asır sicillerine göre Saruhan'da Yörük ve Türkmenler* (İstanbul, 1946); Hâmit Zübeyr Koşay, *Türkiye Türk Düğünleri üzerine mukayeseli malzeme* (Ankara, 1944); Hikmet Çevik, *Tekirdağ Yörükleri*, (İstanbul, 1971).

(VAHİD ÇABUK.)

YÛNUS. [Bk. YÛNUS.]

YUNUS. YÛNUS, kendisine, diğerleri gibi vahiy indirildiği bildirilen (*Kur'ân*, IV, 163) bir peygamber. *Tevrat* (bk. *Reğum*, II, XIV, 25; Jona I, 1, nşr. Rud. Kittel, Stutgart, 1952) 'ta, Yûnâ b. Amittay olarak geçen bu peygamber, *Kur'ân* 'da tasrih edilerek zikredildiği dört yerde de sâdece Yûnus şekliyle yer almaktadır. Ancak hadîse dâir eserlerle (bk. msl. *Saḥîḥ al-Buḫârî*, IV, 159; VI, 57), nebilerin hal-tercümelerinden bahseden kitaplarda (bk. msl. Abū İsḥāḳ al-Ṣa'labī, *Arā'is al-macālis*, Kahire, 1325, s. 229) Yûnus b. Mattā olarak görülmektedir. Buradaki Mattā 'nın, Amittay 'ın Arapçalaşmış şekli olduğu açıktır. al-Buḫārī (ölm. 256=869; hk. bk. *G A S*, I, 115-134) 'nin *Saḥîḥ* (IV, 159) 'inde, İbn Abbas 'tan nakledilen bir hadîste, Peygamber 'in, Mattā 'yı, Yûnus Pey-

gamber'in babası olarak kabûl ettiği görülür. Oysa daha sonraki bâzı eserlerde (al-Ṣaʿlabī, *ayn. esr., göst. yer.*; al-Daydūzamī, *Ḳiṣaṣ al-anbiyā*, Ayasofya Kütüp., nr. 334, var. 71b); İbn al-Aşīr, *al-Kāmil*, Bulak, 1303, I, 125) Mattā'nın Yûnus'un annesi olduğuna dâir rivâyetlere de rastlanmaktadır. Hayatı hakkında birşey bilmediğimiz al-Kisā'ī adlı bir müellife isnadedilen ve muhtevâsı o sıralarda dinî muhitlerde dolaşan çeşitli rivâyetlerden teşekkül ettiği görülen (bk. T. Nagel, *EI*, V, 192) *Ḳiṣāṣ al-anbiyā* da ise (Yeni Câmi Kütüp., 882, var. 348b), Mattā b. Hanūna'nın, Yûnus'un babası olduğuna ve Kudüs'te yerleştiğine dâir Kaʿb al-Aḥbār ile Vahb'ın bir rivâyetine yer verilmektedir; bu esere göre, Yûnus'un annesi Armila'dır (Eserin Eisenberg neşrinde [1922] Şadaḳa). Bu eserde ayrıca, Yûnus Peygamber'in, annesinin yetmiş yaşlarında bulunduğu bir sırada doğduğu, öksüz olarak zor şartlar altında büyüdüğü, onyedi yaşlarında iken âbid ve zâhidler arasına katıldığı, yirmibeş yaşlarında gördüğü bir rüyâ üzerine, gittiği Remle'de, Zekerîya Peygamber'in kızı ile evlendiği ve sonra yine Kudüs'e döndüğü (var. 349b) zikredilmektedir (Yûnus adının Yūnis veya Yūnes şeklinde de okunduğu hk. bk. al-Ḳurṭubī, *Aḥkām al-Ḳurʾān*, VI, 174; Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, Kahire, 1329, III, 163; IV, 174; V, 192).

Tevrat'ta mevcut bilgiler, Yûnus Peygamber'in M. ö. VIII. asırda, Yeroboam II. devrinde yaşadığını gösteriyor. Ṭabarī (I, 457) ve İbn al-Aşīr (I, 125), Yûnus Peygamber'in, Musul'un Ninova denilen bir köyünden olduğunu kaydeder. al-Daydūzamī ise, Ninova'nın bir köyündendir, demektedir (Ayasofya Kütüp., 3347, var. 71b). İslâm tarihçilerinin Asûrî imparatorluğuna merkez olmuş Ninova'dan [bk. mad. KOYUNCUK] köy diye bahsetmeleri, onun harâbeye dönmüş hâlini görmelerinden ileri gelmiş olmalıdır. Nitekim al-Masʿūdī, 322 (933)'de, buranın, çeşitli yerlerinde taştan putlar bulunan metrûk bir yer olduğunu bildirmektedir (I, 313). İşte Yûnus Peygamber, putlara tapan bu şehir halkını tevhide dâvet etmekle vazifelendirilmiş, bu maksatla aralarında 33 sene kalmışsa da, bütün gayretlerine rağmen içlerinden sâdece iki kişiyi imân ettirebilmişti. Bunun üzerine ümidini kesen ve şehir halkı hakkında kötü şeyler söyleyen Yûnus Peygamber'e, acele ettiği hatırlatılarak, onları yeniden 40 gün müddetle imâna dâvet etmesi emredilmişti. Ancak otuzyedinci günde de bir netice alamaması üzerine: "Size üç gün içinde azab gelecek ve renkleriniz değişecek!„ ihtarında bulundu. Nitekim ertesi gün, renklerinin değiştiğini gören kavmi, Yûnus'un dediklerinin çıktığına inanarak, geceyi kendileriyle berâber geçirmemesi hâlinde başlarına bir azâbın geleceğine inandılar. Yûnus Peygamber kırkıncı gece aralarından ayrıldı. Ertesi gün, gökyüzünü siyah bulutların kaplayıp, etrafı korkunç bir duman sardığını görenler, yok olacaklarını anlayarak, Yûnus'u aramışlar ve fakat bulamamışlardı. Ancak ettikleri samimî tevbe sâyesinde azâptan kurtulmuşlardı. Yûnus ise, acele ile oradan uzaklaşmıştı (İbn al-Aşīr, I, 125 v.d.).

Yûnus'un kavminin geçirdiği bu felâket anına, *Kur'ân* (X, 98)'da da kısaca temas edilmekte, hâdisenin zikredilen şekilde cereyanı üzerine, Yûnus'un kavminden öfke içinde ayrılışı ise, diğer bir yerde (XXI, 87) zikredilmektedir. Onun bu hareketi, müfessirler tarafından farklı şekillerde açıklanmıştır. İbn Abbās ve al-Żaḥḥāk, bir türlü yola gelmeyen kavmine kızdığı için ayrıldığını, al-Saʿbī ve Saʿīd b. Cubayr ise, azabla tehdid edilen kavminin son anda kurtulması yüzünden, yalancı mevkiine düşeceğinden korkarak uzaklaştığını söylemektedir (Fazla bilgi için bk. *Tafsīr al-Ṭabarī*, XVII, 54 v.dd.; al-Suyūṭī, *ad-Durr al-manṣūr*, Kâhire, 1311, s. 332 v.d.). *Kur'ân*'da Yûnus'un kıssası hakkında en teferruatlı bilgi, al-Ṣaffāt sûresinde yer almaktadır. Bu sürede onun, öfke ile ayrılışını müteâkıp bir gemiye kaçtığı, burada çekilen kur'ada kaybettiği, balık tarafından yutulduğu, sonra hasta halde açık bir yere bırakıldığı, yanında biten bir balkabağının gölgesinde dinlendiği, nihâyet tekrar kavmine gönderildiği kaydedilir (*Kur'ân*, XXXVII, 140-147).

Kur'ân'ın umûmî uslûbuna uygun şekilde icâz içinde kaydedilen bu bilgiler, tefsirlerde ve ilgili diğer eserlerde tevsî edilmiştir. Nitekim Ṭabarī'nin tefsirinde, onun gemiye kaçışı ile ilgili olarak Câhiliye devri Arap tarihine dâir geniş bilgisi ile de tanınan Ḳatāda b. Diʿāma al-Sadūsî (ölm. 118 =736; hk. bk. *GAS*, I, 31 v.d.)'ye dayanan bir rivâyette, geminin hareket edemediği, bunun üzerine içindekilerin, bunun, işledikleri bir suç nedeniyle olduğuna inandıkları ve suçun kimde olduğunu tesbit için kur'a çektiklerinde Yûnus'a isâbet ettiği, bunun üzerine suya atlıyan Yûnus'u bir balığın yuttuğu yer alır (*Tafsīr*, XXIII, 56 v.d.). Aynı eserde görülen bir diğer rivâyette ise, balığın, kuyruğunu oynatarak geldiği, fakat kendisine Yûnus'un, yiyecek olarak değil, sâdece korunması için gönderildiği bildirilmiş, balıkda yuttuğu Yûnus'u, sırasıyla Ubulle ve Dicle'ye götürdüğü, sonunda Ninova'ya yakın bir yere bıraktığı zikredilir (XXIII, 60; ayrıca bk. *Tārīḫ al-Ṭabarī*, I, 458).

Yûnus Peygamber'in, balığın karnında ne kadar kaldığı hakkında da farklı rivâyetler vardır. *Kur'ân*'da yer almayan bu hususlarla ilgili olarak Ṭabarī, eserinde as-Suddī, al-Kalbī ve Muḳātil gibi râvilerin de iştirak ettikleri kırk gün rivâyetine yer vermekte (*Tafsīr*, XXIII, 58; ayrıca bk. al-Ālūsī, Bulak, 1301, V, 316). Daha sonraki tefsirlerde (*al-Ḳurṭubī*, XV, 123) ise, yirmi gün (al-Żaḥḥāk), yedi gün (ʿAṭā; İbn Cubayr) ve üç gün (Muḳātil) rivâyetleri görülmektedir. Bu son rivâyet, Tevrat'ta da yer almakta, islâmî kaynaklarda buna ilâveten, daha kısa bir müddet kaldığına dâir ayrı bir rivâyete de rastlanmaktadır. al-Saʿbī'den gelen bu rivâyete göre, Yûnus Peygamber, balık tarafından kuşluk vakti yutulmuş ve akşam üstü karaya bırakılmıştır (al-Ālūsī, V, 316). Balığın karnında: "Senden başka ilâh yoktur; seni tenzih ederim, ben zâlimlerden oldum„ diye dua eden (*Kur'ân*, XXI, 87) Yûnus Peygamber, kurtuluşunu öteden beri Allah'ı çok zikreden bir kul oluşuna borçluydu (*Kur'ân*, XXXVIII, 143 v.d.; ayrıca bk. *Tafsīr al-Ṭabarī*, XXIII, 57 v.d.; *Tārīḫ al-Ṭabarī*, I, 460). Ḳatāda b. al-Żaḥḥāk ve al-Rabīʿ b. Anas gibi II. (VIII.) asır müfessirleri, bu neticeyi, amel-i sâlih sâhibinin işlediği kusurların affedileceğini gösteren bir hikmet olarak görürler (bk. *Tafsīr al-Ṭabarī*, XXIII, 57; *Tafsīr al-Ḳurṭubī*, XV, 126 v.d.).

Kur'ân'ın "Biz onu hasta bir halde, boşluğa attık„ mânasındaki nassı, bâzı tarihçi ve müfessirler tarafından, deniz kenarına yeni doğmuş çocuk gibi bırakıldı, şeklinde anlaşılmıştır (bk. msl. *Tafsīr al-Ṭabarī*, XXIII, 58). Burada, yanında bitirilen bir balkabağından faydalanarak (*Kur'ân* XXXVII, 146), sıhhate kavuşan Yûnus'a yeniden kavmine dönmesi emredilmiştir.

İbn ʿAbbās, Yûnus Peygamber'in bu dönüşünü risâletinin başlangıcı olarak kabûl etmektedir (bk. *Tārīḫ al-Ṭabarī*, I, 458). Ancak onun, nüfûsu yüzbini aşan (*Kur'ân*, XXXVII, 147) Ninova'daki bu başarılı risâlet devresi hakkında pek fazla birşey bilinmiyor (Şehre girişi ile ilgili rivâyet için bk. İbn al-Aşīr, I, 126).

Mezkûr hâdise dolayısıyla (*Kur'ân*'da Ṣāḥib al-ḥūt (LXVIII, 48) ve Zunnûn (XXI, 87) lekâbıyla da anılan Yûnus Peygamber, bâzı hadislerde de zikredilir. Peygamber'in, hiç kimsenin "Habîbim Rabbı'nın takdîrine sabret de Ṣāhib-i ḥūt (Yûnus) gibi olma!„ (*Kur'ân*, LXVIII, 48) mânasındaki âyete bakarak (*Fatāvā İbn Taymiyya*, II, 223 v.d.) "Ben Yûnus b. Mattā'dan daha iyiyim„ dememesi gerektiğini söylediği (*Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, IV, 159; VI, 57) rivâyet edilmiştir. İbn Ḳutayba, bu hadîsin farklı bir şekli olan "Beni, Yûnus b. Mattā'den üstün tutmayınız„ ile "Ben, Âdem oğullarının seyyidiyim, ama öğünmüyorum....„ mânasındaki hadîsi arasında bir tenâkuz ve ihtilâf olmadığını izaha çalıştığı *Taʾvīl muḫtalif* al-ḥadīṯ (nşr. Muḥammed Zuhrā al-Naccār, Kâhire, 1966, s. 116,)'inde Peygamber'in ilk sözünü tevâzu yolu ile söylediğini kaydeder (ayrıca bk. al-İskāfī, *Kitāb al-macālis*, var. 110b 111a, Köprülü Kütüp., 209). Ancak İbn Taymiya, al-Buḫārī'nin *Ṣaḥīḥ*'inde yer alan hadîsin, daha sonra kazandığı bu şekli ve ilgili açıklamaları gerçek dışı kabûl etmektedir (*Fatāvā*, II, 224).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(AHMED SUPHİ FURAT,)

YŪNUS AL-KĀTİB veya **AL-MUĠANNĪ** [Bk. YÛNUS KÂTİB.]

YÛNUS KÂTİB veya **MUGANNÎ**. YŪNUS AL-KĀTİB VEYA AL-MUĠANNĪ, tam adı, YŪNUS B. SULAYMÂN B. KURD B. ŞAHRİYĀR ABŪ SULAYMÂN olup, II. (VIII.) asırda, çok tanınmış bir mûsıkîşinas ve mûsıkîye dâir eser yazan bir müellif idi. O, Arap şarkı (*ġināʾ*)'ları derleyicilerinin ilki oldu. O, al-Zubayr b. al-ʿAvvām veya ʿAmr b. al-Zubayr'in bir *mavlā* ("köle")'sı olup, babası İran menşe'li bir fakih idi. Medine'de yerleştiği için Yūnus, kâtib olarak belediye idâresine girdi; Kātib lekabı buradan gelmektedir. Bununla berâber, çok erkenden, mûsıkîye kapılarak Maʿbad [b. bk.], İbn Surayc [b. bk.], İbn Muḥriz ve al-Garīd gibi dört büyük şarkıcı ile ayrıca Muḥammed b. ʿAbbād'dan dersler aldı. Kısa zamanda mûsıkîşinas ve şâir olarak şöhret kazandı. Hişām'ın saltanatında (724-742) Suriye'yi ziyâret ettiğinde mûsıkî ve şiirdeki şöhreti, kendisini üç gün alıkoyan ve netîcede de mükâfatlandıran Amīr al-Valīd b. Yazīd'in himâyesine mazhar etti. Bu hâdise *Alf layla va layla*'nın 684. gecesindeki çok renkli bir hikâyenin esâsını teşkîl eder. Yūnus, Medine'ye dönüşünde güçlüklerle karşılaşma tâlihsizliğine uğradı. İbn Ruḥayma adında bir dost şâir, ʿİkrima b. ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥāriṯ b. Hişām'ın kızı olan Zaynab adındaki bir genç kadının güzelliğini coşturucu bir şekilde anlatan şiirler yazmıştı. Yūnus'un bu şiirlerden bestelediği şarkılar, önce hemen husûsî "müzikli geceler" esnâsında terennüm edildiler ise de, çabucak geniş bir çevreye yayıldı ve *Zayānib* adı altında aşırı derecede tutuldular. Bu aleniyet, kadının âilesine çok ağır geldi ve halîfeye mürâcaat edildi. Bu, Medine vâlisinin, besteci ve şâirin omuzlarına 500'er kamçı vurulması emri ile netîcelendi. Onlar kendilerini tehdit eden haberler üzerine, şehirden kaçtılar ve ancak halîfenin ölümünden sonra tekrar oraya döndüler. al-Valīd'in halîfe olması (6 şubat 743) üzerine Yūnus, Şam'daki saraya çağrıldı. O, burada, bizzat kendisinin de dediği gibi, "büyük itibâr ve ihtişamla", Yūnus (Peygamber) gibi muâmele gördü. Serveti, burada yalnız kendisi için değil, vârisleri için de yeter derecede arttı. Zevke düşkün olan bu halîfenin ölümüne kadar, onun sarayında kaldı. Yūnus'un, bundan sonraki hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir. Ancak, Abbâsîlerin ilk zamanlarında hayatta idi. Siyāṭ (ölm. 785) ve İbrāhīm al-Mavṣilī (ölm. 804)'nin, onun talebesi oldukları söylenir. Kitapları arasında, bir *Kitāb Mucarrad Yūnus* ("Yūnus'un tek kitabı"), *Kitāb al-ḳiyān* ("şarkıcı kızlar kitabı,") ve *Kitāb al-naġam* ("nağmeler kitabı") bulunmaktadır.

Yūnus, besteci olarak *Zayānib*'e verilen yüksek değerden anlaşıldığına göre, klasik devrin en büyük mûsıkîşinasları arasında yer alır; Yūnus, şarkıcı olarak İbn ʿĀʾişa gibi büyük bir icrâcının kıskançlığını

uyandıracak kadar, dikkate değer bir kabiliyete sâhipti. Bununla berâber, *Fihrist* müellifinin de dediği gibi, Yûnus, "şarkı ve şarkıcılar hakkındaki meşhur kitaplarından" dolayı ayrıca medhe lâyıktır. *Kitâb al-Aġānī* 'nin müellifi olan Abu 'l-Farac al-Işfahānî, Yûnus 'un şarkılara dâir eserinin, kendisinin başlıca bilgi kaynaklarından biri olduğunu ifâde etmektedir. Gerçekten de, bu eser, bestelenen şiirleri, aynı zamanda, müellifleri, bestecileri ve ayrıca içlerinde melodi ve ritmlerin terennüm edildiği makam (*ṭarā'iḳ*) 'lara dâir bilgileri toplayan ilk denemedir.

Bibliyografya: *Kitâb al-oġānī*, Bulak tabı, IV, 114-118; VI, 7, 15; *Fihrist* (nşr. Flügel), s. 145; *Alf Layla va-layla* (nşr. Macnaghten), III, 379; al-Nuvayrī, *Nihāyat al-arab*, 1923, IV, 285; Kosegarten, *Liber cantilenarum magnus*, s. 17 v.d.; Caussin de Perceval, *Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes*, *JA* (teşrin II-kânun I, 1873); Farmer, *History of Arabian Music*, s. 83 v.d. ve bk. *Fihrist*.

(H. G. FARMER.)

YÛNUS B. MATTAY. [Bk. YÛNUS

YÛSUF I. [Bk. MUVAHHİDLER.]

YÛSUF HÂṢṢ ḤACİB. [Bk. YÛSUF HAS HACİB.]

YÛSUF HÂS HÂCİB, YÛSUF ḤÂṢṢ ḤÂCİB. İslâmî Türk edebiyatının adı bilinen ilk şâir ve mütefekkiri olup, Türk dili ve edebiyatı bakımından olduğu kadar, Türk kültürünün de değerli âbidelerinden sayılan *Kutadgu Bilig* 'in müellifidir.

Yûsuf Hâs Hâcib 'in hayatına dâir maâlesef yeterli bilgiye sâhip değiliz. Hakkında bildiklerimiz daha ziyâde *Kutadgu Bilig* 'de yer alan bâzı ifâdelere ve esere sonradan ilâve edilen mensur ve manzum mukaddimelerdeki kısa bilgilere dayanmaktadır.

Eserin bir yerinde (I, 632, beyit 6627) zikredildiği gibi, şâirin asıl adı Yûsuf 'dur.

Yûsuf 'un doğum tarihi de belli değildir. Eserini tamamladığında 50 yaşını aştığı, 60 yaşın kendisini çağırmakta olduğu (bk. *Kutadgu Bilig*, I, 51, beyit 365 v.d.) göz önüne alınırsa (400-410=1009-1019), seneleri arasında doğmuş olabileceği kabûl edilebilir. Şâir eserini tamamladığı (462=1069/1070) sene 54 yaşında olduğuna göre, 408 (1017/1018) 'de doğmuş olmalıdır (bk. *Kutadgu Bilig*, nşr. R. R. Arat, nâşirin önsözü; ayrıca krş. metin, I, 51, beyit 365 v.d. ve *İA*, mad. KUTADGU BİLİG; ayrıca krş. A. Dilaçar, "*Kutadgu Bilig*" *in 900. yıldönümü* (*1069-1969*) *ve Balasagun 'lu Yûsuf*, *Türk Dili*, Ankara, 1969, XX, sayı 211, s. 7.)

Asîl bir âileye mensup olduğu görülen Yûsuf 'un, eserinden, olgunluk çağına kadar doğum yeri olan Balasagun 'da yaşadığı, bu şehirde kuvvetli bir tahsil gördüğü ve zamanın geçerli ilimlerini öğrendiği, san'at ve edebiyatla son derece yakından ilgilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim *Kutadgu Bilig* 'de çeşitli ilimlere dâir sağlam bilgilerin yer alması bu husûsu doğrulamaktadır (bk. R. Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, İstanbul, 1981, s. 207 v.d.). Manzum mukaddimede Yûsuf 'un ilim ve hüner sâhibi, dindâr, fazîletli ve çevresinden takdir ve hürmet gören bir kişi olduğu ifâde edilmiştir (bk. *Kutadgu Bilig*, I, 8, beyit 54-56). Bu vasıflara sâhip olan Yûsuf 'un kitabını tamamladığı 462 (1069) tarihine kadarki hayatı hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Ancak şâir eserini tamamlayıp Karahanlı hükümdârı Uluġ Buġra Han (bk. W. Barthold, *Kudatku Bilig 'in zikrettiği Buġra Han kimdir*, *TM*, I, 221-226) 'a sunmuş ve bir süre onun yanında hâs hâcib (saray nâzırı) olarak görevlendirilmiştir (bk. *Kutadgu Bilig*, I, *muḳaddime*, str. 25; krş. *ayn. esr.*, *muḳaddime*, I, beyit 9) ve bu unvanla şöhret kazanmıştır.

Yûsuf 'un hangi tarihte vefat ettiği belli değildir, *Kutadgu Bilig* hâtimesinde (I, ek III) çok ihtiyarladığından, ömrünü insanlara hizmetle geçirdiğinden, bu yüzden de Tanrı 'ya ibâdette geç kaldığından söz etmesi, şâirin uzun bir ömür sürdüğüne, delâlet etmektedir.

XI. asırda mühim kültür merkezlerinden olan Balasagun ve Kâşgar 'ın, cemiyete faydalı olmayı ön planda tutan, iyi bir müslüman, âlim ve mütefekkir olan (R. R. Arat, *Kutadgu Bilig I. Metin*, İstanbul, 1947) Yûsuf 'un yetişmesinde mühim bir rol oynadığı muhakkaktır. Bilhassa Kâşgar ile Bagdad arasındaki münâsebetler, Kâşgar 'da kültür hayatının gelişmesine yardım etmişti. Yûsuf ve çağdaşı Kâşgarlı Mahmud 'un eserlerini bu şehirde yazmaları, burada kültür seviyesinin yüksek olduğunu göstermektedir (bk. A. Caferoğlu "*La Litérature Turque de l'époque des Karaḫanides*", *Philologiae Turcicae Fundamenta*, II, 268; krş. W. Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, İstanbul, 1927, s. 121).

Balasagun ve Kâşgar 'da eski Türk kültürü yanında islâm kültürü de gelişmişti. Bu sâyede, Yûsuf, devrinin ileri gelen bilgin ve şâirlerinden olan Bîrûnî, İbn Sînâ, Firdevsî, Ömer Hayyâm 'dan faydalanmış olmalıdır. Ayrıca budist ve maniheist Uygurların dinî ve millî edebiyatlarına da yabancı olmadığı anlaşılmaktadır (Abdülkadir İnan, *Yûsuf Hâs Hâcib ve eseri Kutadgu Bilig üzerine notlar*, *Türk Kültürü*, Ankara, 1970, IX, sayı 98, s. 112-126). *Kutadgu Bilig* 'de bilhassa tıp ile ilgili bilgilerin yer alması, eskiden beri onun İbn Sînâ 'nın talebesi olabileceğini, hiç olmazsa İbn Sînâ 'dan yararlandığını düşündürmüştür (bk. O. Alberts, "*Der Dischter des in uigurisch-türkischen geschriebenen Kutadku Bilik* (*1069/1070*), *ein Schüler des Avicenna*", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1901, VII, 300; bk. *EI*, mad. YÛSUF KHĀṢṢ ḤĀDJIB; ayrıca bk. A. S. Levend, *Yazılışının 900. yıldönümünde Kutadgu Bilig*, *Türk Dili*, Ankara, 1964, XX, sayı 211, s. 4).

Kutadgu Bilik 'de islâm 'dan önceki Türk kültürünün derin izlerinin bulunduğu, Yûsuf 'un Mahmud Kâşgarî 'de görülen halk hikmetlerini nakletmekle kalmayıp, bunları eserinin en mühim kuruluş unsurları olarak ele aldığı görülür (bk. A. İnan, *ayn. maḳ.*, s. 44; krş. W. Barthold, *ayn. esr.*, s. 123). Ayrıca birçok beyitler, *Kur'ân* âyetlerinin meâlen tercümeleri mahiyetindedir. Nitekim günlük hayat kaygılarının üstüne çıkan, ideal bir cemiyet nizâmının esas ve çerçevesinin tesbitini gâye edinen müellif, haklı olarak tasavvurlarını ifâde için devrin ve muhitin malzemesinden faydalanmak ve çevresinin anlayabileceği dili kullanmak mecburiyetindeydi [bk. *İA*. mad. KUTADGU BİLİG].

Aynı zamanda bir ahlâkçı olarak kabûl edilen Yûsuf 'un, ahlâkî düşüncelerine, bilgi (*bilig*), iş (*ḳılış*) ve doğruluk (*ḳönilik*) olmak üzere üç prensibin hâkim olduğu görülür (bk. Z. F. Fındıkoğlu, *XI. asırda bir Türk mütefekkiri ve ahlâkî düşünceleri*, İstanbul 1938, s. 10-15). Gerçekten de bilgiye her şeyin üstünde değer vermesi, dilin insana Tanrı 'nın en büyük armağanı, iyiliğin ve doğruluğun üstün bir fazîlet olduğu, hakkındaki görüşleri bugün için de geçerli düşüncelerdir (bk. Z. F. Fındıkoğlu, *ayn. esr.*, s. 10). Yûsuf, hâkimiyet ve hükümdarlık kaynağının ilâhî olduğunu, bu sebeple hâkimiyeti temsil eden hükümdar ve âilesinin kutsî sayıldığını bildirir (bk. R. Genç, *ayn. esr.*, s. 17). *Kutadgu Bilig*, edebiyat ve dil bakımından da ehemmiyetlidir. Nitekim o, şiir san'atının teknik ve inceliklerini tam mânasıyla taşıyan bir eser mahiyetinde (bk. A. Bombaci, "*Kutadgu Bilig hakkında bâzı mülâhazalar*", *Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953, s. 69) kendi devrinin edebî Türkçe 'sinde yazılmış ilk islâmî-Türk manzum eseri olup, klasik Türk şiirinin kurulmasını da sağlamıştır. Bu bakımdan yeni bir medeniyet sâhasına giren Orta-Asya Türklerinin kültür gelişmesinde bu eserin rolü büyük olmuştur. Gerçekten de biri şâir, diğeri de dilci olan Yûsuf ve Kâşgarlı Mahmud 'un eserleri, XI. asır Orta-Asya Türk kültürü ve Türk diline ışık tutmuşlardır (bk. A. Caferoğlu, *ayn. maḳ.*, II, 267). Nitekim, Yûsuf ve Kâşgarlı Mahmud birbirinden uzak ve birbirini tanımamalarına rağmen, ikisi de aynı malzeme üzerinde çalışıp yekdiğerini tamamlamışlardır. Kâşgarlı Mahmud, Türk kavimleri, yaşayış tarzı, dili, edebiyatı, Yûsuf ise, Türklerin fikir hayatı ve mânevî varlığı üzerinde durmuşlardır. Her ikisi Türk Halk Edebiyatı 'nı yakından bilip ondan yararlandıkları gibi, içtimâî teşkilâtı da yakından biliyorlardı [bk. *İA*, mad. KUTADGU BİLİG]. Kâşgarlı Mahmud Türk millî yapısının dış kısmı, Yûsuf ise, iç kısmı üzerinde durmaktadır (bk. A. Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, İstanbul, 1970, I, 12).

Kutadgu Bilig üzerinde çok durulmuş, başta eserin adının mânası olmak üzere muhtelif bakımlardan değerlendirilmeye çalışılmıştır: eserin adının "kutlu", mes'ud olma bilgisi [bk. *İA*, mad. KUTADGU BİLİG]. S. M. Arsal, "*Siyasi hakimiyet kudreti*", *Türk Tarihi ve Hukuku*, İstanbul, 1947, s. 120); "mes 'ud edebilecek ilim, pâdişahlara lâyık ilim" (bk. W. Barthold, *ayn. esr.*, göst. yer.), "hükümranlık bilgisi, siyâsî hâkimiyet bilgisi, devlet olma veya devletli olma bilgisi" (bk. İ. Kafesoğlu, *Kutad-gu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, İstanbul, 1980), "*Mes-'ud olmayı söyleyen ilim*" (M. Ş. Ülkütaşır, "*Yûsuf Hâs Hâcib ve Kutadgu Bilig üzerine küçük bir araştırma*, *Türk Kültürü*, Ankara, 1970, IX, sayı 98, s. 91-94), "devlete erişme bilgisi" (A. Karamanlıoğlu, *Kutadgu Bilig 'in diline ve adına dâir*, *Türk Kültürü*, Ankara, 1970, IX, sayı, 98 s. 127-131) mânalarında değerlendirilmiştir.

Kutadgu Bilig 'in, orijinal bir eser olup olmadığı hakkındaki görüşler farklıdır: Bâzıları (bk. Barthold, *ayn. esr.*, s. 121 v.d.) 'na göre bu kitab orijinal bir eser olmayıp şarkta birçok örnekleri bulunan bir tür nasihat kitabıdır. Bâzıları (bk. S. Çağatay, "*Kutadgu Bilig 'de Öğdülmiş*", *Türk Kültürü*, Ankara, 1970, IX, sayı 98, s. 95-111) 'na göre, *Kutadgu Bilig* Hind 'deki bu tip nasihat kitaplarından örnek alınarak yazılmıştır. T. Josef (*MTM*, 1915, II, 91), *Kutadgu Bilig* 'in Çince te'siriyle, Brockelmann [*EI*, mad. YÛSUF KHĀṢṢ ḤĀDJIB] ise, İran edebiyatının tesiriyle kaleme alındığını ileri sürerler. Fuad Köprülü (*Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1926, s. 197 de onun, bu eserinde İbn Sînâ te'sirini görmüştür. Buna karşılık bâzıları (İ. Kafesoğlu, *ayn. esr.*, s. 5-13) eserin Türk devlet anlayış ve geleneğinin bir ifâdesi olduğunu kabûl eder. H. Wambery (bk. *Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilig*, Innsbruck 1870, s. 5; ayrıca bk. A. Bombaci, *ayn. maḳ.*, s. 67; krş. A. S. Levend, *Yazılışının 900. yıldönümünde Kutadgu Bilig*, *Türk Dili*, Ankara, 1969, XX, 1), *Kutadgu Bilig* 'e hâkim olan ruhun, büyük ölçüde islâm telâkkileri, yahut şarkta yaygın düşünceler yanında ahlâkî bir eser olduğunu söyler. R. R. Arat (*ayn. esr.*, I, 21) 'a göre, *Kutadgu Bilig* ilk bakışta devlet teşkilâtı ile doğrudan doğruya alâkadar görünürse de, şâir eserinde umûmiyetle cemiyeti teşkil eden ferdler ile bunların cemiyet içindeki mevkî ve vazifelerini tâyin etmeğe çalışmıştır (Ayrıca tafsilât için *İA*, mad. KUTADGU BİLİG). *Kutadgu bilig* ile, ilk müşterek Orta-Asya Türkçesi 'nde klasik bir edebiyat teşekkül etmiştir (bk. A. Caferoğlu, *ayn. esr.*, II, 54). Yine bu eserle eski Uygur edebiyat geleneğinin daha da geliştirildiği söylenebilir [bk. *İA*, mad. KUTADGU BİLİG].

Bibliyografya: O. Alberts, "*Der Dichter des in uigurisch-türkischen geschriebenen Kutatku Bilik* (*1069/1070*), *ein Schüler des Avicenna*", *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin, 1901), VII; R. Rahmeti Arat, *Kutagdu Bilig I. Metin* (İstanbul, 1947); Sadri Maksudî Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk* (İstanbul, 1947);

Mahmud Aslan, *Toplum ve Devlet Düşünceleri Bakımından Kutadgu-Bilig*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doçentlik tezi (İstanbul, 1982); W. Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (İstanbul, 1927); ayn. mll., *Kutatku Bilik'in zikr ettiği Buğra Han kimdir*", *T M* (İstanbul, 1925), I, 221-226; Alessio Bombaci, *Kutadgu Bilig hakkında bâzı mülahazalar, Fuad Köprülü Armağanı* (İstanbul, 1953), s. 65 v.dd.; Ahmed Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi* (İstanbul, 1964), II; ayn. mll.; "*La littérature Turque de l'époque des Karakhanides, Philologiae Turcicae Fundamenta* (Wiesbaden, 1964), II, 267-275; Saadet Çağatay, *Kutadgu Bilig'de Ögdülmiş, Türk Kültürü* (Ankara, 1970), IX, sayı 98, s. 95-111; A. Dilaçar, "*Kutadgu Bilig'in 900. yıldönümü* (*1069-1969*) *ve Balasagun'lu Yusuf, Türk Dili* (Ankara, 1969), sayı 211, s. 6-17; Z. Fahri Fındıkoğlu, *XI. inci Asırda Bir Türk Mütefekkiri ve Ahlâkî Düşünceleri* (İstanbul, 1938); Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı* (İstanbul, 1981); Halil İnalcık, "*Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri*", *Reşid Rahmeti Arat için* (Ankara, 1966), s. 259-271; Abdülkadir İnan, "*Yusuf Hâs Hâcib ve Eseri Kutadgu Bilig Üzerine Notlar*" *Türk Kültürü* (Ankara, 1970), IX, sayı 98, s. 112-126; Thry Jozef, "*On dördüncü asır sonlarına kadar Türk dili yadigârları*", *M T M*" (İstanbul, 1331=1915), II, 81-133; İbrahim Kafesoğlu, *Kutad-gu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri* (İstanbul, 1980); Ali Fehmi Karamanlıoğlu, "*Kutadgu Bilig'in diline ve adına dâir*" *Türk Kültürü* (Ankara, 1970), IX, sayı 98, s. 127-131; M. Fuad Köprülü, *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar* (İstanbul, 1934), s. 74-83; ayn. mll., *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul, 1926); Agâh Sırrı Levend, "*Yazılışının 900. yıldönümünde Kutadgu Bilig*", *Türk Dili* (Ankara, 1969), XX, sayı 211, s. 1-5; M. Şakir Ülkütaşır, "*Yusuf Hâs Hâcib ve Kutadgu Bilig üzerine küçük bir araştırma*", *Türk Kültürü* (Ankara, 1970), IX, sayı 98, s. 91-94; H. Vambery, *Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilig* (Innsbruck, 1870); *E I*, mad. YŪSUF KHĀṢṢ ḤADJIB.

(KEMAL ERASLAN.)

YÛSUF B. ʿOMAR. [Bk. YÛSUF B ÖMER.]

YÛSUF B. ÖMER. YŪSUF B. ʿOMAR, B. MUḤAMMED AL-ḤAKAM B. ABÎ ʿAḲÎL B. MASʿŪD AL-ṢAḲAFÎ. Irak vâlisi. Yûsuf, meşhur Ḥaccâc b. Yûsuf [b. bk.]'un akrabasından biri olup, halîfe al-Hişâm b. ʿAbd al-Malik, kendisini Irak'a tâyin etmeden önce, uzun yıllar Yemen eyâletini idâre etti. 27 ramazan 106 (15 şubat 725)'da vâli tâyin edilerek Yemen'e gitti ve cemâziyelevvel 120 (nisan/mayıs 738)'de Hişâm, ona Irak vâliliğini tevcih etti; o, al-Ḥira'da yerleşti; oğlu al-Ṣalt ise, kendinin temsilcisi olarak Yemen'de kaldı. Ḥira'da hunhâr bir müştebid olarak şöhret kazandı. Onun hunhârlığı hakkında inanılmaz hikâyeler anlatılır (kininin ilk kurbanı, Irak'ın eski vâlisi Ḫâlid b. ʿAbd Allāh al-Ḳasrî [b. bk.] oldu.) 122 (740)'de Zayd b. ʿAli b. Ḥusayn b. ʿAli adında bir alevî Kûfe'de, başarısızlıkla neticelenen, tehlikeli bir ayaklanmayı kışkırttı [krş. mad. HİŞÂM B. ʿABD AL-MALİK]. Nizam te'sis edildikten sonra, Yûsuf, halîfeden Kûfe şehrini tahrip etmek için müsâade istedi ise de, halîfe reddetti. O, aynı şekilde Hişâm'ın, Ḫâlid'in düşüşünden sonra, kendisine Horasan idâresini tevcih ettiği üstün vasıflı Naṣr b. Sayyâr'ı şüphe altında bırakmaya çalıştı. Yûsuf, bununla onu vazifesinden ayırmayı ve Horasan'ın idâresini kendi vâliliğine bağlamayı ümit ediyordu. Bu maksatla, 123 (740/741)'te Ḥakam b. Şalt'ı halîfeye göndererek onu, Naṣr aleyhine ve kendi lehine çevirmeye çalıştı. Bununla berâber halîfeyi aldatamadı ve Naṣr vazifesinde kaldı. al-Valîd II. [b. bk.]'in katlinden sonra, Kalbî'lerden Manşûr b. Cumhûr, Irak vâlisi oldu ve Yûsuf, hükûmet kuvvetleri nezdinde hiç bir dayanak bulmadığı ve Ḳays'lar da Kalbî'lerle işbirliği yaptıkları için, kaçmak mecbûriyetinde kaldı. Suriye'ye yöneldi ve Ürdün'ün şarkındaki Bâlkâʾ'ya ulaşıp haremdeki kadınlar arasında saklanmaya çalıştı ise de, halîfe Yazîd III.'in askerleri tarafından bulunarak Şam'a getirildi. Burada hapsedildi ve Yazîd'in ölümü üzerine çıkan iç savaşa kadar orada kaldı. Fakat Marvân b. Muḥammed [b. bk.], Yazîd III.'in taraftarlarına kumanda eden Sulaymān b. Hişâm'ın yenilmesinden sonra, başkente yaklaştığı sırada, Sulaymān, selâmetini kaçışta aramadan önce, Yûsuf'u ve al-Valîd II.'in iki oğlunu öldürttü. Bu hâdise zilhicce 126 (eylûl/teşrin I. 744)'da veya diğer bir kaynağa göre ertesi yılda (13 teşrin I. 744) vuku bulmuştur. Yûsuf o sırada takrîben altmış yaşlarında idi. Müslüman tarihçilere inanmak gerekirse, Yûsuf'un tam bir edebî kültürü vardı. Dış görünüşüne gelince, onun çok kısa boylu ve uzun sakallı olduğu bilinmektedir.

Bibliyografya: İbn Ḫallikān (nşr. Wüstenfeld), nr. 853 (trc. Slane), IV, 435; al-Ṭabarî, *Annales* (nşr. de Goeje), II, bk. *fihrist*; İbn al-Aṣîr (nşr. Tornberg), II, 224; IV, 337; V, 104, 163 v.dd., 170 v.dd., 180 v.dd., 189 v.dd., 201 v.dd., 205, 207 v.d., 223 v.dd., 230, 243 v.dd., 255; al-Yaʿḳûbî (nşr. Houtsma), II, 353, 380, 387-392, 397, 400, 404; al-Balāẕurî (nşr. de Goeje), s. 68, 281, 285, 314, 350, 365, 469; *Kitâb al-Aġanî*, krş. Guidi, *Tables alphabétiques*; Weil, *Geschichte der Chalifen*, I, 623 v.d., 627, 663, 666, 675, 683; Muir, *The Chaliphate, its Rise, Decline and Fall*, yeni tabı, s. 387 v.dd., 404, 406, 410 v.dd., 420; Wellhausen, *Das arabische Reich*, s. 208-211, 216, 221, 223 v.d., 229 v.d., 234.

(K. V. ZETTERSTÉEN.)

YŪSUF B. YAḲʿŪB. [Bk. YÛSUF.]

YÛSUF. İsrâil-oğullarına gönderilen bir Peygamber. Ya'kûb Peygamber'in Rahil'den olan oğlu olup, dedeleri sırasıyla İbrâhim, İshak (*Kur'ân*, XII, 6) ve Ya'kûb (XII, 38)'tur. Peygamber "Kerim oğlu kerim oğlu kerim oğlu kerim, İbrâhim oğlu İshak oğlu Ya'kûb oğlu Yûsuf'tur,, derken onun, peygamberlerden müteşekkil bu şeceresini ifâde etmekteydi (al-Saʿlabî, *Arâʾis al-macâlis*, s. 61; al-Ḳurtubî, *Aḥkâm al-Ḳurʾân* IX, 216). Yûsuf İbranca (Yoşaf)'ın arapçalaşmış şeklidir. Fakat buna rağmen Arapça olduğu ve hüzün mânasına geldiği söylenmiştir (*Arâʾis al-macâlis*, göst. yer.).

Mısır'da hüküm süren Hiksoslar devrinde (M. ö. 1720-1580) 1700-1600 yılları arasında yaşadığı anlaşılan Yûsuf Peygamber'in hayatı hakkında bilinenler, diğerlerine nazaran daha fazla ise de, tafsilâta inmeğe yine de imkan vermemektedir. Onun *Kur'ân*'da zikredildiği 26 âyetin 24'ü, kendi adıyla anılan Yûsuf sûre (XII.)'sinde bulunmakta, diğerleri ise, *al-An'âm* (VI.) ve *Gâfir* (XL.) sûrelerinde yer almaktadır. Bu son iki yerde onun muhsinlerden olduğu (VI, 84) ve diğer peygamberler gibi bürhanlarla, mucizelerle (XL, 34) hatırlatılmaktadır (Faḫr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîḥ al-ġayb*, Matbaa-i Âmire, 1307; VII, 320 v.d.).

Yûsuf Peygamber hakkında, hayatının sâdece bir devresi için de olsa en fazla bilgi Mekke'de nâzil olan mezkûr Yûsuf sûresinde bulunmaktadır. Bu devre (onun henüz küçük bir yaşta anasının babasına âit bir putu gizli olarak kırması [*Kur'ân*, XII, 77] herhalde daha önce olmalıdır. Fazla bilgi için bk. *Tafsîr al-Ṭabarî*, nşr. Mahmud M. Şakir, 1388, Kahire, XVI, 196 v.d.; *Aḥkâm al-Ḳurʾân* IX, 239) kardeşleri tarafından kuyuya bırakılması ile başlar ve Mısır'da, devletin mâli işlerini tedvîr eden bir mevkie getirilmesi ile son bulur. Tevrat'da mevcut kayıt (*Tekvîn*, 37/2-35) bu hâdisenin Yûsuf'un 17 yaşlarında bulunduğu sırada olduğunu gösteriyorsa da, bunu ihtiyatla karşılamak gerekir. Hâdisenin seyrini oldukça farklı veren *Tevrat*'a göre, Yûsuf'un rüyâsından kardeşlerinin yanında babasına, bahsetmesi de (*Tekvîn*, 37/5) mâkul görülmemektedir.

Kur'ân'a göre Yûsuf, babasına, rüyâsında onbir yıldızla, güneş ve ayın kendisine secde ettiklerini gördüğünü söyler. Babası ona, bu rüyâsını diğer kardeşlerine anlatmaması ikâzında bulunur (*Kur'ân*, XII, 4-5). Diğer taraftan Ya'kûb Peygamber'in, Yûsuf ile onun daha küçüğü Bünyâmîn'e karşı aşırı sevgisi (krş. *Tekvîn*, 37/3-4) diğer kardeşlerinin de dikkatinden kaçmamış ve onları, buna mânî olmak için Yûsuf'a bir tuzak kurmağa sevketmiştir (ayrıca bk. *Târîḫ al-Ṭabarî*, I, 232 v.d.). Netîcede birlikte oyun oynamak üzere babalarından alınan Yûsuf, bir kuyu dibine bırakılır ve üzerine kan bulaştırılmış olan gömleği getirilerek, bir kurdun onu parçaladığı söylenir (*Kur'ân*, XII, 15-18).

Yûsuf, bir yolcu kafilesinin sucusu tarafından kuyudan çıkarılır ve bir Mısırlıya (Bu şahsın Mısır'ın hazinelerine bakan Iṭfîr veya Kıṭfîr [b. bk.] olduğu rivâyet edilir. Bk. *Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 17; *Târîḫ al-Ṭabarî*, I, 235; *Aḥkâm al-Ḳurʾân*, IX, 158) değersiz bir ücretle (*al-Ṭabarî* bu hususta 20, 22 ve 40 dirhem rivâyetlerini kaydeder: *Tafsîr*, nşr. Mahmud M. Şakir, 1388, XVI, 13-17; ayrıca bk. *Aḥkâm al-Ḳurʾân*, IX, 155) satılır. Kendisini satın alan Mısırlı, Yûsuf'tan faydalanmak ve onu evlât edinmek niyetindedir. Bu hâdise Yûsuf'un Mısır'a yerleşmesine sebeb olur ve kemal çağında kendisine vahiyle hikmet ve te'vîl öğretilir (*Kur'ân*, XII, 19-22, ayrıca bk. *Mafâtîḥ al-ġayb*, V, 169 v.d.). İşte bu sırada Yûsuf, ev sâhibinin hanımının gayri meşrû bir teklifiyle karşılaşır ve fakat buna cevap vermiyerek dışarı çıkmağa çalışırken, hanım gömleğini arkadan yırtar (Fazla bilgi için *Târîḫ al-Ṭabarî*, I, 238). Kapıda kendilerine rastlıyan ev sâhibi, hanımının haksız isnadına rağmen, bir şâhidin teklif ettiği hal şeklinden hareket ederek Yûsuf'un gömleğinin bu şekilde yırtılmış olması dolayısıyla, suçun hanımda olduğuna karar verir ve bu mes'eleyi kapatmak ister. Ancak hâdise yine de şehirde birden bire yayılır. Ev sâhibesi dedikoduyu yapanları dâvet edip, meyve ikrâmında bulunur ve Yûsuf'un ortada görünmesini sağlar. Yûsuf'u bir melek gibi gören hanımlar, bıçaklarıyla ellerini keserler. Bu hâdise ev sâhibesine, suçun kendisinde olduğunu itiraf ettirdiği gibi, arzusuna uymadığı takdirde Yûsuf'un zindana atılacağı tehdidine sebebiyet verir (*Kur'ân* XII, 31-32).

Ev sâhibesinin arzularına yine de boyun eğmeyen Yûsuf, sonunda zindana atılır; o sırada zindana iki delikanlı da girer. Bunlar, gördükleri rüyaları kendisini pek takdir ettikleri Yûsuf'tan tâbir etmesini isterler. Yûsuf, onların rüyâlarını tâbir eder ve içlerinden kurtulacağını bildiğine, zindandan çıktıktan sonra kendisini efendisine hatırlatmasını söyler. Ancak bu genç Yûsuf'un sözünü unutur (XII, 36-42) ve seneler sonra Mısır melikinin (Kaynaklar bunun al-Valîd b. al-Rayyân olduğunu söylüyorlar; msl. bk. *Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 146 v.d.; *Târîḫ al-Ṭabārî*, I, 235) gördüğü ve fakat ülke kâhinlerinin tâbir edemedikleri bir rüyâ sâyesinde hatırlar. Bu rüyâ hâlâ zindanda bulunan Yûsuf'a mezkûr delikanlı (: Fir'avun'un sâkisi; bk. *Mafâtîḥ al-ġayb*, V, 200) tarafından iletilir. Yûsuf melîkin, rüyâsında gördüğü yedi semiz ineği yiyen, yedi arık inekle, yedi yeşil ve yedi kuru başağı "Ülkede yedi verimli mevsimi, yedi kurak yılın tâkip edeceği, arkasından gelecek yılda da halkın sıkıntıdan kurtulacağı, bunun için de, ilk yedi senede biçilenlerin başakta bırakılması gerektiği,, şeklinde yorumlar (Bu rüyânın oldukça farklı bir tâbiri için bk. *Tekvîn*, s. 41-46). Melik, Yûsuf'un bu tâbirini beğenir ve ona hapisten kurtulduğu haberini yollar. Yû-

suf gelen adam karşısında serinkanlılığını muhafaza ederek, melîkten zindana atılış sebebinin yeniden araştırılmasını ister (*Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 134; *Aḥkām al-Ḳurʾān*, IX, 207; *Mafātîḥ al-ġayb*, V, 200) ve ancak suçsuz olduğu tesbit edildikten sonra çıkar.

Netîcede Yûsuf'u yanına alan melîk, ona hazinelerini de teslim eder (XII, 43-54). Bu, Yûsuf'un her nevi imkâna sâhip bir halde Mısır'ı idâreye koyulduğu devrin başlangıcıdır. Rüyâ, Yûsuf'un tâbir ettiği gibi çıkmış; Mısır, Yûsuf'un bizzat aldığı tedbirlerle (*Aḥkām al-Ḳurʾān*, IX, 218 v.d.) stokları bereketli yılların mahsulleriyle dolan ve civar ülkelere yardım edebilir hâle gelen bir ülke olmuştur. Kurak yedi yılda zahire almak üzere Mısır'a gelen kafileler arasında, o sırada Filistin'de bulunan diğer kardeşleri de vardı. Bu, Yûsuf'un onlarla ve bu arada pek sevdiği küçük kardeşi Bünyâmîn ile tanışmasına da vesîle olur (XII, 5 v.d.) Bir müddet sonra Yûsuf, yine zahire almağa gelen kardeşlerinden, kendisinin ve bir tedbirle yanında alıkoyduğu Bünyâmîn'in yokluğuna dayanamıyan (Rivâyete göre, Ya'kûb Peygamber 6 sene bu iki çocuğunu görmemiştir; *Mafātîḥ al-ġayb*, V, 233) babasının gözlerine ak düştüğünü öğrenir; gömleğini göndererek onun iyileşmesini ve âilece Mısır'a gelmelerini sağlar [bk. mad. YA'KÛB]. Yûsuf başlarında baba ve anası olmak üzere büyük bir kafile hâlinde Mısır'a gelen âilesine devletin imkânlarını seferber eder.

Kur'ân'da herhangi bir isim zikredilmeden, icaz içinde hatlarıyla anlatılan bu hâdiseler, nebîlerin hal tercümeleri, tefsirler ve benzeri eserlerde, mukaddes kitaplardan da alınan bilgilerle tafsîl edilmeğe çalışılmıştır.

Yûsuf'u kuyudan çıkaran yolcu kafilesi Medyen-'den Mısır'a giderken, yolunu şaşırmış ve sâdece çobanların istifâde ettiği ve yerleşme yerinden hayli uzakta bulunan tatlı suya sâhip kuyunun bulunduğu yere gelmiştir. İçlerinden Mâlik b. Za'r adlı biri kovasını saldığı zaman Yûsuf'u görmüştü (*Mafātîḥ al-ġayb*, V, 165). Yûsuf'la birlikte hapse giren iki delikanlıdan birinin meliğin ahçısı (*Tevrat*'ta, *Teḳvîn*: ekmekçisi: XL, 1) diğerinin ise, sâkisi bulunduğu, bu meyanda yer alan bilgiler arasındadır. Yûsuf'la meliğin rüyâsını tâbir için gelen sâkisi arasında geçen ve icaz ile anlatılan hâdise de bu eserlerde muhtelif rivâyetlerle açıklanır. Yûsuf, rüyâ tâbirinin beğenilmesi üzerine 7 sene kadar kaldığı (*Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 114, 5 sene rivâyeti de vardır: *Aḥkām al-Ḳurʾān*, IX, 197) hapisten kurtulduğunda 30 yaşlarında idi (*Teḳvîn* s. 41-44; *Tārîḫ al-Ṭabarî*, I, 235; *Aḥkām al-Ḳurʾān*, IX, 211 v.dd.), Devlet hazinelerini idâreye başlayacağı sırada, Melik al-Valîd b. al-Rayyān, Yûsuf'a mührünü verir, kılıç kuşatır, inci ve yakut ile süslü altından bir serîr tahsîs eder. Bu sırada taç da giydirmek ister, ama Yûsuf, dedelerinin âdeti olmadığını söyliyerek bunu kabûl etmez (*Mafātîḥ al-ġayb*, V, 208 v.d.). Bir müddet önce azledilen Azîz, bu sıralarda vefat etmiştir; zevcesi Râîl (diğer adı Zûlayḫa) melik tarafından Yûsuf'a eş olarak verilir (*Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 1510; *Aḥkām al-Ḳurʾān*, IX, 213; Yûsuf Peygamber'in henüz hapiste bulunduğu bir sırada, kocası ölen, serveti elinden giden ve Yûsuf'un hâline ağlıyarak gözleri bozulan Zûlayḫa'yı zevceliğe bizzat kabûl edişine dâir Vahb b. Munabbih'in geniş bir rivâyeti için bk. *Aḥkām al-Ḳurʾān*, IX, 213 v.d.). Burada, al-Māvardî'nin, Yûsuf Peygamber'in Zûlayḫa ile evlenmeyip, onu yanında vefat edene kadar himâye ettiğine dâir bir rivâyeti de yer almaktadır (*ayn. esr.*, IX, 218).

Yûsuf Peygamber babasının âile efradı ile Mısır'a gelmesi için 200 deve yiyecek yollamıştı (*Aḥkām al-Ḳurʾān*, IX, 263; *Mafātîḥ al-ġayb*, V, 244). Yûsuf, Suriye'den hareket eden 70 kişilik bu kafileyi ordu ve devlet ileri gelenlerinden dört bin kişilik bir grupla karşılamağa çıktı (*Mafātîḥ al-ġayb*, göst. yer.). Kervanın önünde, büyük oğlu Yehuda'ya dayanarak yürüyen Ya'kûb Peygamber bulunuyordu. Birbirlerine yaklaştıkları zaman Yûsuf, selâm vermek istedi, ama Ya'kûb buna daha lâyıktı ve "Ey hüzünleri gideren„ diye söze başladı. Ebeveynini (o sırada önce vefat etmiş olan annesinin yerini halası Lia almış bulunuyordu) tahta oturtan Yûsuf, babasına, onbir yıldız ile güneş ve ayın, secde etmeleri şeklindeki rüyâsının böylelikle gerçekleşmiş olduğunu söylüyordu.

Yûsuf Peygamber, yanında 17 sene kalan babasını (*Tārîḫ al-Ṭabarî*, I, 236), vasiyeti üzerine, Suriye'de dedesi İshak Peygamber'in yanına defn etti; kendisi de dedelerinin yanına defn edilmesini istemişti. Onun bu vasiyeti daha sonra Musa Peygamber'in kavmi ile birlikte Mısır'dan çıkarken tabutunu da berâberinde götürmesiyle yerine getirilecektir (*Tārîḫ al-Ṭabarî*, I, 155). Zîrâ babasından sonra daha 23 sene yaşayan ve 110 (*Tārîḫ al-Ṭabarî*, I, 255 v.d.) veya 120 (*ayn. esr.*, I, 256) yaşlarında vefat eden Yûsuf Peygamber'in kabri mermerden bir sandığa konularak Nil'in içine yerleştirilmişti (*Tārîḫ al-Ṭabarî*, I, 256). Yûsuf Peygamber'in, diğer adı Zûlayḫa olan Râîl adlı hanımından Efrâîm ve Mîşâ adlı iki oğlu olmuştu (*Tafsîr al-Ṭabarî*, XVI, 151; *Tārîḫ al-Ṭabarî* I, 257; *Aḥkām al-Kurʾān*, IX, 213; Manşa [Menessa]). Bunlardan Efrâîm'in torunu olan Yûşa b. Nûn [b. bk.] da bir Peygamber'dir. Yûsuf Peygamber'in, sonraları Eyyûb Peygamber'in hanımı olacak Rahmet adlı bir kızı olduğu da rivâyet edilmektedir (*Aḥkām al-Ḳurʾān*, IX, 256).

Yûsuf Peygamber'in, kaynaklardan çoğunun kabûl ettiğine göre, Zalîḫa ile izdivacla da neticelenen bu güzel, ibret, hikmet ve incelikler dolu kıssası

(onun bu vasıfları dolayısıyla *aḥsan al-ḳaṣaṣ* şeklinde tesmiyesi hk. bk. *ʿArāʾis al-macālis*, s. 61) islâmî edebiyatta "*Yûsuf ve Zalîḫa*„ adında birçok mesnevîye mevzu teşkil etmiştir. Firdevsî (ölm. 411 =1020)'ye isnad edilen ve 385/386 yılları arasında Irak'da yazdığı anlaşılan [bk. *İA*, mad., FİRDEVSÎ] *Yûsuf'u Zuleyhā* mesnevisi bu sâhada ilk nümûne olarak görünüyor. VIII. asırda İranlı şâirlerden Abu'l-Muʾayyad-i Balḫî, Bahtiyâr-i Ahvâzî'nin bu ad altında mesnevi yazdıkları bilinmektedir (M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, nşr. O. F. Köprülü, Nermin Pekin, İstanbul, 1981, s. 143). Edebiyatımızda bu mevzûu, ilk olarak Harezmli bir Oğuz Türk'ü olduğu anlaşılan şâir Ali'nin 630 (1233)'da yazdığı görülüyor. Şâir, manzumesini hikmet tarzında, dörtlüklerle kaleme almış ve muhtevâyı, tasavvufa meyletmeden sâde bir şekilde *Kur'ân*'da olduğu şekliyle işlemiştir (M. F. Köprülü, *ayn. esr.*, s. 235 v.d.; ayrıca bk. Neclâ Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyatı*, İstanbul, 1967, s. 77 v.d.). XIII. asırda yaşadığı tahmin edilen eski Anadolu Türk şâirlerinden Şeyyad Hamza'nın yazdığı *Yûsuf ve Zuleyha* mesnevisi (fazla bilgi için bk. *İA*, mad., ŞEYYAD HAMZA) de burada hatırlatılmalıdır. Aynı asırda Kırımlı şâir Mahmud, Kırım veya Deşt dilinde hece vezni ve dörtlüklerle bir *Yûsuf ve Zelîḫa* hikâyesi yazmıştır (M. F. Köprülü, *ayn. esr.*, s. 303). Akşemseddin-zâde Hamdi'nin asrın sonlarına doğru bu sâhadaki İran mesnevilerinin te'sîri altında kalarak yazdığı *Yûsuf ve Zeliha* mesnevisi halkın büyük rağbetini kazandığı gibi münekkidler tarafından da şâheser sayılmıştır (M. F. Köprülü, *ayn. esr.*, s. 369 v.d.). Onun bu mesnevisi, XVI. asırda aynı mevzûu işleyen Kadı Sinan Şikârî, Kâmî, Likâî, ve İbn Kemâl gibi şâirlerinkinden (*ayn. esr.*, s. 387) de üstündür. Ancak bu devirde İran edebiyatındaki nümûnelere bağlı kalmadan, kendi ilhamına başvurarak kaleme alan ve mesnevi sâhasında büyük başarı göstermiş olan Taşlıcalı Yahya'nın birçok mesnevisi arasından *Yûsuf ve Zalîḫa*'sı ayrıca hatırlatılmalıdır (*ayn. esr.*, s. 388; nşr. M. Çavuşoğlu İstanbul, 1982).

Arap Edebiyatında Yûsuf'un ismi ile alâkalı olarak bâzı tâbirler de yerleşmiştir. Meselâ sâdık rüyâ için Yûsuf'un rüyâsı (*ruʾyā Yūsuf*), suçlu olmadığı halde kendisine suç isnad edilen kimse için Yûsuf'un kurdu (*ziʾb Yūsuf*) denilmektedir. Şiddetli bir kıtlığı ifâde için Yûsuf'un seneleri anlamında "*sinū Yūsuf*„), önceden hissedilen birşey için de Yûsuf'un kokusu mânasında "*Rîḥ Yūsuf*„ denilmektedir (bk. al-Saʾlabî, *Şimār al-ḳulūb*, var. 9ª, Yenicâmi Ktp., nr. 939). Yûsuf'un gömleği de bâzı mefhumların ifâdesinde kullanılmıştır. Edipler, onun yalandan bir kan bulaştırılmış, arkadan yırtılmış ve babasının yüzüne sürülmüş gömleği olduğunu ve bunlardan herbirinin nükteleré malzeme teşkil ettiğini söylemektedirler. İlki karşısında, babası Ya'kûb Peygamber'in "Allah'a yemin ederim, oğlumu yiyen ve fakat gömleğini parçalamıyan kurttan daha halîmini görmedim„ dediğini kaydederler (Ayrıca bk. *Aḥkām al-Ḳurʾān*, IX, 150 v.d.). Yûsuf Peygamber'in güzelliği de Arap, İran ve Türk şiirlerinde darb-ı mesel hâline gelmiş ve güzel kişiler " *Zamanın Yûsuf'u*„ diye anılmışlardır.

Kur'ân'da mevcut kıssa bâzı Arap müellifleri tarafından da ele alınmıştır. Nitekim Abū Ḥafs ʿUmar b. İbrâhîm al-Anşarî, *Zahr al-ḳumam*'ında, bu mevzuu işlemiş bulunmaktadır. Kanunî devri âlimlerinden Celâl-zâde Mustafa Çelebi (ölm. 975=1567) bu eseri *Cavâhir al-aḫbâr fî ḥasāʾil al-aḫyār* adıyla (bk. Üniv. Kütüp., nr. 787, 3) Türkçe'ye de tercüme etmiştir (fazla bilgi için bk. *İA*, mad., CELÂL-ZÂDE). Muhabbet ve aşkı mevzu edinmiş bâzı edebî eserlerde de Yûsuf'un, mevcut güzelliğin yarısına sâhip bulunduğuna dâir bir hadîse yer verilmekte (bk. İbn Ḳayyim al-Cavziyya, *Rawżat al-muḥibbîn va nuzhat al-muştaḳîm*, nşr. A. ʿUbayd, Dimaşk, 1349, s. 239, 249) ve en büyük iffetin de kendisinde bulunduğu (*ayn. esr.*, s. 341) kaydedilmektedir.

(AHMET SUPHİ FURAT.)

YÛSUF B. TÂŞFÎN. [Bk. TÂŞFÎN.]

YÛSUFÎ. [Bk. MEVLÂNÂ YÛSUFÎ.]

YÛŞAʿ B. NÛN. [Bk. YÛŞA.]

YÛŞA. YÛŞAʿ B. NÛN, İsrâil-oğulları'na gönderilmiş bir Peygamber olup, Yûsuf Peygamber'in torunlarındandır. Tarihî eserlerle, tefsirlerdeki kayıtlara göre, Yûsuf Peygamber'in Râʾîl (diğer adı Zalîḫa)'den olan ilk oğlu Afrâim idi; Afrâim'in oğlu Nûn olup, bunun oğlu da Yûşa'dır (al-Masʿūdî, *Murūc al-ẕahab*, nşr. Muḥy al-Dîn ʿAbd al-Ḥamîd, Kahire, 1948, I, 50; *Mafātîḥ al-ġayb*, V, 733). Ona, *Tevrat* (*Exodus*, XXX, II; *Numeri*, XX, 28, nşr. Rud. Kittel, Stuttgart, 1952)'ta Yohûşa ben Nûn olarak rastlanır. *Kur'ân*'da geçen Alyasaʿ Peygamber'in (VI, 86; XXXVIII, 48) Yûşa b. Nûn olduğu söylenmişse de, Alyasaʿ b. Aḫṭûb b. al-Acûz diye tasrih edilmiştir (*al-Baḥr al-muḥīṭ*, IV, 174; VI, 334). Yûşa, kelime olarak İbranca Yohûşaʿ'nın Arapçalaşmış şeklidir.

Yûşa Peygamber, M. ö. 1225 yıllarına doğru İsrâil-oğullarını Kanʿan (Arż-ı mavʿud)'a götürmek üzere Mısır'dan çıkaran Mûsâ Peygamber'in yanında idi. O, *Kur'ân*'da açıkça zikredilmeyip, sâdece iki yerde dolayısıyla anılır. Bunlardan ilkine göre, Mûsâ Peygamber, kavminin mukaddes topraklara girmelerini istediği zaman, bu emrine içlerinden iki kişi itâat etmişti "Allah'ın kendilerine nimet bahşettiği iki kişi„ (*Kur'ân*, V, 23) diye anılan bunlar, tefsirlerin çoğunda Yûşa b. Nûn ile Kālab b. Yuḳnā diye geçerler (*Aḥkām al-Ḳurʾān*, VI, 127). Mûsâ Peygamber, diğer nakîblerle bir-

likte, Kanᶜān'ın yerlileri olan ᶜAmālika'dan Cabābira'nin durumunu öğrenmek üzere bunları göndermişti. Cabābira'nin pek kuvvetli olduklarını gören bu nakîbler (burada Cabābira'nin, içlerinde buluttan su içecek, denizin dibinden balık tutacak kadar insan üstü bir takım kuvvetlere sâhip kişiler oldukları husûsunda al-Şaᶜlabī'nin verdiği rivâyetler ihtiyatla karşılanmalıdır; bk. *ᶜArāᵓis al-macālis*, s. 135 v.d.), intibalarını, menfî te'sir eder düşüncesiyle kabîlelerine anlatmağa karar verdikleri halde, sözlerinde durmamış, yalnız bu ikisi hiçbir şeyden bahsetmemişler, sâdece durumdan Mûsâ Peygamber'i haberdar ederek şehre (: Erîha) kapısından girilmesini tavsiye etmişlerdi (*Kur'ân*, V, 23). Ancak ekseriyet yine de râzı olmadığı için, Mûsâ'nın kavmi, ilâhî bir ceza olarak 40 yıl Tîh sahrâsında kalmıştı (*Kur'ân*, V, 26; ayrıca bk. *ᶜArāᵓis*...., s. 136 v.d.; *al-Baḥr al-muḥīṭ*, III, 455). Bu iki kişinin, İsrâil-oğulları'nın, arâzisine girmekten korktukları Cabābira'den oldukları, ilâhî bir lütufla Mûsâ Peygamber'e îman ederek, içlerine katıldıkları ve onları teşvik ettikleri şeklinde pek taraftar bulmamış diğer bir rivâyet daha vardır (*Aḥkām al-Ḳurᵓān*, VI, 127; *al-Baḥr al-muḥīṭ*, III, 455).

Kaynaklar, Erîha'nın Mûsâ Peygamber'in vefatından sonra Yûşa'nın peygamberliği devrinde alındığını gösteriyor (bk. *al-Kāmil*..., I, 69; *Aḥkām al-Ḳurᵓān*, VI, 130). Burada İbn İsḥāḳ'ın farklı bir rivâyeti de hatırlatılmalıdır. Buna göre, Mûsâ Peygamber, Cabābira ile mücâdelelerinde ordusunun başına Yûşa b. Nûn ile Kālab b. Yuḳnā'yı getirmiş, Yûşa mûcizelerin de yardımıyla bu vazifeyi yerine getirmiştir (*al-Kāmil*..., göst. yer.). Ancak bu son rivâyet, hâdisenin Mûsâ Peygamber'in vefatından sonra tahakkukunu ifâde ettiği ölçüde, ilki ile te'lif edilebilir. Diğer kaynaklar yanında bu devre hakkında, eserine geniş rivâyetler kaydetmiş görünen al-Şaᶜlabī, Erîha'nın fethi hakkında *Tevrat*'takini andıran bir üslûba sâhiptir. Ona göre, Yûşa Peygamber, Erîha'yı emri altındaki İsrâil-oğulları ile altı ay kuşatır, yedinci aya girilirken borular çalınır, yüksek sesle bağırılır, şehrin duvarı çöker ve içeri girilir. Şehrin yerli halkı kılıçtan geçirilir. Bu çarpışmalar cuma günü akşama kadar sürmüş olup, güneş batmak üzeredir. Bu durumda fethin tamamlanamıyacağından korkan Yûşa Peygamber, Allah'a güneşin batışını geciktirmesi için dua eder. Böylece kazanılan zaman içinde Cabābira bütünüyle imha edilir (*ᶜArāᵓis*..., s. 140).

Yûşa Peygamber, *Kur'ân*'da kendisine temas edilen ikinci yerde (XVIII, 60) "Mûsâ'nın *Fatā*'sı„ olarak geçmektedir. Bu ifâdeyle kasdedilen şahıs üzerinde de ihtilâf varsa da (*Mafātiḥ al-ġayb*, V, 733 v.d.), bunun Yûşa b. Nûn olduğu görüşü ağır basmıştır. Yûşa'nın bu tarzda anılması, Arapça'da umûmiyetle, genç yaşta olan hâdimlere *fatā* (genç delikanlı) denilmesiyle izah ediliyor (*al-Baḥr al-muḥīṭ*, VI, 143). Nitekim burada, Hızır'la buluşmak üzere yola çıkan Mûsâ Peygamber'in yanında o, kendisine yardım eder halde görülmektedir (*Kur'ân*, XVIII, 60, v.d.; ayrıca bk. *Tārīḫ al-Ṭabarī*, I, 260, nşr. Kahire, 1583; *Aḥkām al-Ḳurᵓān*, I, 9; *al-Baḥr al-muḥīṭ*, VI, 143 v.d.). Yûşa Peygamber'in bu hâli diğer eserlerde de müşâhede edilir. O, Mûsâ Peygamber'in seyahatlerinde, yanında bulunduğu gibi, ölümünden mes'ul tutulacak derecede de onunla temas hâlindedir (*ᶜArāᵓis*..., s. 139).

Yûşa Peygamber'in faâliyetleri ile bunların en ehemmiyetlisi olan Erîha'yı fethi, *Tevrat*'ta "*Yeşû'nun Kitâbı*„'nda anlatılmaktadır. Müellifi üzerinde ciddî ihtilâflar bulunan (Rahmatullāh Dihlavī, *İẓhār al-Ḥaḳḳ*, I, 45) bu kitapta, onun Eriha'yı Mûsâ Peygamber'in ölümünden sonra (*ayn. esr.*, I, 1), kuşatarak aldığı (VI, 1-20), daha sonra da civar şehirleri ele geçirmek üzere birçok mücâdelelere giriştiği anlatılmaktadır. Ancak, emredilen bütün yerleri fethedemiyen Yûşa Peygamber'in ilerlemiş yaşı dolayısıyla aldığı toprakları İsrâil-oğulları'na kur'a ile böldüğü (XIII, 1-7; XXIII, 1-5), kendilerine, *Tevrat*'a sıkı sıkıya bağlı kalmalarını vasiyet ile (XXIII, 6-13) yüz on yaşında vefat ettiği ve Gaaş dağının şimâlinde defn olunduğu öğrenilmektedir (XXIV, 29 v.d.).

İslâmî kaynaklar ise onun, Mûsâ Peygamber'den sonra 29 yıllık bir peygamberlik devrini müteâkıp 120 yaşında vefat ettiğini kaydederler (*ᶜArāᵓis*..., s. 140).

Bibliyografya: Metinde zikredilmiştir.

(AHMET SUPHİ FURAT.)

Z.

ZĀᵓ. [Bk. ZE.]

AL-**ZĀB.** [Bk. ZĀB.]

ZÂB. AL-ZĀB, Dicle'nin soldan iki (al-Zavābî) kolunun adı.

1. Yukarı Zâb veya büyük Zāb (*Zāb al-ᶜulā* veya *al-akbar*). Buna daha Asurlularda *Zabu ēlū* "yukarı Zab" adı verilmişti. Grekler ona *Lykos* (Weissbach, mad. *Lykos*, nr. 12, Pauly Wissowa, *Realenzyklop.*, XIII, stn. 2391 v.d.; isim hakkında: J. Markwart. *Südarmenien*, Viyana, 1930, s. 429 v.d.) demişler ise de, Bizanslılar nehre ὁ μεγας Ζάβας (Theophanes, *Chron*, nşr. de Boor, s. 318, 320) adını vermişlerdi. Süryânîce'de *Zābhā*, Ermenice'de *Zav*'dır (Thomas Arcruni, nrş. Patkanean, 3, 4, s. 143; Frans. trc. Brosset, *Collection d'hist. Arméniens*, I, 122). Kürtler şimdi ona *al-Zāᵓî* derler (G. Hoffmann, *Auszüge*, s. 236, not 1884). Arap coğrafyacıları Muşangar (al-Masᶜūdī, *Kitāb al-Tanbīh*, s. 52 ve Yāḳūt, *Muᶜcam*, II, 902'deki Muştagar okunmalıdır: G. Hoffmann, *ayn. esr.*, s. 228) havâlisinde, Azerbaycan dağlarından çıktığını ifâde ettikleri bu ırmağa sel gibi şiddetli aktığından al-Macnūn adını vermişlerdir. [Büyük Zap, Van'ın Alpak Dağları'nın cenûb-i şarkîsinden çıkıp, cenûb-i garbiye doğru akar, sonra cenûba döner ve Hakârî dağlarını ikiye ayırıp, bir takım dar boğazlardan geçer; Çukurca'nın garbında Türkiye topraklarını terkeden Büyük Zap, Musul vilâyetine girmeden önce, cenûb-i şarkîye döner. Burada Şemdinli'de Türkiye ve Irak arasında sınır çizen Hacı Bey sularını alır]; Revândiz'e yaklaşınca birdenbire garbî cenûbiye döner ve Musul'dan 45 km. aşağıda ᶜUmr Bārḳānā manastırı civârında Dicle'ye dökülür. Suyu, yukarı mecrasında kırmızımtıraktır (krş. Hoffmann, s. 234, not 1866; Ş. Sâmî, *Kāmus-ı a'lâm*, İstanbul, 1311, IV, 2403). Kâtib Çelebi, Zab'ın kaynakları olarak, Nehil (Gevar) ve Çölemerik'i verir; bunların birleşmesinden sonra Çal sancağı (nehir burada cenûb-i şarkîye döner) yakınlarındaki dağların alt taraflarında ve İmâdiye arâzisindeki Zibārî idârî bölgesinin içinden akar. Orada Revândîz-çay'ın munsâbı yakınında tekrar cenûb-i garbî istikâmetine döner. Âsurluların Kalah şehir harâbelerinin bulunduğu Nimrūd'un altında Dicle'ye dökülmeden önce, Dicle'nin sağ kolu olup, Tell Gömel (Gavgamela)'den gelen Gāmel-su (Grekçe *Bumōlos*)'nun döküldüğü Ḫāziri ile birleşir. Büyük Zâb, askerî tarihte mühim bir rol oynamıştır. Mavrikios ve Heracleios devrinde vuku bulan savaşlarda sık sık zikredilmiştir (Théophylacte Simocatta, nşr. Boor, IV, I, 1,7; ona göre, aşağı mecrâsı gemi işletmeye elverişlidir. [ναλ ἡποοος, s. 150]; 2,5, 9,11; V, 5,6, 6,1, 8,1; Georg. Kedren, Bonn tabı, I, 730; Théophanes, (*Chron.*, göst. yer.). Muharrem 67 (ağustos 986)'da İbrāhîm ve ᶜUbayd Allah arasındaki savaş, Zâb'ın kolu Ḫāzir yakınında vuku buldu (Caetani Chronografia Islamica, V, 781, h. 67 § 2). 2-11 cemâziyelâhır 132=16-25 kânun II. 750'deki savaşta Marvān kesin olarak yenildi (Huart, *Hist. des Arabes*, I, 285 v.d.; Caetani, *ayn. esr.*, s. 1698 v.d.; h. 132 h. § 12).

2. Aşağı veya küçük Zâb (*al-Zāb al-asfal* veya *aşġar*) Âsurca'da *Zabu şupalū* (Aşağı Zāb), Grekçe de *Kapros* (Weissbach, mad. *Kapros*, nr. 2; *Realenzyklopaedie*, X, stn. 1921); Bizans Rumca'sında ise, ὁ μιχρὸς Ζάβας (Théophanes, *Chron.*, nşr. de Boor, s. 320; Ona göre üzerinde dört köprü vardı) veya ὁἔτερος Ζάβαρ (Théophyl. Simoc., nşr. de Boor, V, 8,) denilmiştir. Arap coğrafyacılarına göre, Küçük Zâb'ın kaynağı, Daybūr (Süryânîce Dēbvar, Dēbor şeklinde olup, Sidikan civârında şimdiki Dibūr-su'dur) ve Azerbaycan'da Şehrizūr'a uzak olmayan Salaḳ (Süryânîce Salak) dağlarında olup, Dayr İbn Gāmis (Süryânîce'si Dayrā dhe-Bar Gāmēs) civârında al-Sinn (Süryânîce Sennā)'nin üst tarafında bir mil mesâfede Dicle ile birleşirdi. Küçük Zâb, Urmiye Gölü'nün cenûbu ile Avramān geçidi arasındaki dağlardan çıkan ırmakların birleşmesinden teşekkül etmiştir. Asıl nehir, şimdi Altun-su, yukarı kısmında Aksu veya Kalvî adını taşır. Aşağı mecrâsında Altın Köprü bulunur. Dicle ile birleştiği kavşağın altında çok az mesâfede Ḳalᶜat al-Cabbār vardır.

Bibliyografya: Suhrāb, nşr. Mžik, *Bibl. arab. Histor. und Geogr.* (Leipzig, 1930), V, 126; al-Kisravī, Yāḳūt, *Muʿcam* (nşr. Wüstenfeld), II, 902 v.d.; al-İştaḫrī; *BGA*, I, 77; İbn Ḥavḳal, *BGA*, II, 145, 153, 155 v.d., 169, 212, 246, 264; al-Maḳdisī, *BGA*, III, 20, 28, 123, 144 v.d.; İbn al-Faḳīh, *BGA*, V, 93, 132 v.d.; İbn Ḫurdāẕbih, *BGA*, VI, 93, 174, v.d.; Ḳudāma, *BGA*, VI, 214, 232; İbn Rusta, *BGA*, VII, 90; al-Yaʿḳūbī, *BGA*, VII, 312, 321, 327; al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh*, *BGA*, VIII, 36, 52 v.d., 312, 327; ayn. mll., *Murūc al-ẕahab* (nşr. Defrémery-Sanguinetti), I, 226 v.d.; G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (Leipzig, 1880), s. 221, 228, 233 v.d. ve tür. yer. (krş. *Fihrist*, s. 324); M. Hartmann, *Bohtān, Mitt. VAG*, 1896, II ve 1897, I, 162 (bk. *Fihrist*); Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge, 1905), ikinci tabı, 1930, s. 90 v.dd., 194; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geograhen*, umûmî *fihrist* (Leipzig, 1929), s. 92; J. Markwart, *Südarmenien und die Tigrisquellen nach griech. und arab. Geographen* (Viyana, 1930), s. 236, 390 ve tür. yer. (krş. *Fihrist*, s. 632).

(E. HONIGMANN.)

AL-**ZÂB.** [Bk. ZÂB.]

ZÂB. ZĀB, Cezayir'de bir bölge. Biskra'nın şark ve garb yönlerinde 200, şimâlden cenûba ise, 50-60 kilometrelik bir alana yayılan bölgeye Zâb (cem 'i Zîbān) adı verilir. Bölgenin bütünü içinde cenubta Sahara; şimâlde ise Sahra Atlası 'nın cenuptaki meyilli kısımlarıyla sınırlanan az engebeli bir ova mevcuttur. Ancak bu ova, Zāb ve Avras tepeleri arasına açılan geniş bir geçit sayesinde Hodna havzası ve Konstantin yaylaları ile kolayca irtibat sağlar. Çöllerin te'sirinde kalan Zāb umûmiyetle seyrek, düzensiz ve kifâyetsiz yağmurlarla beslenir, bu bakımdan tahıl zirâatine elverişli değildir. Fakat dağlardan inen sular ve bilhassa toprak yapısı, bu bölgenin büyük bir kısmında vâha, nebat örtüsünün gelişmesine vesile olmuştur. Bunlar arasında 800.000 kadar hurma ağacı mevcuttur.

Zāb sâhasında üç farklı bölge ayırdedilir: Avras eteği ile Melġir Şoṭṭ arasındaki kısımları içine alan Şarkî Zāb, Zāb tepeleri ile Cedi vâdisi arasında uzanır. Nihâyet Zāb Ḳıblî veya Cenûbî Zāb denen son kısmı ise, Zāb Ẓahravî 'den bir kum ve bataklık şeridi ile ayrılır. Zāb, Şarkî Avras, al-Vādi 'l-Abyaż, Vādi 'l-ʿArab gibi ırmaklarla sulanır. Bu ırmaklar, dağlardan çıkışında, önce Zeribat al-Vād ve Bādis Ova 'da ise, Sıdî ʿOkba, Seriana ve ʿUmaşe vâhalarını sularlar. Zāb Ẓahravî, dağların eteği, boyunca uzanan kaynaklar sayesinde Bon Şagrūn, Lisana, Farfar ve bilhassa Zîbān 'ın bu bölgesinin idâre merkezi sayılan Tolga gibi verimli vâhaları ihtivâ eder. Zāb Ḳıblî (cenup Zāb)'de Vlād, Cellāl, Urellal ve Meyli ve Bigu bölgelerinin yarı kumlu vâhalarıyla bir zıtlık teşkil eden muhteşem hurmalıklarıyla Dusen vâhaları bulunur.

Büyük (Biskra bölgesinde yaşayanlar hâriç olmak üzere: 93000) kısmı yerleşik olan ahâlisi vâhalarda yaşar, fakat Zîbān 'da hemen hemen hepsi Arab Şeraga kabîlesine mensup olan ve ilkbaharda sürüleriyle Hodna ve Tell 'e çıkan göçmen çobanlara da rastlanır. Yerliler de memlekette geçimlerini yeterince sağlayamazlar, bu yüzden her zaman, geçici olarak Tell şehirlerine göçerler.

Türkler zamanında, Zîbān yerlileri Cezayir 'de Biskri adı altında ehemmiyetli bir sınıf teşkil ediyorlardı; burada bunlardan 2,000 kadarının yaşadığı bilinmektedir.

Tarih: Zāb 'ın islâm öncesi ve Hicret 'in ilk dört asrı hakkında hemen hemen hiç bir mâlûmata sâhip değiliz. Romalılar burasını işgal edip, sömürgeleştirmişlerdi. Buna karşılık Vādi Cedi 'de, Biskra 'da ve Avras vâdilerinin cenûb ağzında kaleler inşâ etmekle yetinmişlerdi. Zāb ismine gelince, bu ismin V. asırda bir piskoposluğa makarr olan Hodna bölgesindeki bir Roma şehri olan Zāb ile ilgili olmalıdır. Herhalde bu sebeple al-Bakrî (*Masālik*, s. 64; trc. Fagnan s. 133)de Zāb şehirleri arasında sırasıyle Tobna, Tolga, Tahūda ve Dusen şehirlerini zikreder. al-İdrîsî (de Goeje tercümesi s. 109), Tobna [b. bk.]'yı Zāb 'ın merkezi olarak gösterir. Anlaşıldığına göre, bu dönemden itibâren veya bundan hemen sonraki devrede siyâsî üstünlük, aralıklarla memleket işlerini yürüten Banū Rummām ve Banī Sinci isimli iki nüfuzlu âileye geçmiştir. Zāb, XI. ve XII. asırlardaki Arap istilâsından büyük sıkıntı çekti. Bir Hilâlî kabîlesi olan Aşbac 'ler, memleketi yağmalayıp, eski nüfûsun bir bölümünü buradan kovdular. Bunlar XIII. asrın başında Muvahhidler [b. bk.] tarafından cenûba itilince göçebelikten yerleşik hayata geçtiler. Sonra da Garbî Zāb 'da yerleşen Sulaym 'lerin tâbi bir kolu olan Avlād Muḥammed 'lerin (Davāvida) hâkimiyetini tanımak zorunda kaldılar. Bu asırda Sulaym 'in başka bir kolu olan Karfalar, Şarkî Zāb bölgesine yerleştiler. Bununla berâber Bir Aşbac âilesi olan Banī Mozni 'ler hepsine üstün geldi. Hafsîlerin Zāb 'ın idâresini kendilerine bıraktıkları bu âile, XIV. asırdaki karışıklıktan faydalanarak hemen hemen bağımsızlığına kavuştu (bk. İbn Ḫaldūn, *Berberès*, trc. de Slane, III. 125; *Histoire de Beni Mozni*; Bu devirde Zāb ismi, ancak Atlas 'ların cenûbunda cenûb-i garbîde Dūsen ile şimâl-i şarkîde Bādis arasında kalan bölgeye veriliyordu. İbn Ḫaldūn, burada Zāb adını taşıyan takrîben yüz kadar köyden bahseder Tolga Zāb 'ı, Biskra Zāb 'ı v.s. krş. İbn Ḫaldūn, *ayn. esr.*, I, 77). Leo Africanus, Zāb 'la ilgili olarak İbn Ḫaldūn 'un bahsettiği sınırları verir, ayrıca çok sayıda köy yanında 25 şehir

zikreder (Léon Africain, *Description de l'Afrique*, VI. nşr. Schefer, III, 250).

Hafsîlerin hâkimiyetinden sonra Zāb, XVI. asırda Türklerin idâresinden çıkar; ancak Türklerin Biskra 'da bir garnizonu kalır. Fiilî hâkimiyet, ikibuçuk asır boyunca Bū ʿUkkāz âilesine mensup bir Arap şeyhinin elindedir. Türkler, buna Şayḫ al-ʿArap adını vermişlerdir. Fakat XVIII. asırda Ben Ġana adlı bir başka âileyi bunlara karşı çıkardılar. Bu iki âile arasındaki rekâbet ülkeye bir anarşinin girmesine yol açtı. 1835-1840 seneleri arasında ʿAbd al-Ḳādir 'in müdâhalesiyle karışıklık daha da arttı. Bu karışıklık 1840 senesinde Fransızların Biskra 'yı işgal etmesiyle ve 1849 senesinde Zaʿatsa 'da Bū Ziyān tarafından isyanın bastırılmasıyla sona erdi. Bu tarihten itibâren mağlûp edilen Zîbān 'a kesin bir huzura kavuştuğu nazariyle bakılabilir.

Bibliyografya: Delattre, *Excursion dans le Zab Occidental* (*Recueil des Notices et Mémoires de la Société archéologique historique et géogrophique de Constantine*, 1889); G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie*, (Constantine, 1913); Maguelonne, *Monographie historique et géographique de la tribu des Zibān* (*Recueil...*), Constantine, 1911; Moulias, *Organisation hydraulique des oasis sahariennes* (Cezayir, 1927); Piesse, *Voyage aux Ziban* (*Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran 1885*); ayrıca bk. mad. BİSKRA.

(G. YVER.)

ZĀBAG. [Bk. ZĀBAG.]

ZÂBAG. ZĀBAG, Arapçası, pek sağlam olmayan şekliyle *Zābec*, Sanskritçe *Jāvaka* olup, bir adanın ismidir. Arapça yazılış şekli bilindiğine göre, IX. asra kadar gerilere uzanır. Sanskritçe 'de gırtlaktan çıkan sert sessiz harfin, Arapça 'da hangi sebeple sesli harf hâline getirildiği bilinememektedir. Pek yumuşatılmış bir Prākrit şîvesinden alınmış olması düşünülemez. Çinlilerce bu yer adı, VII. asırdan itibâren *Lempire Sumatranais 'de Çrivijaya* 'da geçen Çince işâretler arasında değişik şekillerde bilinir. Malezya dilinde, Sumatra adasının adı Pūlav Emas "altın adası" 'dır (krş. Çince: *kin čow*; Arapça: *suvarṇadīp*, bu kelime, aynı zamanda Sanskritçe *suvarṇadvīpa* 'dan Arapçalaştırılmıştır), Jāvaka=Zābag=Srivijava=Şe-li Fo-şe 'nin eski tarihi, kitâbeler ile ve birçok Şark metninden bilinmektedir. Bu bakımdan birçok boşlukların bulunmasına şaşmamalıdır. Asrımızın başında, çok daha önceleri ve kesin olmayan bir devirde yazılmış olan *Rāmāyaṇa*, Uzak Şark 'da bir Yava-dvīpa "Yava Adası", altın ve gümüş adası (*Suvarṇarūpyakadwīpaṃ*) 'nı gösterir. Altın mâdenleri bulunan bu ada (*Suvarṇākaramaṇḍitam*), umûmiyetle Java ile birleştirilmiştir. Ancak altın zenginliğine bakılarak buranın çok zengin kıymetli mâdenlere sâhip Sumatra adası olduğu söylenebilir. 132 senesinde Çin kaynakları, kıral Ye-Tiao tarafından Çin Sarayı 'na gönderilen bir büyük elçiden bahseder. Ye-Tiao 'nun eski telâffuzu Yap-div= Yavadvīpa=Sumatra 'dır. Bir kaç yıl sonra Batlamyus, Prākrit şekli ile Ἰαβαδιου Yavadvīpa olarak aynı görüşü tekrarlar.

242-250. K'ang T'ai 'nin henüz elimizde bulunan *Fu'nan t'u su cuan* 'ından kalan parçalarda Čupo memleketiyle ilgili bir çok atıfta bulunulur. Bu, eski *Čʻu-bak* telâffuzundan ibâret olup, *Şöbak* < Sanskritçe *Jāvaka* 'nın yazıya yanlış bir şekilde çevrilmesi ile ortaya çıkmıştır. Madagaskar, muhtemelen bu devirde Hindûlaştırılmış Sumatralılar tarafından iskân edilmiştir. Modern Madagaskar dilinde hâlâ bunun açık izleri vardır.

410 yılında Isaac Metropolitler toplantısı dolayısıyla, bir Dabag, Çin ve Maçin metropolitenden söz edilir (J. B. Chabat, *Synodicon Orientale*, Paris, 1902, s. 620). Dört yıl sonra Hindistan 'ın Fahien 'i, Seylan üzerinden, onun *Ye-p'o-t'i*=Yavadvīpa adını verdiği bir memlekete gelir. Burası, 519 'da yazılan *Kao Seng čuan* 'da geçen *şö-p'o* da Sumatra 'da olmalıdır.

605 śaka=milâdî 683 tarihli bir Malezya kitâbesine göre, adından bahsedilmeyen, fakat Śrīvijava 'da hüküm süren bir hükümdar, bağlı bulunduğu devleti ele geçirmek için sihrî bir töre ihdas etmek üzere sefere çıkar. 606 śaka=684 'te Srījayanasa (Srījayanāga okunmalı) isminde bir kıral, Śrikşetra "mutlu toprak" adlı bir bahçe yaptırır. 608 śaka=milâdî 686 tarihli başka bir Malezya taş kitâbesine göre, bu kitâbe, Srīvijava 'nın ordusu, kendisine henüz bağlı olmayan Java 'ya karşı sefere çıktığı sırada yazılmıştır.

670 'ten 741 'e kadar *Şe-li Fo-Şe*, Çin 'e elçiler gönderir. 724 'te Srīvijaya kıralı *Şe-li T"o-lo-pamo* =Skr. *Śrīndravarman* ise, Çin 'e bir elçi gönderir. 742 'de *Fo-şe*=Vijava kıralı Lien-t'en-vei kong (?) oğlunu Çin Sarayı 'na yollar.

Belirtilmeyen bir tarihte *Maṇimegalay* Tamil manzûmesi, Çāvaka-nādu yahut Çāvaka (Sanskr. Jāvaka) bir Nāgapuram şehrinden "Nāga Şahri" ve iki kıralın adından bahsetmektedir. Bunlar Indra 'dan geldiklerini iddia eden Bhūmičandra ile Puṇyarāja 'dır.

Milâttan sonra 671-692 'de meşhur Çin 'li râhip Yi-tsing, Çin 'den Hindistan 'a gidip gelir. Önce 671-672 yıllarında altı ay, bir başka defasında ise, 685-689 yılları arasında *Şe-li Fo-şe* 'de, dört yıl kalır. Yine Kanton 'dan dönüşünde üçüncü bir seyahatte dört yıl orada bulunup, Sanskritçe gramerini inceledi. Dediğine göre, tahkim edilmiş Fo-şe şehrinde, tahsîle ve faydalı işlere yönelmiş binlerce Budist râhibi bulunmakta idi. Bunlar, Hindistan 'da olduğu gibi, her türlü konuları inceleyip araştırırlardı; âdetler ve âyinler orada da Hindistan 'ta olduğu gibidir. Bir ders dinlemek ve orijinal Budist metinleri okumak

isteyen bir râhip için, en iyisi, Fo-şe 'de bir veya iki sene kadar kalmak ve orada ilgili tâlimâtı almaktır. Bundan sonra o, merkezî Hindistan 'a gidebilir. Fakat hepsi bu kadar değildir. Yüksek bir mânevi kültürün en sağlam alâmeti olan Malezya-Sanskrit dillerini ve dinî nizamların öğretimindeki bu mahâret, ordu ve donanmada aynı şekilde ustalıkla yanyanadır. Ticâret ve ticâret filosu da aynı şekilde gelişmişti. Nihâyet, Zābag mihrâcesinin mağlûp edilmiş Kamboçyalılara karşı durumuna göre, bu Saylendra hükümdarlarının ahlâkî yüksekliği ve siyâsî dirâyetleri yeterince takdir edilemez. Sumatra İmparatorluğu 'nun VII. asrın sonundaki durumu işte böyledir.

717 yılında Śrīvijaya, râhip Vajrabodhi tarafından ziyâret edilir. Çin 'li râhip Huei-je 'nin Çin 'den Hindistan 'a giderken buraya uğraması da muhtemelen aynı tarihe rastlar.

Java 'da bulunmuş ve 654 śaka=732 tarihli bir Sanskritçe kitâbede, Yava adında çok güzel, eşsiz, hubûbat ve tahıl bakımından verimli, altın (*ḳanaḳāra*) mâdeni bakımından zengin bir adadan bahsedilir. Anlaşılan burada *Rāmāyana* 'nın basit bir şekilde tekrarı bahis konusudur.

Ligor (Şarkî Malezya 'da bir yarımada) 'dan getirilen ve 775 tarihini taşıyan bir Sanskritçe kitâbede, Saylendra âilesinin reîsi olan ve Śrī Mahārāja adında çok büyük bir kırallar kıralından bahsedilir (devamı eksik). Bilindiğine göre, İbn Hordāẕbih tarafından yazılan Arapça bir metinde Zābag Mihrâce 'sinin ilk defa zikredilişi 844-846 yıllarına rastlar. Tüccar Sulaymān al-Mahrī [b. bk.] 851 'de aynı şekilde Zābag 'dan ve Kalāh (Kra, Garbî Malezya yarımadasında) ile Zābag 'ın aynı kıral tarafından idâre edildiğini söyler. 907 yıllarına doğru ölen İsḥāḳ b. °İmrān, ayrıca Zābag kâfurundan bahseder. İbn al-Faḳīh (902) ve İbn Rüste (903) de Zābag 'ın yeri, mahsûlleri ve âdetleri hakkında bâzı bilgiler verir. Abū Zayd al-Ḥasan (916), Zābag 'ın ve Mihrâce Sarayı 'nın daha etraflı bir tasvîrini yapar ve Mihrâce 'nin Kamboçya 'ya karşı zaferle sonuçlanan savaşının nasıl cereyan ettiğini nakleder (Mas°ūdī, *Murūc*, I, 169 v.dd. 'da aynı şeyi nakleder; ayrıca krş. Gabriel Ferrand, *JA*, teşrin I.-kânun I., 1932, s. 275 not). *K. °Acā'ib al-Hind* (nşr. P. A. van der Lith, Frans. trc. Marcel Devic, Leiden, 1883-1886, s. 174 v.d.) 'de, 334, (945) 'te Vāḳvāḳ [b. bk.] 'ların, yâni Sumatra halkının, takrîben bin kadar sandalla Afrika 'nın şark sâhilinden gelerek ülkenin mahsûllerini ve Zenc 'leri alıp götürdüklerinden bahsedilir (krş. bk. *JA*, *ayn. maḳ.*, s. 298).

960 ve 961 senelerinde kıral *Si-li hu-ta Hia-li-tan* =Malaya dilinde Sēri kuda Haridana (?), Çin Sarayı 'na bir elçi gönderir. Ertesi yıl kıral Şe-li Wu-ye, Sanskr. Śrī Vuja (?) tarafından bir başka elçi gönderilir. Diğer elçiler, 980 ve 983 'te *Hia-çe*=Eski Malezyaca hacı "kıral" adına Çine gönderilirler. 1003 yılında kıral *Ssö-li Cu-lo-wu-ni-fo-ma-tiao-kua*= Sanskr. Śrīcualamaṇivarmadeva, 1008 yılında da oğlu ve halefi *Ssö-li Ma-lo-p 'i*=Sanskr, Śrīmaravijayottuṅgavarman ise, Çin imparatoruna bir elçi gönderir. Bu iki Sumatra hükümdârını, "Leyden büyük beratı" diye de anılan, bir köyün, Negapatam 'daki bir Buda tapınağına bağışlanması münâsebetiyle dikilen Tamil kitâbesinde de tanımaktayız. Bu tapınağın yapımına Čulamaṇivarmadeva ile başlanmış ve halefi olan oğlu tarafından tamamlanmıştır. Yine bu tapınağın Nāgapatam (*Nāga* 'nın şehri) 'da inşâ edildiğini ve bunu yaptıran Malezyalı hükümdarların Nāga 'dan gelen bir kıral âilesi olan Śaylendra 'ya mensup bulunduğunu da kaydetmek gerekir. Bu Hint şehrinin seçimi, böyle bir dinî eserle belirlenmiş oluyordu.

1017 yılında Çin Sarayı 'na *Hia-ce Su-Wu-c 'a-p 'u-mi*=Hadji Sumatrabhūmi 'den "Sumatra ülkesi kıralı" ndan elçiler gelir. Bu adanın bugünkü adı, ilk defa burada geçmektedir.

İdrīsī, 1154 'te yazdığı dünya coğrafyasında Zābag ada halkının küçük büyük gemilerle Zenc 'lere geldiğini, zîrâ bunların birbirlerinin dillerini anladıklarını kaydettikten sonra, Ḳomr (Madagaskar) halkı ile Mahārāja (=Sumatra) 'nın ülkesinde de tüccarların onlara (Şarkî Afrika bölgesi sâkinleri) geldiğini, burada çok iyi karşılandıklarını ve onlarla ticâret yaptıklarını da, beyan etmektedir (*JA*, teşrin I.-kânun I., 1932, s. 299 v.d.).

Diğer Arap ve İran metinleri (Yāḳūt: ölm. 1224; Ḳazwīnī: 1203-1284; İbn Sa°īd, XIII. asır; Ḳuṭb al-Dīn al-Şīrāzī: ölm. 1311; Dimaşḳī: ölm. 1325 'lerde; Abu 'l-Fidā: 1273-1331; Ḥamd Allāh Mustavfī: ölm. 1340; İbn al-Vardī: ölm. 1340 'larda; XV. asrın başlarında Būkawī v.s.), Sumatra 'nın gerçek veya aynı zamanda efsânevî hayvan ve nebat örtüsü ile ülkenin serveti, bilhassa altın ve kâfuru hakkında bâzı bilgiler verir. Bu hususta daha tam ve geniş bilgi için XV. ve XVI. asır Arap denizcilerinden İbn Mācid ve Sulaymān Mahrī 'nin, yayımlanmış bulunan eserlerine mürâcaat etmek gerekir.

XIII. asırdan itibâren, başka menşe 'li Şark metinleri yeniden işlenmelidir. *Bibl.* 'da zikredilen bu eserlerden burada yararlanılmamıştır.

Čeu K 'iü-fei, *Ling wai tai ta* (1178) adlı eserinde, Čao Jukua ise, *Cu fan če* (1225) 'de oldukça tafsîlatlı olarak *San-Fo-ts 'i* 'den bahsederler. Bunlardan sonuncusu, buraya bağlı yabancı memleketleri zikreder ve Seylan 'ı da kendisinin zapt ettiğini söylerse de, bu şaşırtıcıdır ve tarihî olarak ispatlanmış değildir. Mas 'ūdī (*Murūc*, I, 170), 'nin *Čufan če* 'nin yazıldığı tarihten üç asır önce Mahārāja 'nın meselâ Zābag, Kalah (=Garbî Malezya yarımadasındaki Kra) ile Sirandīp (=Seylan) v.s. gibi adaların kıralı olduğuna dâir ifâdesinin tarihî değeri yoktur.

Gerçek olan sâdece XIII. asırda meşhur Sumatra devletinin çökmüş olmasıdır. Malāya, VIII. asırda kaybettiği eski hâkimiyetini, Javalıların yardımı ile elde etmiş ve Aşağı-Menam 'a kadar sokulan Suhodayalı Thais 'ler, Malezya yarımadasında Sanfots 'i 'nin bütün mülklerini ele geçirmişlerdir.

Bibliyografya: George Cœdès, *Le royaume de Çrīvijaya*, *BEFEO*, 1918, XVIII, sayı 6; ayn. mll., *A propos de la chûte du royaume de çrīvijaya*, *BTLV*, LXXXIII, 459-472; Gabriel Ferrand, *L 'empire Sumatranis de Çrīvijaya*, *JA*, temmuz-eylûl ve teşrin I.-kânun II. 1922 ile diğer sayılar ve bunlarda zikredilen eserler; ayn. mll., *Notes de géographie orientale*, *JA*, kânun II.-mart 1923 I.; *Les îles de I 'or*; *Suvarṇadvīpa*; F.D.K. Bosch, *Een oorkonde van het groote klooster te Nālandā*, *TTLV*, 1925, LXV, 509-588; N.J. Krom, *De Ondergang van Çrīwijaya*, *Versl. Med. Ak. Amst.*, LXII, seri B, sayı 5; *Chau ju-kua*, trc. F. Hirth ve W. W. Rockhill, Petersburg, 1911, s. 22 ve 60; G. Cœdès, *Les inscriptions malaises de Çrīvijaya*, *BEFEO*, 1930, XXX, 337-380; G. Ferrand, *Quatre textes épigraphiques de Sumatra et de Banka*, *JA*, teşrin I.-kânun I., 1932, s. 271-326 ve orada zikredilen eserler.

(GABRIEL FERRAND.)

ZABĀNİYA. [Bk. ZEBÂNÎ.]
ŻABBA. [Bk. DABBE.]
AL-**ŻABBĪ.** [Bk. DABBÎ.]
AL-**ŻABBĪ.** [Bk. MUFADDAL.]
ZABİD. [Bk. ZEBİD.]
ŻĀBİṬ. [Bk. ZÂBİT.]

ZÂBİT. Osmanlılar tarafından bâzı me'mur ve subaylara verilen bir ad olup, sonradan sâdece askerî kuvvetlere mensup, belirli rütbedeki kimselere tahsis edilmiştir. *Zâbit* kelimesi, Osmanlıların eski kullandığı şekilde, bir işin (gelirlerini?) veya bir yerin murâkabesini yüklenen kişiyi gösterir (msl. *evḳaf zâbiti*, *vilâyet zâbiti* v.b.; yer adları ile birlikte misaller için bk. Halit Ongan, *Ankara 'nın I numaralı şer'iye sicili*, Ankara, 1958, bk. *fihrist* ve L. Fekete, *Die Siyaqāt-Schrift*, Budapest, 1955, I, 493 v.dd.; krş. kelimenin Farsça 'daki tahsildâr mânasında kullanılışı, Minorsky, *Taẕkirat al-mulūk*, bk. *fihrist*). Câliba bu kelime, oldukça yeni bir tarihe kadar, zaman zaman bu mânada kullanılmıştır (bk. msl. Gibb ve Bowen, I, 259 ve Dozy, *Suppl.*, mad. *Żābiṭ*). Fakat kelime, XI. (XVII.) asırda, bir ıstılâh olarak, ordu subayı mânasını almaya başlamıştı.

Naîmâ, 1058 (1648/1649) senesi hâdiseleri arasına sıkıştırılmış bir *"fâ'ide"* de, yeniçeri birliği içinde, her odanın eski mensupları, diğer asker (nefer) 'lerin zâbitleri gibidir demekte ve sonra yeniçeri subaylarının rütbelerini saymaktadır (Naîmâ, *Tarih*, IV, 351). Bu isim XII. (XVIII.) asırda, umûmî şekliyle subay mânasında kullanılmıştır (msl. bk. A. Resmî, *Ḫulāṣat al-i°tibār*, s. 5, *"ricāl ve żābitān"* ve Ahmet Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul, 1309 I, 360; VI, 367 'de zikr edilen vesîkalar). Garplılaşma devri ıslâhatından itibâren kelime, Avrupa dillerindeki subay kelimesinin karşılığı oldu. Türkiye Cumhuriyeti 'nde bu adın yerini *subay* kelimesi aldı ise de, Osmanlı İmparatorluğu 'na halef olan Arap devletlerinde hâlen kullanılmaktadır.

(B. LEWIS.)

ZABŪR. [Bk. ZEBÛR.]
ŻAD. [Bk. DAD.]
ŻAFĀR. [Bk. ZEFÂR.]
AL-**ZAFAYĀN.** [Bk. ZEFEYÂN.]
AL-**ŻĀFIR.** [Bk. FÂTIMÎLER.]
ZAHAB. [Bk. ZEHEB.]
AL-**ZAHABĪ.** [Bk. ZEHEBÎ.]
AL-**ZAHĀVĪ.** [Bk. ZEHÂVÎ.]
AL-**ŻAḤḤĀK.** [Bk. DAHHÂK.]
ZAHİD. [Bk. ZÜHD.]
ŻĀHİR. [Bk. ZÂHİR.]

ZÂHİR. ŻAHİR (A.), açık, âşikâr, bir şeyin dış yüzü ve dışı gibi mânalara gelen bu kelime, bâtın [b. bk.] kelimesinin zıddı olarak kullanılır (bk. Rāġib, *al-Mufradāt*, Kahire, 1961, s. 318). *Żāhir* kelimesi *Kur'ân* (XXX, 7; LVIII, 13) 'da ayrıca bir şeyi sathî olarak bilen ve o şeyin mâhiyetine nüfûz edemeyen kimseler için kullanılmıştır. Nihâyet, âyet ve hadîslerde *al-Żāhir* ve *al-Bāṭin*, Allah 'ın güzel isimleri (*al-asmā° al-ḥusnā°*) arasında yer alır (*Kur'ân*, LVII, 3). Burada geçen *żāhir*, duyu organları ile idrâk olunan şey, *bāṭin* ise, duyu organlarına gizli kalan, ancak akılla idrâk olunan şey için kullanılmış (bk. Rāġib, *ayn. esr.*, s. 5.) olup, Allah, bu organlarla idrâk olunamadığına göre, O 'nun bâtın oluşu zâhirdir, yâni gizli oluşu açıktır. Allah 'ın hem *żāhir*, hem *bāṭin* oluşu, muhtelif şekillerde îzah edilmiştir: 1. Allah, zâtı ile bâtın; sıfat, isim ve fiilleri bakımından zâhirdir. 2. Allah duyu organlarına göre *bāṭin*, akla göre ise, zâhirdir. 3. Allah varlığı îtibariyle zâhirdir. Zîrâ kâinatta mevcud olan her şey O 'nun varlığının şâhidi ve delîlidir. 4. Allah 'ın zâhir oluşu, gâlib olması, bâtın oluşu ise, gizli halleri bilmesi mânasına gelmektedir (Bk. Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, İstanbul, 1308, VIII, 121).

Yeni-Eflâtunculuk 'tan gelen te'sirlerle bâzı islâm filozofları, Allah 'ın varlığının delile ve isbâta ihtiyaç göstermeyecek kadar açık olduğunu ileri sürmüş ve buna *"Bedâhet delîli"* adını vermişlerdir. Fârâbî, *K. fî Mabādi° ārā° ahl al-madīna al-fāżila* (*"Bedâhet delîli"*; trc. N. Dânişmed, İstanbul, 1956, s. 12 v.d.) isimli eserinde bedâhet delîlini, "Allah zâhir, âşikâr varlığını delille isbâta ihtiyaç olmadığı" şeklinde anlatır. Gazzālī, *İḥyā°* (Kahire, 1939, II, 278) 'da Fârâbî 'nin görüşlerini tekrar etmiştir (krş. ayn. mll., *al-Mişḳāt al-anvār*, Kahire, 1325=1907).

Bedâhet delîli, Gazzâlî 'den sonra İbn al-ʿArabî ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî gibi büyük mutasavvıflarda gelişerek devam etmiş, netîce itibâriyle *Kur'ân*'daki Allah 'ın zâhir oluşu telâkkîsi, İşrâkilik [Bk. mad. IŞRÂKIYŪN.] 'ten gelen sudûr ve bedâhet nazariyeleriyle kaynaşmıştır. Zâhir tâbiri, *Kur'ân* 'ın hükümlerini, hattâ bir bütün olarak islâm akîdesini ve ahkâmını değerlendirmede de kullanılmış ve islâmda, Zâhiriye [b. bk.] dışında Hâricîler için bunlar kadar olmamakla berâber, Hanbelîler ve onların bir devamı sayılan Vehhâbîlerde de zâhirilik rağbet bulmuştur.

Sünnî tasavvufu, bâtınîlikte olduğu gibi, nasların zâhiri mânalarını geçersiz saymaz. İlk sûfîler, bâtınî mânaların zâhirî mânalara aykırı düşmemesine titizlikle dikkat etmekle berâber, bâtınî mânalara önem vermiş ve bâzı hallerde bu nev'î mânaları, nasların özü olarak değerlendirmişlerdir. İlk sûfîlerin, bâzı âyetleri kendi mânevî zevklerine ve keşfe göre bâtınî bir tarzda tefsir ettikleri görülür (krş. Sahl b. ʿAbd Allâh al-Tustarî, *Tafsîr al-Ḳur'ân al-ʿaẓîm*, Kahire, 1329; al-Sulamî *Ḥaḳâ'iḳ al-tafsîr*; al-Ḳuşayrî, *Laṭâ'if al-işârât*, 1964, I-VI; Zıd görüş için krş. al-Ẕahabî, *Taẕkirat al-ḥuffâẓ*, Haydarâbâd, 1956, III, 233, İbn al-Cavzî, *Talbîs İblîs*, Kahire, 1340, s. 174; İbn Taymîya, *Risâla fî ʿilm al-ẓâhir va'l-bâṭın*, Kahire, 1349, s. 235: *Macmûʿ al-rasâ'il* içinde).

Zâhirî ameller (*al-aʿmâl al-ẓâhira*), namaz, abdest, zekât, oruc, hacc, nikâh, alış-veriş ve kısas gibi, insanların, beden ve âzâları ile yaptıkları işlerdir. Bu gibi ameller fıkıh ilminin mevzûları arasında yer alır. Bu amellerin zıddı olan ihlâs-riya, îsâr-hased, cömertlik-cimrilik, af-intikam, şecâat-korkaklık gibi insanların kalbleriyle alâkalı olan ameller (*al-aʿmâl al-ḳulûb*), bâtınî ameller adını taşır Umûmiyetle bâtın ehli (*ahl al-bâṭın*) sayılan mutasavvıflar, bu nev'î vicdânî ve ahlâkî amelleri zâhirî amellerden daha üstün tutmuş, bir çok âyet ve hadîsi buna delil olarak göstermişlerdir (Bk. İbn Ḫaldûn, *Şifâ' al-sâ'il li-tahẕîb al-masâ'il*, nşr. M. Tanci, Ankara, 1957, s. 5. v.d.)

Zâhiri hükümler (*al-aḥkâm al-ẓâhira*), zâhirî ameller, dinî olup, bunlara şer'î ahkâm veya şerîat adı da verilir. Bir insanın bedeni ve uzuvları ile yaptığı ameller, farz, sünnet, mübah, mekruh ve haram (*al-aḥkâm al-ḫamsa* veya *al-aḥkâm al-şar'îya*) şeklinde değerlendirilir. Bu değerlendirmeyi, *ahl al ḳażâʾ*, *ahl al-fatvâ* ve *ʿulamâ-yı zâhir* gibi, zâhir ehli denilen âlimler, şer'î delillere (*al-adilla al-şarʿîya*) dayanmak sûretiyle yaparlar.

Bu zâhirî hükümlere karşılık, bir de bâtınî hükümler (*al-aḥkâm al-bâṭına*) vardır. Bunlar da yukarda adı geçen beş amelin kalble ilgili değerlendirilmesidir.

Zâhiri ilimler (*al-ʿulûm al-ẓâhira*), sûfîlere göre, başta fıkıh, kelâm, hadîs ve tefsîr olmak üzere akıl ve hâfızaya dayanan, kalbe istinad etmeyen bütün ilimlerden ibârettir. Ġazzâlî (bk. *İḥyâ'*, Kahire, 1933, I, 23 v.d.), fıkıh da dâhil olmak üzere bütün zâhirî ilimleri, dünya ilmi (*al-ʿulûm al-dünyâ*), tasavvufu da âhiret ilmi (*al-ʿilm al-âḫira*) olarak adlandırmış, zâhirî ilimlerle uğraşanlara dünya ve şekilci bilginler (*ʿulamâ' al-rusûm*) adını vermiştir.

Bâtın ehli ve mutasavvıflar, zâhir ehlini ve medrese mensuplarını, *ʿulemâ-yi rusûm* ve *rusûm ehli*, yâni şekilci ve merâsimci olmakla itham etmiştir. Fakat çok geçmeden meydana getirdikleri tekke âdâbı ile mutasavvıflar medreseden geri kalmayacak bir şekilde görünüşe ve merâsimciliğe kayarak, *şüfîya-i rusûm* adını aldılar.

Bibliyografya: Abû Naşr al-Sarrâc, *K. al-Lumaʿ fi'l-taṣavvuf* (Kahire, 1960); Abû Ṭâlib al-Makkî, *Ḳût al-ḳulûb* (Kahire, 1961); Abû ʿAbd al-Raḥmân al-Sulamî, *Ṭabaḳât al-ṣûfîya* (Kahire, 1953); Muḥyi al-Dîn b. al-ʿArabî, *al-Futûḥât al-Makkîya* (Kahire, 1293); İbn Ḫaldûn, *Şifâ' al-sâ'il li-tahẕîb al-masâ'il* (nşr. M. Tanci), Ankara, 1957; ʿAbd al-Razzâḳ al-Ḳâşânî, *Taʾvîlât al-Ḳur'ân* (Kahire, 1283); İbn Taymîya, *Risâla fî ʿilm al-ẓâhir va'l-bâṭın* (Kahire, 1349); İbn al-Cavzî, *Naḳd al-islâm va'l-ʿulamâ av Talbîs İblîs* (Kahire, 1340); Kâtib Çelebî, *Kaşf al-ẓunûn* (İstanbul, 1941); Şams al-Dîn al-Ẕahabî, *Taẕkirat al-Ḥuffâẓ* (Haydarâbâd, 1956); ʿAbd al-Karîm b. Havâz 'ın al-Ḳuşayrî, *al-Risâla* (Kahire, 1966); ayn. mll., *Laṭâ'if al-işârât* (Kahire, 1964); Sahl b. ʿAbd Allah al-Tustarî, *Tafsîr al-Ḳur'ân al-ʿaẓîm* (Kahire, 1329); Ġazzâlî, *İḥyâ' ʿulûm al-dîn* (Kahire, 1939); Râġib al-İşfahânî, *Mufradât al-Ḳur'ân* (Kahire, 1961); Faḫr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîḥ al-ġayb* (İstanbul, 1308); Fârâbî, *K. fî Mabâdiʾ ârâ' ahl al-Madîna al-fâżila* (*Trc.* N. Danişmend), İstanbul, 1956.

(SÜLEYMAN ULUDAĞ.)

ZÂHİR, AL-ẒÂHİR. B. AL-ʿAMR ALLÂH ABÛ NAṢR MUḤAMMED B. AL-NÂṢIR, Abbâsî halîfesi. Halîfe al-Nâşir, daha safer 585 (mart/nisan 1189) 'te kendisine halef olarak büyük oğlu Muḥammed 'i göstermişti. Fakat daha sonra küçük oğlu ʿAlî lehine değişiklik yaptı; ancak bu oğlu 612 (1215/1216) 'de ölünce ve başka erkek vâris de kalmadığından, al-Nâşir, tekrar Muḥammed 'e dönmek zorunda kalıp, onu yeniden tahtın vârisi ilân etti. İbn al-Aşîr (XII, 287) mü'minlerin gelecekteki emîrine, babasının evinde nasıl davranıldığını şöyle anlatmaktadır: "O muhâfaza ve vesâyet altında tutulup izinsiz hiç bir şey yapamazdı". Nâşir 'in ramazan sonu 622 (teşrin I. 1225) 'deki ölümünden sonra, Muḥammed, Ẓâhir b. ʿAmr Allâh adıyla halîfelik tahtına çıktı. Halîfeliği ancak dokuz ay ondört gün sürdü; O, 14 receb 623 (11 temmuz 1226) 'te öldüğünde kendisine büyük oğlu

al-Mustanşir halef oldu. Tarihçiler, al-Ẓâhir 'i, yüksek ahlâkî meziyetleri dolayısıyla, hayır-sever ve halîm bir kişi olarak tavsif ve dindarlığı sebebiyle, meşhur Emevî halîfesi ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz 'le mukayese ederler. Ancak siyâsî bakımdan, tahta çıkışından önce olduğu kadar, halîfeliği zamanında da, çok silik kaldı ve imparatorluğun gelişmesi üzerinde kayda değer hiç bir faâliyette bulunmadı.

Bibliyografya: İbn al-Aşîr, *al-Kâmil* (nşr. Tornberg), XII, 26, 287 v.dd., 298 v.d.; İbn al-Ṭiḳṭaḳâ, *al-Faḫrî* (nşr. Derenbourg), s. 443 v.dd.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, III, 451, 453.

(K. V. ZETTERSTÉEN.)

AL-**ẒÂHİR.** [Bk. ẒÂHİR.]

AL-**ẒÂHİR.** [Bk. ẒÂHİR B. AMR ALLÂH.]

AL-**ẒÂHİR.** [Bk. MELİK-ÜZ-ZÂHİR.]

AL-**ẒÂHİR.** [Bk. BAYBARS I., BERKUK, FÂTIMÎLER.]

ẒAHÎR AL-**DÎN.** [Bk. ZAHÎR-ÜD-DÎN.]

ẒAHÎR-I FÂRYÂBÎ. [Bk. ZAHÎR-I FÂRYÂBÎ.]

ZAHÎR-İ FÂRYÂBÎ. ẒAHÎR-İ FÂRYÂBÎ, XII. asır İran şâirlerinden biri olup, tam adı hemen hemen bütün kaynaklarda Ẓahîr al-Dîn Abu'l-Faẓl Ṭâhir b. Muḥammed al-Fâryâbî olarak geçer (Muḥammed ʿAvfî, *Lubâb al-albâb*, nşr. Browne, London, 1903, II, 298). "Ṣadr al-ḥukamâ'" unvânı ile de anılır. Gazellerinde umûmiyetle "Ẓahîr" mahlasını kullanmıştır. Ẓahîr al-Dîn, Ceyhun nehrinin garbında yer alan Fâryâb (Fâriyâb) şehrinde dünyaya geldi. Muâsırı ʿAvfî (*Lubâb...*, II, 298) 'nin onun hakkındaki ifâdesine dayanılarak, Ẓahîr'in aslen Türk olduğu veya en azından Türklerle meskûn topraklar üzerinde yetiştiği söylenebilir (krş. Taḳî Bînîş, *Dîvân-i Ẓahîr, Muḳaddima*, s. LXXVII). Fakir bir âileye mensup olan Ẓahîr'in doğum tarihi belli değildir. Bâzı araştırıcılar onun doğum tarihini, hicrî VI. asrın ilk yarısının ortalarında (Ẕabîḥ Allâh Şafâ, *Târîḫ-î adabîyât dar İrân*, Tahran, 1347 hş., ofset II, 751); bâzısı (Hâşim Râżî, *Dîvân-ı Ẓahîr, Muḳ...*, s. XXVII) ise, 528-532 yılları arasında tahmin etmişlerse de, gerçekte o, bu tarihlerden epey sonra, yâni 551 yılı civârında doğmuş olmalıdır (bk. J. Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht-Holland, 1968, s. 209; *EI*, mad. ẒAHÎR-I FÂRYÂBÎ; Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1964, II, 416). Fâryâbî 'nin eserlerinde hayatı hakkında çok az şey geçer. Ancak bâzı şiirlerine bakılarak, devrinin mütedâvil ilimlerine vâkıf ve kendisine verilen "Ṣadr al-ḥukamâ" (düşünürlerin başkanı) lekabına lâyık olduğu söylenebilir (*Şiʿr al-ʿAcam*, IV, 15). Nitekim tahsili için genç yaşta Nîşâpûr 'a gidip, altı yıl orada kaldığını, Farsça ve Arapça nesir ve nazımda başarılı olduğunu bizzat kendisi ifâde etmektedir (*Dîvân*, s. 344/12, 343/9–12, 36/6–7, 128/3; krş. *ayn. esr.*, s. 12 v.d.). Nîşâpûr'da naklî ilimlerin yanı sıra aklî ilimlerle de ilgilendiği, Arap edebiyâtı ile felsefe, matematik ve hey'et ilimlerinde derinleştiği, Arapça'sını bu dilde şiir söyliyecek, Astronomi bilgisini de bu sâhada eser yazacak hâle getirdiği bilinmektedir (*Dîvân*, s. 343/10–11, 345/6, 134/6 v.d.; 141/5; krş. İbn-i Bîbî, *al-Avâmir al-ʿAlâ'îyye fi'l-umûr al-ʿAlâ'îyya*, nşr. Adnan Erzi, Ankara, 1956, I, 61 v.d.; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1879-1895, II, 562; Badî' al-Zamân Furûzan Far, *Zindagânî-i Mavlânâ Calâl al-Dîn*, Tahran, 1315 hş. s. 26 ve not). Devletşâh (*Taẕkirat al-şuʿarâ'*, s. 123), ilim ve fazîlette tek olduğunu kaydettikten sonra, onun, hem şâir, hem de Enverî [b. bk.] gibi astronomi âlimi olan ve aynı zamanda şiir tenkîdçisi sayılan (*Lubâb al-albâb*, II, 176; krş. H. Ethé, *Târîḫ-i adabîyât-ı Fârsî*, trc. Rıżâzâda Şafaḳ, Tahran, 1337 hş., s. 117, 121) "Semerkand'lı Abû Muḥammed b. Muḥammed al-Raşîdî'nin talebesi olduğunu söyler (*Natâ'ic al-afkâr*, s. 445; krş. Ethé, s. 121). Ancak onun ilk planda bâzı ön bilgileri babasından aldığı tahmin edilebilir. Nitekim şâir, "Dünyada fazîlet nâmına görüp yararlandığım (her) şey, bizzat babamın cefâsı ve hocamın tokatı sâyesindedir" (*Dîvân*, s. 67/6–8) demektedir. Bütün bunlardan, onun Nîşâpûr'daki Nizâmiye Medresesi 'nde tahsîlini ikmâl ettiği neticesi çıkarılabilir (krş. ʿÎsâ Ṣâdiḳ, *Târîḫ-i farhang-i İrân*, Tahran, 1338 hş., s. 142).

Büyük bir ihtimâlle 24-25 yaşlarında Nîşâpûr'a gelen şâirin, bir taraftan burada tahsîlini ikmâl ederken, diğer taraftan edebiyat dostu ve şâirlerin hâmisi olarak kabûl edilen (Taḳî Bînîş, *Muḳaddima*, s. LXXVIII) ʿAżud al-Dîn Ṭoğân Şâh b. b. Muʾayyad'in sarayına intisab ettiği, onun için kasîdeler yazıp câize istediği (*Dîvân*, bilhassa s. 34 v.dd., 48-52, 282, 344 v.d.; krş. s. 342/7–13) görülmektedir. Yine Nîşâpûr'da iken, birgün firûze maden ocağının nasıl çalıştığını tetkîke giden Ṭoğân Şâh 'ın isteği üzerine meşhur "*Gevher* (گوهر)"; redifli kasîdesini söylemiştir (Davlatşâh, *Taẕkira*, s. 124 v.d.; krş. *Dîvân*, s. 145 v.dd.).

581 (1185/1186) 'de devrin müneccimlerinden bâzıları veya bir kısım menbâlara göre, şâir Enverî tarafından gün ve tarih belirtilerek 5 veya 7 seyyârenin Mîzan Burcu'nda kıranı (bulunması) sebebiyle büyük bir fırtınanın kopacağı ve her yeri harâbeye çevireceği husûsunda, önceden verilen haberin (İbn al-Aşîr, *al-Kâmil*, birinci tab'ı, Kahire, 1348-1353 IX, 174 v.d.; *Târîḫ-i guzîda*, s. 464 v.d.; Afżal al-Dîn Abû Ḥâmid, *ʿIḳd al-ʿulâ*, Tahran, 1311 hş., s. 17 v.d.; Şihâb al-Dîn Suhravardî-yi Maḳtûl, *Ḥikmat al-işrâḳ*, ilk tab'ı, s. 561, metin son satırı; Muctabâ Mînovî, *"İctimâʿı ḳavâkib-i sabʿa dar sâl-i 582"*, *Macalla-i Dânişkada-i adabîyât*, 1334 hş., yıl 2, sayı 4, s. 16-53; *İA*, mad. ENVERÎ), gerçekleşmeyeceğine dâir bir risâle yazıp, Ṭoğân-

şâh'a göndermiştir. Ancak Ḥamd Allâh Mustavfî (*Târîḫ-i guzîde*, s. 465)'ye göre, şâir Enverî'yi hedef alan bu risâle, Ṭoğânşâh tarafından mühimsenmemiş ve Fâryâbî bir câize alamadığı için de, şikâyet mâhiyetinde yazdığı bir kasîde ve bir kaç kıt'a ile, bir rubâî'yi hükümdâra takdim etmiştir. 29 cemâziyelâhır 582 (17 eylûl 1186) salı gecesi kıran vuku bulduğu halde, herhangi bir fırtına çıkmamıştır (*Dîvân*, s. 282, 345/6–7; krş; *ayn. esr.*, s. 82/2–3; *Târîḫ-i guzîde*, s. 465 v.d.; krş. Devletşâh, *ayn. esr.*, s. 96 v.d.).

Târîḫ-i guzîde (s. 464 v.d.)'de, mezkûr hâdisenin recep 581 (eylûl 1186)'de meydana geldinin zikredilmesi ve Fâryâbî'nin mevzû ile ilgili risâle ve şiirlerinin Selçuklu sultanı Tuğrul b. Arslan'a takdim edildiği kaydı, bir zühûl eseri olmalıdır. Nitekim Ẓahîr al-Dîn'in bahis konusu kıt'asında, hâdisenin, vukûundan bir yıl önce tesbit edildiğine dâir açık bir işâret vardır (*Dîvân*, s. 282/7–8). Ayrıca Farîd Kâtib'e isnad edilen, konu ile ilgili bir kıt'adaki (aş. bk.) "*dar în sāl*", tâbiri ile Fâryâbî'ye isnat edilen aynı mealdeki bir kıt'a (*Dîvân*, neşri, Hâşim Râżî, s. 121/1–2) bunu te'yid eder.

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir husus da, Ẓahîr al-Dîn'nin risâlesini yazıp, hükmünü iptâl ettiğini söylediği şahsın gerçekten şâir Enverî olup olmadığı mes'elesidir. Fâryâbî'nin risâlesi elimize geçmediği için, muhâtabının Enverî olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak Enverî [b. bk.], bir çok kaynakta belirtildiği gibi (*Bist maḳāla-i Ḳazvînî*, Tahran, 1332 hş. II, 359-369; Sa'îd Nafîsî *Dîvān-ı Anvarî, muḳaddima*, Tahran, 1337 hş., s. 36, 48; *Suḫan va suḫanvarān*, s. 335 not 1 v.b.), 582 (1186)'iyi takib eden yıllarda ölmüş ise, Fâryâbî'nin muhâtabının o olduğu söylenebilir.

Ẓahîr al-Dîn, memdûhu Ṭoğanşâh'tan yüz bulamayınca, yeni bir memduh aramak üzere ondan izin istedi (*Dîvân*, s. 342/11–14) ve muhtemelen Ṭoğanşâh'ın muharrem 582'de ölümünü (*al-Kāmil*, IX, 115), tâkip eden günlerde Nîşâpûr'u terkedip İsfahan'a geldi. Orada büyük şâfiî bilgin ve meşhur kadı Ṣadr al-Dîn 'Abd al-Laṭîf al-Ḫocandî (ölm. 592=1196) ile buluşmak istemiş, bu arzusunun gerçekleştiği ve yanında bir buçuk, iki yıl kaldığı, yine onun hakkında yazdığı kasîdeleri ile bir kıt'asından anlaşılmaktadır (Browne, *ayn. esr.*, II, 415; *Dîvân*, s. 127/7, 233/9). Fâryâbî'nin, İsfahan'da kalmadığına dâir anlatılanlar (Devletşâh, *Taẕkira*, s. 126 v.d.) ise, gerçekle bağdaşmamaktadır. Anlaşılan, geçim sıkıntısı çektiğini ve bu hususta Ṣadr al-Dîn'den yardım görmediği için Mâzenderân'a gitmek zorunda kaldığını aynı kasîdelerinde dile getirmiştir (*Dîvân*, s. 127 v.d., 233 v.d.). Ẓahir, al-Dîn, muhtemelen 585 (1189) yılı başlarında, Mâzenderân'a ve oradan da Azerbaycan'a gitti. Onun bu dönemdeki hayatının önemli noktaları hakkında da, tatmin edici bir bilgiye sâhip değiliz. Ancak ömrünün büyük bir kısmını, saraydan saraya koşup devlet ricâli ile muhtelif san'at ve meslek erbâbını övmek ve bâzan da hicvetmek sûretiyle geçirdiği, zaman zaman büyük câizeler de almasına rağmen şikâyetlerinin hiç dinmediği bir vâkıadır. Meselâ, İbn Bîbî'nin, *al-Avāmir al-'Alā'îya* (s. 61 v.d.) 'sinde beyan ettiğine göre, şâirimiz "*ḳonad*" (قُنَد)" redifli meşhur kasîdesini terennüm edip (*Dîvân*, s. 97-101) Türkiye Selçukluları hükümdârı Rükneddîn Süleymân-Şâh b. Kılıç Arslan II. [b. bk.]'a gönderdiği zaman, câize olarak ona 2 bin sultanî altını, 10 at, 5 katır, 10 deve, 5 gulâm, 5 Rum asıllı güzel yüzlü câriye ve kıymetli muhtelif kumaştan yapılmış 50 kat elbise yollanmış ve Ẓahîr al-Dîn, benzerine az raslanılan bu câizeyi alınca, Arapça bir kasîde yazarak Süleyman-şâh II. [b. bk.]'ı ikinci defa övmüştür. Yine onun, bir gece asıl memdûhu olan Atabek Abū Bakr'i bir rubâ'î ile övmesi, kendisine bin dinar verilmesini sağlamıştır (*Lubāb*..., II, 298; Taḳî Bînîş, *Muḳ*...., s. LXXXVIII).

Fâryâbî, bu havâlide, önce Mâzenderân hükümdârı (ispehbed) Ḥusâm al-Dîn Ardaşîr b. Ḥasan (ölm. 1207-1210 arası)'ı hizmetine girdi ve hakkında kasîdeler yazdı (İbn İşfandiyâr, *Târîḫ-i Ṭabaristān*, nşr. 'Abbâs İḳbâl, Tahran, 1320 hş., I, 120; *Dîvân*, s. 24-27, 48-51, 82, 102; krş. Browne, II. 414). İbn İsfandiyâr'a göre, şâir, Ardaşîr'in sarayında kaldığı sürece, onun ihsan ve nîmetlerine nâil oldu; sonunda Atabek Muzaffereddîn Kızıl Arslan Osman b. İl-Deniz'in hizmetine girmek için, ondan izin istedi ve Azerbaycan'a gitti. Bu arada Irak Selçukluları'nın son hükümdârı Tuğrul b. Arslan (573-590=1177-1194)'ı övmeyi de ihmâl etmedi (*Dîvân*, s. 42 v.d.; *Târîḫ-i guzîde*, s. 463 v.d.). Ayrıca Ẓahîr al-Dîn, Azerbaycan ve Irak'a hâkim olduğu sırada, Kızıl Arslan (1186-1191) hakkında yazdığı bir kasîdesinde, Ardaşîr b. Ḥasan'ın nimet ve ihsanlarına da atıfta bulunmuş (*Dîvân*, s. 115/7; nşr. Râżî, s. 23/1) ve buna vâkıf olan Ardaşîr kendisine değerli câizeler göndermiştir (*Târîḫ-i Ṭabaristān*, I, 121). Bu hususta Devletşâh (*Taẕkirat al-şu'arā'*, s. 127 ve az bir farkla ondan naklen Amîn Aḥmad-i Râżî, *Haft iḳlîm*, nşr. Cavâd Fâzıl, 'Alî Akbar 'İlmî tab'ı, ts., II, 77) tarafından anlatılan rivâyetler gerçekle bağdaşmamaktadır. Ayrıca, Kızıl Arslan [b. bk.] hakkında yazdığı mezkûr kasîdesindeki Ardaşîr b. Ḥasan'la ilgili beyitte geçen "*yakṣāla*" tâbiri yerine dîvânının muhtelif nüshalarında "*dah sāla*" veya "*sî sāla*" (on yıllık, otuz yıllık) ibârelerinin yer alması da (*Dîvân*, s. 115/7; nşr. Râżî, s. 23/1; Ḳays-i Râżî, *al-Mu'cam*..., nşr. Rażavî, Tahran, 1338 hş., s. 327/3; *Lubāb*..., II, 307/7) bir istinsah hatası olmalıdır. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi, Fâryâbî'nin ancak hicrî 585 yılı içinde Azerbaycan'a gelmiş olabileceği ve Kızıl Arslan'ın da 587 (1191)'de öldürülmüş olduğuna bakılırsa "*dah sāla*" ve "*sî sāla*" ibârelerinin tutarsızlığı veya en azından "*sî*" nin ("otuz") rakamının "*se*" den ("üç") muharref olduğu anlaşılır. Zîrâ, Ẓahîr al-Dîn'in, Irak ve Azerbaycan'daki hayatının tamamı on yedi seneyi aşmadığı için, Kızıl Arslan'a ithaf edilen mezkûr kasîdesi de bu sürenin ilk dört yılında söylenmiş olmalıdır.

Fâryâbî, Kızıl Arslan'ın ölümünden sonra, onun yeğeni Atabek Nusreddîn Ebû Bekr b. Muḥammed b. İl-Deniz (1191=1210)'in hizmetine girdi ve uzun bir müddet onun sarayında kaldı. Şiirlerinden bu Atabek'i gerçekten sevdiği, onun da kendisine büyük iyiliklerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Ẓahîr'in, onun hakkında yazdığı 35'i aşkın kasîde ve bir o kadar da kıt'a v.s. vardır. Bâzı kaynaklar (*Natā'ic al-afḳār*, s. 445)'da, Ẓahîr al-Dîn'in, Kızıl Arslan'a intisab edeceği sırada, Atabek Ebû Bekr'in de kendisini istemesi Fâryâbî'nin bunu arzû etmesi ve sonunda bir kırgınlık eseri (*Natā'ic al-afḳār*, s. 445) olarak Kızıl Arslan'dan kaçıp, Ebû Bekr'in hizmetine girmesi ile ilgili bilgiler, onun bu hükümdarı daha çok sevdiğini göstermektedir (*Taẕkirat al-şu'arā'*, s. 127). Şâirin bundan sonraki onbir senelik hayatı da pek açık değildir. Ancak o, bu devirde de memdûhu Atabek Ebû Bekr'in dışında, daha bir çok hükümdar, vezir v.s. için kasîdeler yazmıştır. Bir ara iftiraya uğradığı için saraydan bir süre uzak kalmış ise de, gerçek anlaşılınca tekrar saraya dönmüştür (*Dîvân*, s. 135-142, özellikle 141). Ömrünün sonlarına doğru şiir söylemekten vazgeçen şâir, memdûhu Atabek Ebû Bekr'den affını isteyerek, Tebriz'in bir mahallesinde inzivaya çekildi (*Taẕkirat al-şu'arā'*, s. 127) ve nihâyet 598 (1201) yılı başlarında (Ḥamd Allâh Mustavfî'ye göre, bu yılın rebîulevvel ayında) eceliyle hayata veda etti ve Tebriz'in Surḫ-âb denilen şâirler mezarlığında meşhur şâir Hâḳânî'nin yanına gömüldü. Ancak *Ṣuḥuf-i İbrāhîm* (I, var. 239a)'de menenjit hastalığından öldüğü kayıtlıdır. *Keşfü'z-zünûn* (I, 789)'da, 568'de, *Natā'ic al-afḳâr* (s. 445) ile *Haft iḳlîm* (II, 79)'de 592'de öldüğüne dâir verilen rakamlar doğru olmamalıdır. Hele onun öldürüldüğü ve bilhassa Kızıl Arslan tarafından katledildiği rivâyeti (Taḳî Bînîş, *Muḳaddima*, s. LXXXIX ve *İA*, mad. KIZIL ARSLAN), bir yakıştırmadır.

Fâryâbî'nin çağdaşları arasında, şâir Enverî Ḥâḳânî-yi Şirvânî, Nizâmî-yi Gencevî ve hem talebesi, hem de arkadaşı olan Şahfûr Aşhârî-yi Nîşâbûrî gibi ünlü şâirler vardı (*ayn. esr.*, s. 152; krş. *Macma' al-fuṣaḥa*, I, 237).

E s e r l e r i. Şiirlerinden, kâfî derecede tahsil gördüğü anlaşılan Ẓahîr'in, bugün için bilinen eserleri şunlardır: 1. 7 yıldızın mizan burcundaki kıranı ile ilgili *Risâla*. Muhtemelen şâir Enverî'ye reddiye olarak yazdığı bu risâlenin de, sâdece ismi bilinmektedir (*Târîḫ-i guzîde*, s. 465; *Dîvân-ı Camāl al-Dîn*..., nşr. Vaḥîd-i Dast-gardî, Tahran, 1320 hş., s. 347-351).

2. *Dîvân*, Şams al-Dîn al-Sacâsî (ölm. 602=1206) tarafından Tebriz'de derlenip dîvân hâline getirilen şiirlerinin (*Keşfü'z zünûn*, I, 798) aslında kaç beyit olduğu ve bu arada Arapçalarının neden ibâret bulunduğu da, kesin olarak bilinmemektedir. Ard arda yaptığı seferler, karşılaştığı muhtelif hâdiseler dolayısıyla bunların bir kısmının kaybolduğu düşünülebilir. Buna rağmen, 'Avfî ve Âzar, dîvânını gözden geçirdiklerine işâret ederler (*Lubāb*..., II, 298; *Âtaş-kada*, s. 320). Ayrıca Riżâ Ḳulî Ḫân Hidâyat, dîvânını bir kaç defa gördüğünü ve tamamının yaklaşık olarak dört bin beyit tuttuğunu söyler (*Macmā' al-fuṣaḥā'*, II, 852). *'Arafāt al-'āşiḳîn* tezkiresinde (bk. mad. ŻÂHİR; krş. Taḳî Bînîş, *Muḳ*., s. CI) ise, 4.700 beyit olarak tesbit edilmiştir. Bu sayı, matbu nüshalarında 4.651 ile 5.848 beyit arasındadır. Bâzan *Küllîyāt* adı ile de yer alan bu dîvânın kütüphânelerde hâlen bilinen yazma nüshalarının sayısı 70'e kadar yükselir (Munzavî, *Fihrist-i nusḫahā-yi ḫaṭṭî-yi Fārsî*, Tahran, 1348/1349 hş., III, 2421-2425). Şâirin dîvânı Laknov, Bombay, Kampur, Tahran, Meşhed v.s. yerlerde farklı zamanlarda ve çeşitli kimseler tarafından neşr edilmiştir (*Fihrist-i kitābhā-yi çāpî*, Tahran, 1973, I, 1547). Ancak muhtelif sebeplerle, bâzı müstensih veya nâşirler, Şams-i Ṭabasî (ölm. 626) ile Żahîr-i Işfahânî'nin bir kısım şiirlerini, onun şiirlerine karıştırmış (Furûzânfar, *Zindagānî-yi Mavlānā*, s. 26, not ve s. 153, not; krş. Munzavî, *Fihrist*, III, 2421) olabilecekleri gibi, aksi de düşünülebilir (krş. *Târîḫ-i adabîyat dar İrān*, II, 758). Mevcut baskıları içinde en iyisi, Taḳî Bînîş'in 1337 ve 1345 hş.'de Meşhed'de uzun ve faydalı birer mukadime ile Hâşim Râżî'nin 1338 hş.'de Tahran'da yaptığı neşirlerdir. Bunlarda bile Ẓahîr al-Dîn'e âit olmayan şiirler vardır. Nitekim bu sebeple Hâşim Râżî neşrindeki beyit sayısı oldukça kabarıktır (Taḳî Bînîş neşri, *Ta'lîḳāt*, s. 467-483; krş. *Muḳaddima*, CII-CIII; nşr. Hâşim Râżî *Muḳaddima*, LX-LXI).

Fâryâbî'nin dîvânı, kasîde, kıt'a, terkîb-i bend, mesnevî, gazel-kıt'â ve rubâîlerden ibârettir. Ayrıca bir miktar, mülemmaât'da vardır. Bunların sayıları ve hattâ mevsûkiyetleri mezkûr iki nâşirin baskısında oldukça farklıdır.

Zahîr-i Fâryâbî sünnî olup, Hanefî mezhebinde idi. Ancak mutaassıp bir kimse değildi (*Dîvân*, bilhassa s. 40, 86/8, 373/7–8; krş. Browne, *A Literary*..., II, 419 v.d.; Taḳî Bînîş, *Muḳ*..., s, XCVII; *Âtaş-kada*, s. 320). Nitekim şiirlerinden (*Dîvân*, özellikle s. 382, 378/4, 373/3; krş. Browne, II, 415) onun içki içtiği açıkça anlaşılmaktadır. Bâzı müellifler onun şî'î olduğunu ileri sürmüşlerse de (bk. Taḳî Bînîş, *Dîvân-i Ẓahîr, Muḳ*..., s. XXIII v.d.), doğru değildir.

Yaşadığı devir ve ülkede cereyan eden dehşet havası ile birlikte, haksızlık ve bir sürü ahlâksız-

lıklar, diğer bâzı şâirler gibi onu da etkilemiştir. Nitekim şiirlerinde, zulümden, can ve mal emniyetinin yokluğundan, dalkavukluklardan ve ahlâksızlıklardan şikâyet etmektedir (*Dîvân*, s. 310 v.d., 425/3–14, 67 v.dd.; nşr. Râzî, s. 202/5, 249/6; *Şi°r al-°acam*, IV, 127 v.d.). Bu yüzden hayatının son yıllarını bir sûfî gibi uzlette geçirmeyi tercih etmiş ve saâdete ancak bu yolla kavuşulabileceğine inanmıştır (*Dîvân*, s. 17 v.dd., 147 v.dd.). Bununla berâber yine şiirlerinde kendisini, tanınmış bütün şâirlerden üstün görür (*Dîvân*, s. 67/5–7, 262/1–5, 255; krş. nşr. Hâşim Râżî, s. 273; *Taẕkirat al-şu°arâ°*, s. 127; Browne, II, 418 v.d.) ve sık sık, çağdaşlarının hiç birinden birşey almadığını da ifâde eder (Şafâ, *Târîḫ-i adabîyât*, II, 757; *Dîvân*, s. 126/11, 128/3). Aslında o, saray şâirlerinin tipik bir örneği olup, devrinin diğer şâirleri gibi, şiirleri dilek ve istekle, lâyık olanların ve olmayanların övgüsü, himmetlerinin yüceltilmesiyle doludur. Ancak o, bu şekilde davranmanın doğru olmadığını da biliyor ve söylüyordu (*Dîvân*, s. 67/7, 68/5, 69/1; krş. *ayn. esr.*, s. 262/5–6; *Lubâb al-albâb*, I, 11. v.d.).

Bu sebeple o, şâirliği ve san'atı bile kınayıp, tenkit etmiş (*Dîvân*, s. 66-69) ve yersiz davranışlarından dolayı pişmanlık duyduğunu her vesile ile belirtmiştir (*Dîvân*, s. 149/3 v.d.).

Eski ve yeni müelliflerin çoğu, Fâryâbî'nin şiirlerinin güzel olduğunu ifâde ederler. Kendi devrine en yakın olan °Avfî (*Lubâb..*, II, 298), onun şiirlerinin çağdaşlarınınkilerinden çok üstün vasıfta olduğunu kaydeder. Ḥamd Allâh Mustavfî (*Târîḫ-i guzîda*, s. 737), Câmî (*Bahâristan*, Tahran, 1340 hş., s. 96) ve ondan sonraki Âzar (*Âteş-ḳada*, s. 320), Riżâ Ḳulî Hidâyat (*Riyâż al-°ârifîn* s. 369; *Macma° al-fuṣaḥâ*, II, 852) ve daha birçok müellif, Fâryâbî'nin şiir san'atındaki mahâretini överler (krş. Taḳî Bîniş, *Muḳ...*, s. XCIII v.d.; *Zindagânî-yi Mavlânâ*, s. 26, not).

Muâsır ediplerden Furûzân Far, Ẓahîr al-Dîn'in kasîdede husûsî bir üslûp ve letâfete sâhip olduğunu, makbûl ve güzel gazelleri bulunduğunu ve VI. (XII.) asrın usta şâirleri arasında yer aldığını söyler. Bununla berâber, eski ve yeni müelliflerden bâzıları, Fâryâbî'yi Enverî ile karşılaştırma yoluna gitmiş ve Macd-i Hamgar ile İmâm-ı Haravî gibi şâirler, san'at bakımından Evnerî'yi Fâryâbî'ye tercih etmişlerdir (*Haft iḳlîm*, II, 77 v.dd.; *Bahâristân*, s. 97 v.d.; krş. *Taẕkirat al-şu°arâ°*, s. 123). Bununla berâber Ẓahîr'in kasîdelerinin Enverî'ninkilerle benzerlik arzettiğine de şüphe yoktur; ancak o, lafız san'atlarında Enverî'ye ulaşırsa da, mânada ona yaklaşamaz (H. Ethé, *Târîḫ-i adabîyât*, trc. Riżâzâda Şafaḳ, s. 121; krş; Browne, *A literary History*, II, 425). Fâryâbî, mükemmel bir şâir olduğuna, şiirlerinin Belh'ten Mısır'a kadar elden ele dolaşıp zevkle okunduğuna kanidir (*Dîvân*, s. 143/5–10).

Üslûbu, bütün saray ve medih şâirlerininkinin aynıdır. Şiirlerinde âhenkli ve çekici vezinler kullanmıştır (Browne, *ayn. esr.*, II, 124). Bununla berâber Faryâbî'nin üslûbu, Enverî'ninki kadar orijinal sayılabilir (Şiblî-i Nu°mânî, *Şi°r al-°acam*, I, 217 v.d.; V, 14). Ẓahîr-i Fâryâbî bu hususlarda ve san'atlarda hiç de ondan geri değildir. Ancak Enverî'den farklı olarak Ẓahîr, taklit ettiği bir teşbihe çoğunlukla yenilerini eklemiş, onun güzellik ve câzibesini arttırmıştır. Amîr Ḫusrav-i Dihlavî, *Ġurrat al-ḳamâl* adlı eserinin önsözünde Fâryâbî'yi husûsî bir tarz ve üslûp îcad eden Ḥakîm Sanâî, Enverî ve Nizâmî gibi büyük şâirler arasında zikreder (krş. *ayn. esr.*, II, 107).

Ẓahîr'in asıl kudret ve hüneri, kasîdelerinde görülmektedir. Kasîdelerinde aşırı derecede mübâlağaya, yeni mazmun ve mânalara sık sık rastlanılır. Selçuklu devri şairleriyle, daha sonraki şâirlere şiir san'atında incelikler bulma yolunu, onun açtığı söylenebilir. Bu hususiaki mahâreti, bilhassa Ṭoġanşâh'ın emri üzerine yazdığı "*gavhar*" redifli kasidesinden anlaşılmaktadır. Nitekim muakkiplerinden Kamâl-i İṣfahânî ve Salmân-ı Sâvacî [b. bk.] bu konuda onu geçememişlerdir. Fâryâbî, ayrıca Farsça'nın sâdeleşmesine de yardım etmiştir. Nitekim onun kasideleri Enverî ve Ḫâḳânî'ninkilerin aksine bir iki istisnası olsa bile, ayrı bir açıklamaya ihtiyaç göstermez (krş. Şafâ, *Târîḫ-i adabîyat*, II, 757; Ş. Nu°mânî, *Şi°r al-°acam*, II, 5, 15; V, 14-17).

Ancak kasîdelerinde ifâdesinin açıklığı yanında, oldukça güç anlaşılan Arapça ve Türkçe kelimelere yer vermesi, zamanında tenkide uğramasına sebep olmuştur (bk. Şiblî-i Nu°mânî, *ayn. esr.*, II, 89 v.d.). Ayrıca meselâ dokuz kat göğün kürsüsünü Kızıl Arslan'ın ayağı altına koyduğu (*Dîvân*, s. 112/7) için de Sa°dî tarafından kınanmıştır (*Bostan*, nşr. Rüstem Aliyef, Tahran, 1968, s. 13/3).

Kasîdelerine, çoğunlukla tegazzul veya tabiatı, bir mâşukun güzelliğini ve bilhassa "*sabâh*"ı tavsif ile başlar. Bâzı kasîdelerinde de geçmişteki büyük dinî ve millî bayramları dile getirir. En uzun kasîdesi 83 (*Dîvân*, s. 135), en kısası ise (s. 235), 11 beyitten ibârettir. Kasîdeleri, okuyucu ve dinleyiciyi te'sîri altında bırakan bir âhenge sâhip olup, büyük bir kısmı, muctas diğerleri ise mużârî°, ḫafîf, ramal ve hazac bahirlerinde yazılmıştır.

Bir kasîdesinde (*Dîvân*, s. 68/1) nazım şekillerinden en iyisinin gazel olduğunu ifâde eden Fâryâbî'nin, bu nazım şeklinde de oldukça başarılı şiirleri vardır. O, gazellerinde şiirin âhenk ve akıcılığını zedeliyecek san'atlara yer vermez; bu sâhada ilk şâirlerden Enverî ve Ḫâḳânî ile Sa°dî arasında bir geçiş noktası sayılır. Aşkla ilgili gazelleri yanında, öğretici, öğüt verici veya tasavvufla ilgili gazelleri de vardır (*Dîvân*, nşr. Râzî, s. 179-281: özellikle s. 252). Gazelleri Sa°dî ve benzerlerininkiler kadar güzel olmamakla berâber, yine de başta Sa°dî olmak üzere Ḫâfiẓ ve Câmî

gibi şâirler tarafından taklid edilmiştir. Nitekim bütün şiirleri hakkında bir ata sözü hâline gelen "*eğer Ẓahîr'in dîvânını bulursan, Kâbe'de bile olsa çal*" (*Taẕkirat al-şu°arâ*, s. 123; *Macma° al-fuṣaḥâ°*, II, 852) beyti onun, kendisinden sonrakiler üzerindeki te'sîrini gösterir.

Bibliyografya: Metinde geçenlerin dışında, °Abbâs Ḳulî, *Gulşâ°iyân*, "*Taḥḳîḳ dar şarḥ-i ḥâl-i Ẓahîr al-Dîn-i Fâryâbî*", *Yaġmâ*, 3, 96-102; Âḳâ Buzurg al-Tahrânî, *al-Ẕarî°a ilâ taṣânîf al-Şî°a*, Tahran, birinci tab'ı, IX, 659; Âzâd (Ġulâm °Alî Âzâd), *Ḫizâna-i °âmira*, Kampur baskısı, s. 303-313; A°ẓamî (Ġulâm Cihânî Hân), *Fâryâb va Ẓahîr* (Kâbil), 1, sayı, 8, s. 18-22; °Alî Akbar Dahḫudâ, *Luġat-nâma*, mad. "*Ṭâhir*" ve *Ẓahîr*"; V. Derzhavin, *Faryabi, Zahir Chetverostishiya*, Per., VI, V. Derhavin *Izbrannie Chetverostishiya Persidsko-tajikskikh Poetov-klassikov*" (Duşanbe, 1965), s. 136-142; Ġulâm Muṣṭafâ Ḫân, *Dîvân-i Ẓahîr and its authorship, Sind University Research Journal*. Arts series I, 1961, s. 1-4; Ḥakîm İbn Mubârak Muḥammed Ḳazvînî, *Tarcuma-i Macâlis al-nafâ°is* (Tahran, 1323 hş.), s. 339 v.dd.; Hammer, *Gesch. d. schön Redekünste Persiens*, s. 130; Ḥusaynî (Mîr Ḥusayn Dost), *Taẕkira-i Ḥusaynî* (Laknav, 1292), s. 200 v.d.; İbn Yûsuf Şîrâzî, *Fihrist-i kitâbḫâna-i Madrasa-i °âlî-yi Sipahsâlar* (Tahran, 1316-1318 hş.), II, 631 v.dd.; Kulev, B. Ch., *Zahir Fariabi, K. voprosu o gode razhadeniya, Narodni Azii* (Afriki, 1965), 6, s. 145 v.d.; Kuliev B., *Zahir Fariabi; Salman Savacji, V kn.: "IV, V sesoyuznaya nauchnaya konferentsia Po Iranskoi filologji,"* Tezisi dokladov (Taşkent [TGU], 1964), s. 51 v.d.; Riżâ-zâda Şafaḳ, *Târîḫ-i adabîyât-ı Îrân* (Tahran, 1341 hş.), s. 188 v.d.; Mudarris (Muḥammed °Alî-yi Tabrizî), *Rayḥânat al-adab* (Tebriz, 1326-1333 hş.), III, 44 v.d.; Muḥammed Ṣadîḳ Ḥasan Ḫân Bahâdır, *Şam-°i ancuman* (1293). 281-284; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs al-°alâm* (İstanbul, 1306-1316), IV, 3035; Şiblî-i Nu°mânî, *Şi°r al-°Acam* (Farsça trc., Tahran, 1316-1336 hş.), I, 205 v.dd.; II, 3-6; Şîr °Alî-yi Ḫânlödî, *Mir°ât al-ḫayâl* (Bombay, 1324), s. 35 v.d.; Taḳî Bîniş *Yâd-dâştî dar bâra-i Dîvân-ı Ẓahîr al-Dîn-i Fâryâbî, Naşrîya-i Farhang-i Ḫorâsân*, V, 15 v.d.; VI, 1 v.dd.; Ḫayyâm Pûr, *Farhang-i suḫanvarân* (Tebriz, 1340 hş.), s. 363' teki diğer kaynaklar ile *E I*, mad. ẒAHÎR-I FARYÂBÎ.

(M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

ŻÂHİR AL-°OMAR. [Bk. ZÂHİR ÖMER.]

ZÂHİR ÖMER. ẒÂHİR AL-°OMAR, Suriye'de, Safed bölgesinde yerleşmiş olan göçebe Banî Zaydân Araplarının reisi olup, babası, Şihâb-oğullarından Raşayya emîri, Amîr Başîr I. b. al-Ḥusayn'nin sâdık adamlarından °Omar al-Zaydânî'dir. Medine çivârından gelen Zeydânîler Şihâb-oğulları tarafından Safed mıntıkasına yerleştirilmişlerdir. 1750'lerde aşîret reisi olarak Taberiyya havâlisine hâkim olan Zâhir Ömer, müfrit şiîlerden olup, Sur ve Sayda taraflarında yaşayan Banî Muṭavâl aşîreti ile birlikte hareket ederek, buralardaki Türk memurlarını işlerinden uzaklaştırdı. Şihâb-oğullarının nüfûzu altında Safed'de hâkimiyet sâhasını gittikçe genişleten Zâhir Ömer, daha sonra, Akkâ'yı ele geçirerek, burada ipek ve pamuk ticâreti ile meşgul olmaya başladı. Akkâ'nın harap bir halde bulunan kale duvarlarını tâmir ettirdi ve şehri iskâna çalıştı. Köylü rençberleri koruyarak onların istihsallerini artırmayı başardı. Osmanlılara başkaldırarak Akkâ'yı kendine merkez yapmış olan Zâhir Ömer, oğullarını hâkimiyeti altındaki yerlere tâyin etti. Bunlardan büyük oğlu Şeyh Ali Zâhir, Sayda ile Safed taraflarını idâresi altında bulundurmaktaydı.

Bu arada Zâhir Ömer'in Mısır'da isyân etmiş olan Bulut-kapan Ali Bey [bk. mad. ALİ BEY] ile yakın münâsebette bulunduğu anlaşılmaktadır. Ebu Zeheb Mehmed Bey tarafından mağlûp edilen Ali Bey, Mısır'da tutunamayarak müttefiki Zâhir Ömer'e sığınmıştı. Zâhir Ömer, müttefiki ile birlikte 1770'ten beri Şarkî Akdeniz'e hâkim olmaya çalışan Rus donanması kumandanı Aleksi Orlof'tan yardım talebinde bulunarak, limanlarını Ruslara açtı. Nitekim Zâhir Ömer'in oğulları ile Şihâb-oğullarının arasının bozulması ve Şam'dan Zâhir Ömer üzerine bir ordu sevkedilmesi, Rusların fiilî yardımlarına sebebiyet verecekti.

Dürzîlerle Zâhir Ömer'in oğulları arasındaki düşmanlığı fırsat bilen Osmanlı hükûmeti, Mısırlı Osman Paşa'yı Şam seraskeri tâyin ederek, Zâhir Ömer'in te'dîbiyle vazifelendirdi. Osman Paşa da, Kudüs mütesellimi Halil Paşa'yı, yanında Cezzâr Ahmed Bey [bk. mad. CEZZÂR AHMED PAŞA] ile Şihâb-oğullarının Dürzî askerleri bulunduğu halde, Sayda taraflarına gönderdi. Ancak Zâhir Ömer, Rusların yardımı ve Ali Bey'e mensub memlûklar ile Banî Muṭavâl urbânı sâyesinde, 22 mayıs 1772'de Sayda yakınlarında Sahl al-Gâzîye mevkiinde, Osmanlı kuvvetlerini yendi. Beyrut önlerine gelen Zâhir Ömer, Rusları buranın muhâsarasına teşvik etti; Beyrut'u topa tuttuktan sonra karaya asker çıkaran Ruslar, şehri yağmalayıp, her tarafı ateşe verdiler. Ruslar'ın Beyrut'tan çekilmesi, şehri muhâsara sırasında kardeşi oğlu Amîr Yûsuf'a bırakan Şihâb-oğullarından Amîr Manşûr'un, Zâhir Ömer'in yakın dostu Rus kaptanı Rizo'ya mürâcaatı ve ona 25.000 kuruş ödemesi ile gerçekleşmişti. Daha sonra Beyrut'un muhâfazası için Osman Paşa'ya başvurarak, bir mikdar asker ile Cezzâr Ahmed Bey'in gönderilmesini isteyen Amîr Yûsuf'un amcası Amîr Manşûr ile arası açıldı.

Beyrut'ta bu olaylar cereyan ederken Zâhir Ömer, Sayda'dan Remle'ye kadar olan bölgede hâkimiyet kurmaya çalışıyordu. Ancak bir müddet sonra,

müttefiki Ali Bey'in, Zâhir Ömer'in oğulları ile birlikte, 1773 nisanında Mısır'a girmesi ve Ebû Zeheb Mehmed Bey tarafından Sâlihiyye'de mağlûb edilip ölmesi üzerine, Zâhir Ömer'in tâlihi tersine dönmeye başladı. Nitekim, Ali Bey'in ölümü ile yeniden Şihâb-oğullarına yaklaşmak mecburiyetinde kalan Zâhir Ömer, Osmanlılara karşı olan Amîr Yûsuf'la anlaşarak, Beyrut üzerine yürüdü. Bu arada Ruslardan da yardım isteyen Zâhir Ömer, onlarla çıkan bir anlaşmazlık sonunda Akkâ'ya çekildi. Rusların onu tekrar kendi taraflarına çekmek gayretleri akîm kaldı. Bunun üzerine Osman Paşa, Zâhir Ömer ile gizlice temasa geçti. Cezzâr Ahmed Bey de Zâhir Ömer'le anlaşarak, şehri Şihâb-oğullarına teslim etti. Böylece Bulut-kapan Ali Bey'in katli ve Beyrut muhâsarası sırasında Osman Paşa ile olan münâsebetler, Zâhir Ömer'in Ruslar'dan yüz çevirerek, Osmanlı Devleti'ne yaklaşmasını sağladı. Osmanlı hükûmeti onun af isteğini kabûl ederek, her sene maktû vergi ödemek şartı ile, Sayda eyâletini kendisine verdi.

Ancak, Zâhir Ömer'in, bu durumu uzun sürmedi. Bu sırada Mısır'a hâkim olan Ebû Zeheb Mehmed Bey, onun itâatinin sahte olduğunu ileri sürerek, ona karşı harekete geçmek için İstanbul'dan izin istedi ve bu isteğinin kabûlü üzerine Mısır'dan hareketle, Zâhir Ömer'in üzerine yürüdü (1189= 1775). Zâhir Ömer, Ebû Zeheb'in Yafa'yı zabt edip, Akkâ'ya doğru gelmekte olduğunu duyunca, önce Amîr Yûsuf ile urbân reislerine başvurdu; ancak bundan bir netice alamayınca, Aneze urbânına sığındı. Fakat, Ebû Zeheb'in Akkâ'ya gelişinden birkaç gün sonra ölümü ve maiyyetindeki kuvvetlerin Mısır'a çekilmesi ile yeniden Akkâ'ya dönerek, faâliyete geçti. Bunun üzerine, Zâhir Ömer gailesini kesin bir sûrette halletmek isteyen Osmanlı hükûmeti, Kapudân-ı Deryâ Cezayirli Hasan Paşa kumandasındaki bir donanmayı Suriye sâhillerine gönderdi. Yafa'ya gelen Hasan Paşa, önce Zâhir Ömer'e bir mektup yollayarak, vergi borçlarını ödediği takdirde Sayda'nın yine kendisine verileceğini bildirdi ise de, Zâhir Ömer buna yanaşmadı. Bunun üzerine Hasan Paşa, Akkâ'yı denizden ve karadan kuşattı. Bu arada, kale müdâfileri arasında huzursuzluk baş gösterdiğinden, Sayda mütesellimi Denizlili Mehmed Ağa, kaledeki Mağribî askerlerini de yanına alarak, Zâhir Ömer'e, pâdişâhın askerlerine karşı gelemeyeceklerini söylemiştir. Bunun üzerine, kalede karışıklık çıkmış, durumun kötüye gittiğini anlayan Zâhir Ömer, kaçmak isterken, arkadan atılan bir kurşun isâbetiyle maktûl düşmüştür (ağustos 1775). İstanbul'daki Prusya elçisinin raporuna göre, 90 yaşını geçmiş olan Zâhir Ömer'in kesilen başı, İstanbul'a gönderilerek, eylûlün ilk günlerinde, halka teşhir olunmuştur.

Kaynaklara nazaran, Zâhir Ömer'in 7-8 kadar çocuğu olduğu ve bunlardan Şeyh Osman, Ali Ẓâhir ve Şeyh Ahmed Zâhir'in Sayda ve civârındaki bâzı yerlere hükmettikleri anlaşılmaktadır. Cezayirli Hasan Paşa, bunlardan bâzılarını yanına getirterek, İstanbul'a götürmüştür. Oğullarından Ali Zâhir, Osmanlılara karşı tavrını sürdürmüşse de, diğer oğlu Şeyh Osman önce Akkâ Şeyhü'l-beledliğine, daha sonra da, Hüdâvendigâr sancağına tâyin olunmuştur.

Bibliyografya: Şidyāk, *al-Aḫbar al-ʿāʾyān fī Cabal Lubnān* (Beyrut, 1859), s. 360 v.d., 388-391; ʿAbd al-Sabbāʾ, *al-Ravḍ al-Ẓāhir fī Tārīḫ Ẓāhir*, Bibl. Nat. Fonds Arabe, nr. 4610; *suppl.*; Anonim, *Sīratu Ẓāhir ʿOmar*, s. 98; Cabarti, *Tārīḫ* (Kahire, 1880), I, 371, 413; Ḥaydar al-Şihābī, *Ḳıssat Aḥmed Paşa al-Cazzār*, Süleymaniye, Esad Ef. Ktb., nr. 2393, 11b; Ḥaydar, *Kitāb nuzhat al-zamān fī tārīḫi Cabal Lubnān* (Mısır, 1900), I, 800 v.d.; es-Seyyid Mehmed Tâhir, *Menâḳıb ve Gazavât-ı Gâzi Hasan Paşa*, Süleymaniye, Esad Ef. Ktb., nr. 2419, 78a v.d.; Sâid Efendi, *Vasf-ı Cezzâr Paşa*, Üniv. Kütüp., nr. TY 6206, 5a-12a; Ahmed Vâsıf, *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâikü'l-ahbâr*, Topkapı Sarayı Müzesi., Hazine Ktb., nr. 1406. var. 16b; Ahmed Cevdet Paşa, *Târih* (İstanbul, 1309), I, 334-338 ve II, 33, 36-40; *Şemdânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi* (nşr. M. Aktepe), İstanbul, 1981, III, 33; Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte* (Paris, 1807), II, 5 v.d.; Abbé Mariti, *Voyages dans l'ile de Chypre, la Syrie, et la Palestine* (Paris, 1791), II, 85 v.d.; Ed. Lockroy, *Ahmed le Boucher, la Syrie et l'Egypte au 18ème siécle* (Paris, 1885); W. Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa* (Gotha, 1859), VI, 41-51; Lammens, *La Syrie, précis historique* (Beyrut, 1921), II, 103-112; Ş. Tekindağ, *XVIII ve XIX. asırlarda Cebel Lübnan, Şihâb-oğulları*, *TD* (İstanbul, 1958), XIII, 31-44; ayn. mll., *XVIII. yüzyılda Akdeniz'de Rus donanması ve Cezzâr Ahmet Bey'in Beyrut Savunması, Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* (İstanbul, 1968), sayı 5, s. 37-45; Annon Cohen, *Palestine in the eighteenth century; Patterns of government and administration* (Jerusalem, 1973); *EI*, madd. ẒĀHİR AL-ʿOMAR; *EI²*, *Suppl.*, mad. AL-DJAZZAR PASHA).

(FERİDUN EMECEN.)

ZÂHİRÎYYA. [Bk. ZÂHİRÎYE.]

ZÂHİRÎYE. AL-ẒĀHİRİYA, kanunları, sâdece *Kur'ân* ve Sunna'nın lafzî (*Ẓāhir*) metninden çıkarmak isteyen fıkıh mektebi. Bu fıkıh mektebi, fıkhın dalları (*furūʿ al-fiḳh*)'nda, birbirini nakzeden münferid hükümleri sâdece kendine has saptırmalarla daha da arttırdı. Bununla berâber onun, Fıkhın esasları (*uṣūl al-fiḳh*) bakımından rolü daha mühimdir: *uṣūl al-fiḳh*'ın ikmâli ve aydınlatılması Zâhirîya'nın, *raʾy*, *ḳıyās*, *istiṣḥāb* ve *taḳlīd* [b. bk.]'e karşı açık-

ça sert mücâdelesi ile kuvvetli bir şekilde sağlanmıştır. Irak'da ẓâhirî ve aynı zamanda kurucusunun adına izâfeten Dāʾūdî [bk. mad. DĀʾŪD B. HALEF (ölm. 270=883)] adı verilen bu mezhebin temsilcisi İbn Ḥazm [b. bk.], İspanya'da çok yalnız kalmıştır. Aynı zamanda bir nevî mektepleşmiş teşkîlat olarak İran ve Horasan'a yayıldığı halde, devlet hukukunun zâhirî esâsa dayanması, ancak Muvahhidlerden 580-595 (1184-1199) tarihleri arasında hüküm süren Yaʿḳūb al-Manṣūr zamanında gerçekleşti. Fakat, Zâhirîler, bu adı taşıyan ve bu şekle sâhib olan bir sistem olmaksızın, temâyül bakımından dâima mevcut oldukları gibi, karşı görüşe dayanan esaslara Peygamber'in ve Sünnet'e bağlı olanların zihinlerinde henüz yer almayan mes'eleleri çözmek husûsunda vermek mecburiyetinde kaldıkları tâvizlere rağmen, bizzat sistemleştikten sonra da mevcud olmuşlardır. Daha 788 (1386)'de bizzat mezhebin, asla nüfuz etmediği Suriye'de, bir Zâhirî ayaklanmadan bahsedildiği gibi, Maḳrîzî de Mısır'da, eserlerini zâhirî bir ruhla yazmıştır. Bilhassa nazarî bakımdan zâhirî düşüncesi, günlük hayatın teferruatından uzak kalan ve mekteplerin vicdânî ihtilâflarını halletmeyi gaye edinen münâkaşalarına sırt çevirmiş ve belirli bir mektebe bağlı kalmakta ısrar etmiş kimseler tarafından yaşatılmıştır.

Zâhirî düşünce metodu, islâmın birinci asrında Hâricîlerde ve Mûtezilede görülen lâfızcı tutuma dayandırılırsa da (J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, trc M. Dağ - A. Şener, *İslâm Hukukuna Giriş*, Ankara, 1977, s. 74; M. Abū Zahra, *İbn Ḥazm*, Kahire, s. 126), Zâhirîye mezhebinin Havâric ve Mûtezile'den farklı husûsiyetleri gözönüne alınınca, şu iki âmile öncelik vermek gerekir: 1. Sahâbe devrinden itibâren, hadîscilerin öncüsü sayılan bâzı kişilerin *ḳıyās* ve *raʾy*'e karşı tutumları (bk. *Mulaḫḫaṣ İbṭāl al-ḳıyās va'l-raʾy va'l-istiḥsān va'l-taḳlīd va'l-taʿlīl*, nşr. Saʿîd al-Afġānī, Şam, 1960, s. 55-68; İbn Ḥazm, *al-Muḥallā*, Kahire, 1347, I, 60); 2. Abbâsîlerin *raʾy* ve *ḳıyās* taraflarını desteklemeleri, bu cümleden olarak Hârûn al-Raşîd'in, Abū-Yûsuf'u başkadı (ḳāżi'l-ḳużāt)'lığa getirmesi ve bunun da kadıları, *raʾy*'ci ve *ḳıyās*'cılar arasından tâyin etmesi. Bu gelişmeler *raʾy*'cilere karşı hadîscileri tahrik etmiş ve bu sırada Bağdad'da Zâhirîlerin imâmı Dāʾūd zuhûr ederek, karşı ucu teşkil eden mezhebini yaymaya başlamıştır (Saʿîd al-Afġānī, *ayn. esr.*, s. 6).

Zâhirîye mezhebini şarkta önce Dāʾūd, ondan sonra da oğlu Muḥammed yaymaya çalışmışlardır. (İbn Ḫaldūn, *Muḳaddima*, Beyrut, 1879, s. 390). İbn al-Nadîm, *al-Fihrist* (Kahire, 1348, s. 303 v.dd.)'de Dāʾūd ve oğlunun eserlerinin zengin bir listesini vermiş ise de, bunlardan hiçbiri günümüze kadar gelmemiştir. Buna göre, mezhebin birinci imâmı Dāʾūd'un fikirleri, kendi eserlerinden öğrenilemiyecektir. Bunları ancak, onun eserlerinden yapılan nakillerden öğrenmek mümkündür. Buna mukabil mezhebin ikinci imâmı İbn Ḥazm'ın, günümüze kadar gelen dinler ve mezhebler tarihine (*al-Faṣl*), fıkhın *furūʿ* ve *uṣūl*'üne (*al-Muḥallā*, *al-İḥkām*) âit eserlerinde çok zengin ve sağlam bilgiler vardır. Bunlara dayanarak mezhebin itikad, fıkıh usûlü ve *furūʿ*la ilgili esasları şöyle hülasâ edilebilir:

İtikâd: Umûmî olarak *taḳlīd*'i reddeden, dinî bilgi ve hüküm kaynağı olarak yalnızca *Kur'ân* ve sünnetin açık hükümlerinin lafzî (*naṣṣ*'ların) mânalarını kabûl eden İbn Ḥazm, itikâd mes'elelerinde, meşhur üç sünnî görüşten (Eş'arîye, Mâtürîdîye, Selefîye) hiçbirine bağlı kalmamış, ancak daha çok sonraları İbn Taymîya [b. bk.] tarafından da temsîl edilen Selefîye'ye yakın bir yol tâkib etmiştir (Abū Zahra, *ayn. esr.*, s. 221). Allah'ın varlık ve birliğini, peygamberliği ve mûcizelerin peygamberliğe delâletini, *Kur'ân*'ın, Peygamber'in ve ayrıca kendi muhtevâsıyla Sünnet'in doğruluğuna delâletini, akıl ile ispat yoluna gitmiş, bu neticeyi elde ettikten sonra da bütün itikâd mevzûlarında nasların lafzî mânalarını yegâne delil kabûl etmiştir. Allah, Alîm, Semî, Kadîr, Basîr ve Hakîm'dir; bütün bunlar Allah'ın isimleridir; bunları sıfat olarak kabûl eden Mûtezile [b. bk.] Eş'arîye ve benzerleriyle, sıfatı, zâtdan başka veya sıfat ile zâtı aynı şey telâkkî edenler yanlış yoldadırlar (İbn Ḥazm, *al-Faṣl*, *al-Adabîya*, 1317-1321, II, 120 v.d.). Çünkü *Kur'ân* ve Sünnet'te bu görüşlerin delîli yoktur. Naslarda geçen ve Allah'a izâfe edilen "*vach, yad, ʿayn, ḳadam, istivā*" gibi kelimeleri, ne selef gibi te'vil ve tefsirsiz kabûl, ne kelâmcılar gibi te'vil etmeli ve ne de haşviye-müşebbihe gibi nez'etme yoluna gitmelidir. Bu kelimeler mecâzî mânalarıyla alınır ve bunlardan maksat "Allah'ın zâtı'dır"; *istivā* ise *intihā* "bir yere kadar ulaşmak, son işi olmak" mânalarında kullanılmıştır (*ayn. esr.*, s. 125, 166 v.d.). Daha sonra Ġazzâli de bir eserinde (*İlcām al-ʿAvām*....., Kahire, 1309, s. 3. v.d.) aynı görüşü benimseyecektir. *Kur'ân*'ın yaratılmış olup olmaması (*Ḫalḳ al-Ḳurʾān*) mes'elesinde Dāʾūd ile İbn Ḥazm farklı görüşe sâhiptirler. Dāʾūd'un, *Kur'ân* için "yaratılmıştır" dediği nakledilir (al-Subkî, *Ṭabaḳāt al-Şāfiʿîya*, Kahire, 1964, II, 286; *Tārīḫ Baġdād*, VIII, 370). İbn Ḥazm ise, kesin olarak *Kur'ân*'ın Allah'ın ilmi olduğunu ve "yaratılmamış" bulunduğunu ifâde etmiştir (*al-Muḥallā*, I, 32).

Fıkıh Usûlü: Fıkıhla ilgili mes'elelerde *Kur'ân* ve sünnet naslarının zâhiriyle hükmedilir; zâhirden maksat kelimelerin lugat mânalarıdır; meşhur olan mecâzî mânalar da zâhirdir. Zâhiri bırakıp *ta'vîl* ve *ḳıyās*'a gitmek bâtıl ve haramdır. Zâhir mânanın kastedilmediği, ancak bir başka zâhir âyet veya hadîs ile anlaşılabilir (İbn Ḥazm, *al-İḥkām*, nşr. A. Şākir, Kahire, ts., s. 272, 291, 413; Abū Zah-

ra, *ayn. esr.*, s. 295). Bütün şer'î delillerin aslı *Kur'ân*-'dır. Sünnet de, *Kur'ân* gibi Allah'ın vahyidir; lafız ve nakil yönlerinden aralarında farklılıklar bulunmakla berâber, dinî kaynak olmaları bakımından ikisi arasında ayrılık yoktur. Üçüncü delil (kaynak) ise, *icmâ*ᶜ'dır. *Kur'ân* (IV, 59)'daki".... Eğer bir şey hakkında çekişirseniz, onu Allah'a ve Peygamber'e döndürün (yâni *Kur'ân*'a ve Sünnete başvurun)" âyeti de, bu üç delîlin temelini teşkil eder. Bu âyet böylece *raʾy*, *ḳiyās* v.b. yolları kapamaktadır (*al-İḥkām*, s. 85, 87 v.d.; *al-Muḥallā*, I, 56). Hadîslerde sâdece lafzî değer aranır (*al-İḥkam*, s. 106 v.d., 422 v.d.,; *al-Muḥallā*, I, 65; Abū Zahra, *ayn. esr.*, s. 299). Ayrıca âyet ve hadîslerin kendi aralarında neshedildikleri gibi, âyetin sünneti, sünnetin âyeti neshetmesi de câizdir (*ayn. esr.*, s. 477 v.d.). Üçüncü kaynak olan *icmâ*ᶜ'a gelince mûteber olanı, yalnız sahâbe *icmaᶜ*'ıdır. *İcmâ*ᶜ mutlaka bir nassa dayanır (*ayn. esr.*, s. 494 v.d.; *al-Muḥallā*, I, 54). *Ḳiyās* ve *raʾy* ictihâdını dar sınırlar içinde kullanan ve bu sebeple *istiṣḥāb* delîlinin sâhasını genişleten Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî'ye (Abū Zahra, *ayn. esr.*, s. 273) nisbetle -kıyas ve re'y ictihâdını tamamen reddeden- istishâbı, daha da geniş bir sâhada uygulayarak bunu, husûsî bir mânada kullandıkları "*delîl*" mefhûmu içinde mütâlea ederler. Onlara göre delîl, *nass* ve *icmâ*ᶜ'dan alınmış olup, dört kısma ayrılır: 1. *istiṣḥāb* ; 2. Söylenenin en azını almak; 3. Herhangi bir görüşün terki netîcesinde meydana gelen *icmâ*ᶜ; 4. Müslümanlara âit hükümlerin eşit olduğu hakkındaki *icmâ*ᶜ. *Naṣṣ*'dan elde edilen deliller yedi istidlâl şekli ile ortaya çıkar; bunların başlıcaları: 1. İstidlâl, 2. Şartlı istidlâl, 3. Lafzî istidlâl, 4. İhtimâllerin kısmen veya tamamen ortadan kalkması netîcesinde geride kalanların sâbit olduğuna dâir *istidlâl*, 5. Sıralamaya bağlı istidlâl v.b. Bütün bunlar *naṣṣ*'ın içindedir (İbn Ḥazm, *al-İḥkām*, s. 676 v.d.; H. Karaman, *İslâm Hukukunda ictihâd*, Ankara, 1975, s. 115 v.dd.). Zâhirîler, dinin vahye, *ḳiyās* ve *raʾy*'in ise, akla dayandığını, akla dayanan ve üzerinde birleşme mümkün olmayan, ihtilâf kaynağı *raʾy* ve *ḳiyās*'ın dinî bir delil olduğuna dâir *Kur'ân* ve Sünnet'de delil bulunmadığını ileri sürerler (*al-İḥkām*, s. 759, 765, 793, 836, 851, 977; *Mulaḫḫaṣ ibṭāl al-ḳiyās...*, s. 47 v.dd., 52, 54; *al-Muḥallā*, I, 56, 66 v.d.).

F ü r û (amelî ve hukukî hükümler): Zâhirîler fürû'da da dört mezhebe uymayan bir çok farklı hükümler getirmiştir. İbn Ḥazm ve Dāʾūd'un görüşlerini içine alan *al-Muḥallā*'da bu konuda başlıca şu örnekler verilebilir: Evlenmeye gücü yeten her erkeğin ya evlenmesi veya odalık (câriye) edinmesi; gücü yetmiyorsa sık sık oruç tutması farzdır (*al-Muḥallā*, IX, 440). Bâzı sıhhî ârızalar, geçimsizlik, kayıplık ve benzeri sebeplerle hâkimin evlileri ayırması (*tafrīḳ*) câiz değildir; hâkim ancak çiftleri evlilik hayatı yaşamalarını haram kılan, süt kardeşliği, hısımlık gibi sebeplerle ayırabilir (*ayn. esr.*, IX, 134). Zâhirîlere göre, kişinin sağlıklı ve ölümlük hasta iken yaptığı tasarruflar arasında fark yoktur (*ayn. esr.*, IX, 348). İlgili nasların âmir hükümleri gereğince kişilerin bir miktar mal vasiyetinde bulunmaları ve akraba arasında mîrâs mânîleri veya *ḥacb* sebebiyle vâris olamayanlar varsa, hassaten onlara mal vasiyet etmeleri farzdır; yoksa devlet bunu zorla yerine getirir (*ayn. esr.*, IX, 313-316). Hac, zekât, kefâret kabîlinden-Allah hakkı sayılan-borcu bulunan ölünün terekesinden, önce bu borçları ödenir, sonra sıra kul borçlarına v.b. gelir (*ayn. esr.*, IX, 338, 352). Ana bulunmadığı takdirde, nine (*cadda*) vâris olur (*ayn. esr.*, IX, 272). Mîrâs taksîmi sırasında hazır bulunan, fakat vâris olamayan yakınlara, rızâ olacakları miktarda mal vermek mecbûridir (*ayn. esr.*, IX, 310). Alım-satım işlerinde iki dürüst şâhit bulundurmak ve satış vâdeli ise, yazılı vesîkaya bağlamak şarttır (*ayn. esr.*, VIII, 344). Zirâata mahsus arâzinin kiraya verilmesi câiz değildir. Ancak bizzat ekmediği takdirde sâhibi tarafından ortakçıya verilebilir (*ayn. esr.*, VIII, 211-214). *Ribâ* [b.bk.], sâdece hadîste sayılan altı madde (altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, tuz) için geçerlidir (*ayn. esr.*, VIII, 467 v.dd.). al-Subkī, *Ṭabaḳāt* (Kahire, 1964, II, 289 v.d.)'ında, Dāʾūd'un hal-tercümesini verirken Zâhirîlerin farklı görüşlerini de sünnî fıkıh açısından ele alır ve "icmâa aykırı olmayan" farklı görüşlerinin nazar-ı itibâra alınması gerektiğini kaydeder. Bu arada Abū Manṣūr al-Baġdādī ile İbn al-Ṣalāḥ da, Zâhirîye'nin mûteber bir fıkıh mezhebi sayılacağı görüşündedirler.

Zâhirîye mezhebi, yukarıda işâret edildiği gibi, Dāʾūd, oğlu Muḥammed ve kendilerine bağlı kişilerce, tâbileri tarafından şarkta yayılmış, IV. asırda Zâhirîler hâkimiyeti kurulmuştur. Sultān ᶜAlāʾ al-Davla, Zâhirî olduğu için, mühim me'muriyet ve kadılıklar Zâhirîlerin eline geçmiştir. al-Maḳdisī (ölm. 507=1113) kendi zamanında dördüncü mezhep olarak, Hanbelîlerin yerine Zâhirîleri zikreder (Abū Zahra, *ayn. esr.*, s. 267). İbn Farḥūn (ölm. 799=1397), daha önce Irak, İran, Şimâlî Afrika ve Endülüs'te yayılmış bulunan Zâhirîye mezhebinin, zayıflamış olmakla berâber bu bölgelerde devam etmekte olduğunu kaydeder (*al-Dībāc al-Muẕahhab*, Kahire, 1351, s. 13). İbn Ḫaldūn (ölm. 808=1405) ise, zamanında bu mezhebin ortadan kalktığını zikretmektedir (İbn Ḫaldūn, *ayn. esr.*, s. 390).

Şark'da, Hanbelî mezhebinin güçlü âlimi İbn Abī-Yaᶜlā (ölm. 458=1066), Zâhirîye mezhebine hücum ederken, garpta çağdaşı olan İbn Ḥazm, Endülüs ve çevresinde, bu mezhebi kuvvetle müdâfaa ediyordu. İbn Ḥazm'ın Zâhirîliğine müessir olan hocası Masᶜūd b. Sulaymān (ölm. 426=1035)'a kadar Bāḳī b. Maḫlad (ölm. 276=889), İbn Vaẓẓāḥ (ölm. 386=996), Ḳāsim b. Aṣbaġ (ölm. 340=951/952), Munẕir b. Saᶜīd (ölm. 355=965/966) gibi hadîsçiler Endülüs'de Zâhirîlik muhîtini hazırladılar (Abū Zahra, *ayn. esr.*, s. 268-273). Ancak bu mezhep, İbn Ḥazm hayatta iken ve ölümünden sonra yeterince rağbet görmemiştir. Bununla berâber İbn Ḥazm'in talebelerinden tarih ve hadîs bilgini al-Ḥumaydī ve bunun talebesi Muḥammed b. Ṭahir al-Maḳdisī, şarkta Zâhirîliği yaymaya çalışmışlardır. Endülüs'ten Horasan'a kadar ilim alışverişi yaparak seyahat eden ve 633 (1235/1236)'te Kahire'de ölen Abu'l-Ḫaṭṭāb b. Diḥya ve Muḥyi'l-Dīn b. al-ᶜArabī Zâhirî idiler. Şimâlî Afrika'da Muvahhidlerin kurucusu olan İbn Tūmart (ölm. 534=1130) Zâhiriyye mezhebini temsil etmiştir. Muvahhidlerin hükümdârı Abū Yaᶜḳūb Yūsuf (558-580=1153-1184) Zâhirîliğin taraftarı olup, bu mezhebi ayakta tutmak için tedbirler almıştır (Abū Zahra, *ayn. esr.*, s. 518 v.d.; Schacht, *ayn. esr.*, s. 74; ᶜAlī Ḥasan ᶜAbd al-Ḳādir, *Naẓra ᶜāmma fī tārīḫ al-fiḳh al-islāmī*, Kahire, 1965, s. 299 v.d.; Aḥmad Amīn, *Ẓuhr al-İslām*, Kahire, 1959, III, 53-68; A. Metz, *al-Ḥaḍārat al-İslāmīya*, trc. Abū Rīdah, Beyrut, 1967, I, 330; ayrıca [bk. *İA*, madd. İBN ḤAZM, DĀʾŪD]). Bu mezheb, Mısır ve Suriye dışında, Türkiye'de de, bilhassa *Büyük Türk lugatı* ile tanınmış olan Hüseyin Kâzım Kadri (ölm. 1934)'nin, Şeyh Muhsin-i Fânî el-Zâhirî imzasıyle kaleme aldığı "*Yirminci Asırda İslamiyet*" adlı kitabında, benimsenmiştir.

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerin dışında ayrıca bk.: Ṣaᶜrānī, *al-Mīzān* (Kahire, 1317); İbn al-Nadīm, *Fihrist* (nşr. Flugel), I, 216-225; Samᶜānī, *Kitāb al-Ansāb*, *GMS*, XX (madd., DĀʾŪDĪ ve ẒĀHİRĪ); İbn al-Aṣīr, *al-Kāmil* (nşr. Tornberg), XII, 95 v.d.; I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte* (Leipzig, 1884). (R. STROTHMANN.)

[Bu madde HAYREDDİN KARAMAN tarafından geniş bir şekilde ikmâl edilmiştir.]

ZAHİR-ÜD-DİN, ẒAHİR AL-DİN MARᶜAŞİ. ẒAHİR AL-DİN B. NĀṢİR AL-DİN B. KAMĀL AL-DİN B. ḲİVĀM AL-DİN, İranlı devlet adamı ve tarihçidir. Mâzenderân seyyidlerinden olup, dedeleri Mâzenderân hükûmetinin başında bulunmuşlardır. Kaynaklar doğum tarihinin 815-817 (1412-1414), doğum yerinin de Maraş olduğunu gösterirlerse de, başka bir ihtimâlle Meşhed iline bağlı Tabâdkân kazâsında bulunan Marġaş köyü de olabilir (bk. *Farhang-ı Coġrāfiyā-yi Irān*, IX, 388).

Ẓahir-al-Dīn, Gîlân sultanı Muḥammed'in sarayında bulundu ve 878 (1473)'de oğlu Kārkiyā ᶜAlī Mīrzā (bk. *Farhang-i Fārsī*, V, 1121) tarafından Gurgân vilâyetinin kumandanlığına tâyin edildi. Hayatının sonuna kadar bu görevde bulunmuş olup, 892 (1487)'de aynı yerde vefât etmiştir. Kārkiyā Mīrzā ᶜAlī, bir ara onu kardeşi Malik Kāʾūs ile savaşan Malik İskendar b. Kayūmarş b. Rustamdār'ın yardımına gönderdi. O, bu savaşta bir orduya kumandanlık ederek, Nûr kalesini boşuna kuşattı ve başarısızlığa uğradı.

Ẓahir al-Dīn, tarihçi ve siyâset adamı olmakla berâber, şiir söyleme istidâdına da sâhip idi. Tarihî eserlerinde hâdiseleri kaynaklara dayanarak doğru bir şekilde anlatmaktadır. Müellif, *Tārīḫ-i Ṭabaristān* ve *Tārīḫ-i Gīlān*'da, başka şâirlerden, hâdiselerle ilgili şiirler naklettiği gibi, kendi şiirlerinden de örnekler vermektedir. Şiirleri pek güçlü olmayan Ẓahîr-al-Dīn'in, bir dîvâna da sâhip olduğu söylenmektedir [bk. *Farhang-i Fārisī*, V, 1121].

E s e r l e r i : *Tārīḫ-i Gīlān va Daylamistān*: Bu kitap Kārkiyā Sulṭān Mīrzā ᶜAlī b. Sulṭān Muḥammed'e ithaf edilmiş olup, 894 (1489)'e kadar tarihî olayları ihtivâ etmektedir. Ancak 892'den sonraki olaylar, esere başka biri tarafından ilâve edilmiştir. Kitap yedi bâb ve 113 bölüme ayrılmıştır. Kitabın sonunda Safevîler zamanında Lâhicān'da hükümdarlık yapmış ve Şâh ᶜAbbās, Gîlân'ı istilâ ettiği sırada İstanbul'a kaçmış olan Ḫān Aḥmed Gîlânî adlı bir zâtın onbir mektubu da ek olarak basılmıştır (*Tārīḫ-i Gīlān va Daylamistān*, Reşt, 1330, ek kısmı, s. 1).

Tārīḫ-i Ṭabaristān u Rūyān u Māzandarān: Ẓahîr al-Dīn bu eseri Muḥammed'in oğlu Kārkiyā Mīrzā ᶜAlī için yazmış ve eski zamanlardan 881 (1476) yılına kadar tarihî hâdiseleri anlatmıştır. Bu tarihten sonraki hâdiseler başka biri tarafından ilâve edilmiştir. Bu kısma dayanılarak Ẓahîr-al-Dīn'in 894 (1489) yılına kadar yaşadığı zannedilmiştir. Ayrıca *Tārīḫ-i Curcān ve Rūy* adlı bir kitap da, kendisine izâfe edilmektedir.

Bibliyografya: J. Von Hammer, *In Fundgruben des Orients*. (Wien, 1813), III, 317; B. Dorn, *Sehir-eddin's Geschichte von Ṭabaristān, Rujan und Masanderan* (St. Petersburg, 1850), s. 13-17; C. A. Storey, *Persian Literature a Bio-bibliographical Survey* (London, 1927), I, 361; Muḥammed Muᶜīn, *Farhang-i Fārsī* (Tahran); *Farhang-i Coġrāfiyā-yi Irān* (İran Genel Kurmay Başkanlığı yayınlarından), Tahran, 1329, Ẓahîr al-Dīn Marᶜaşi, *Tārīḫ-i Gīlān va Daylamistān*, (Reşt. 1330); *EI*, mad. ẒAHİR AL-DİN.

(QİYAMUDDİN RAYEE.)

ŻAᶜĪF. [Bk. ZAYIF.]
ZAᶜĪM. [Bk. ZEʿÂMET.]
ZĀKĀNĪ ᶜUBAYD. [Bk. UBEYD ZÂKÂNÎ.]
ZAKĀRĪYĀʾ. [Bk. ZEKERİYYÂ.]
ZAKĀT. [Bk. ZEKÂT.]
ZAḲĀZĪḲ. [Bk. ZEKÂZÎK.]
ZAḲḲŪM. [Bk. ZEKKÛM.]
ZĀL. [Bk. ZEL.]
AL-**ZALLĀḲA.** [Bk. ZELLÂKA.]
ZALZAL. [Bk. ZELZEL.]

ZALZALA. [Bk. ZELZELE.]
ZAMĀN. [Bk. ZAMĀN.]
ŻAMĀN. [Bk. ZAMĀN.]

ZAMAN. Felsefe ıstılâhında vakit mefhûmu için en çok kullanılan bir kelimedir. Müterâdifleri *Dahr, vaḳt* ve *ḥîn*'dir. Maddî zamandan ayırd etmek üzere ekseriya duygu üstü olan *dahr* (Farsça: *Zurvān*) veya *zamān-ı maᶜnavî, zamān-i muṭlaḳ, zamān-i ᶜalvî*, v.b. gösterilir.

Müslümanlarca, Helenistik-İran geleneği vâsıtasiyle bilinen zaman (veya mekân) hakkında öne sürülen tutarlı görüşler tabîatıyle katʿî olarak reddedilmiştir. Mekân gibi, zamanın, kâinâtın beş unsuruna dâhil bulunduğu nazariyesi, az kabûl edilmiş olmakla berâber yayılmıştır. Bu tabiat üstü beşli sistem, değişik sıra ve adlandırmalarla, Hermes'in hikmetleri tarafdarları (krş. J. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos: Beitr. Z. Geschichte d. Philos. d. M. A.*, Münster, 1914, XII, 2-4, s. 67 v.dd.) ile Harrân Ṣābiʾî'lerinde, İsmāᶜîlîʾlerde, v.b. da bulunur (bk. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrin des Ismaélis: N E*, Paris, 1878, XXII, 331 v.dd. ve *Die Drusenschrift Kitāb Alnoqat Waldawāir*, nşr. Chr. Seybold, Leipzig, 1902, s. 68). Ṭabîb Rāzî (ölm. 923 veya 932), bu hikmetleri şu sıra ile saymaktadır: 1. Tanrı-Yaratıcı; 2. Kâinâtın rûhu; 3. İlk madde; 4. Mutlak mekân; 5. Mutlak zamân (*Alberuni's India*, nşr. Sachau, London, 1887, s. 163; İbn Ḥazm, *Kitāb al-milal va'l-niḥal*, Kahire, 1317, I, 24 v.d.: burada mutlak zaman için *Mudda* yerine *Malā* okunmalıdır). İslâm dininde yalnız Allah mutlak, ezelî ve ebedî olduğundan, bu akîde de, rafz ve itizal damgasını yiyerek mahkûm edilmiştir.

Tabiat üstü beşli sistem (Tanrı v.b.), karşılaştırma yoluyla benzerini fizikte bulmuştur. al-Yaᶜḳûbî (III. [IX.] asrın ikinci yarısı), Aristo fiziğine atfen bütün tabiat varlıklarında beş şey (*aşyāʾ*)'in, yâni madde, şekil, mekân, hareket ve zamanın mevcud olduğunu görmüştür; O, bunlardan madde ile şeklin, aslî cevheri, diğer üçünün ise, ârazları teşkil ettiğini söyler (bk. al-Yaᶜḳûbî, nşr. Houtsma, I, 148). al-Kindî (ölm. 256=870'ten sonra), yalnız Latince tercümesi bulunup, *De quinque essentiis* (*Die philosophischen Abhandlungen des Yaᶜqūb ben Isḥāq al-Kindî*, nşr. Alb. Nagy, Münster, 1897, s. 28-40) içinde yer alan küçük bir eser yazmıştır; bu eserde umûmî bir girişten sonra bilhassa Aristo *Physique* IV.'e göre, aynı beş *aşyāʾ*'dan bahsedilmektedir. *İḫvān al-Ṣafā* risâlelerinde (Bombay, II, XV. *risāla*, Dieterici'nin seçimine göre [Leipzig, 1883, I, 24 v.dd.] XIV. *risāla*'dir), aynı şeyler (*aşyāʾ*), aynı sırayla ve daha mufassal olarak incelenmektedir. Bunlarda, bu hususta değişik görüşler ileri sürülmektedir; ancak bunlar şekli maddeye tercih etmekle kalmamış, aksine, cismin ârazı olarak mekânı da, ruhun bünyesinde var olan ve ondan zuhur etmiş bulunan hareket ve zamanın gerisine atmışlardır. Tavḥîdî, *Muḳābasāt* (Kahire, 1929, s. 174 v.dd.)'ında bulduğumuz ekol mes'elesini de, her halde böyle bir telâkkîye göre anlamak lâzımdır. Hangisi öne alınmalıdır: Mekân mı, yoksa Zaman mı?; cevabı şöyledir: Zaman tercih edilmelidir; çünkü, mekân maddî, zaman ise, mânevîdir ve mekân âlemdedir; ancak zaman onu çevreler v.s.

Eski kaynaklar, ekseri zamana âit muhtelif görüşleri saymakla yetinirken, Aristo'nin benimsediği görüş, felsefeciler arasında görüş birliği meydana getirmiş görünmektedir. Ancak mes'ele yine karışık durumda kalmaktadır; Zîrâ Yeni Pisagorcular'la, yeni Eflatuncular'da, maddî ve mânevî zaman mefhumları arasındaki fark muhâfaza edilmiştir. Zamanın, mekân, yer ve hareketle ilgili olarak fizik bakımından incelenmesi, araya Stoacıların fikirleri karışmış olmaksızın, Aristo'nun IV. fiziğine dayanmaktadır. Fânilik ile ebedîliği tetkik eden metâfizik ise, bilhassa Aristo'nun eserlerinin yeni Eflatuncu şerhleri ve *Theologie d'Aristote,*" *liber de causis* yoluyla gelen Yeni Eflatunculuk'un te'sîri altındadır. Fizikî zamanda geçmiş (*Zamān māżî*), hâl (*ān, zamān ḥāżir*) ve gelecek (*zamān mustāḳbal*, veya *musta'naf*) birbirlerinden ayırt edilir. Hareket gibi zaman da Aristo'ya göre, bir sürekli nicelik (kemîyet) olduğundan (atomistik teolojiye mukabil olmak üzere) ayrı ayrı *an*'lardan terekküp etmez. Buna göre, "*şimdi*" hakîki mânada zaman değildir; bununla berâber içinde bulunduğumuz an, zaman içinde biricik gerçektir. Bu zaman aykırılığı, şüpheci netîcelere veya "*hâl*" de, geçmişin gerçek devamı ile ilgili tasavvurlara sevk etmiştir. Aristo ile zaman, hareket, önceden ve sonradan vakî oluşuna göre sayı (*ᶜadad*), ölçü (*miḳdār*) ve kemiyet (*ḳam, ḳamîya*) olarak yakından tâyin edilmiştir. Tersine hareket de, zamanın adet ve ölçüsüne göre tâyin edilmiştir. Kendisince hareketle zaman arasındaki fonksiyonel münâsebet mühim olan Aristo (*Physique*, IV, 12, 220b 14-6), son târifi bir kere verdiği halde, Yeni Eflatuncularca bu dâimidir. Nihâyet şunu da zikretmek gerekir ki, Aristo'ya göre belirli zaman ve hareketin ne başlangıcı, ne de sonu vardır. Feza sınırlandırılmıştır. Mekân içindeki nokta da, bir çizginin son noktası olabilir; çünkü çizgi sâbit olduğu halde, hareket ölçüsünü, yâni miktarını tâyin eden zaman durmadan akıp gitmektedir.

Zaman, Aristo görüşünden fâsıla veya süre (*mudda, imtidād, mażāʾ*) olarak ayırdedilebilir. Büyük bir ihtimâlle burada Stoacılara göre, fâsıla mânasına gelen ve Eflâtûn tarafından, daha yüksek mânada "mânevî hayatın süresi" olarak tefsir edilen διάστημα ve διὰ kelimelerinin tercümeleri bahis konusudur (krş. H. A. Wobfson, *Crescas' Critiques of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Cambridge, Harvard, 1929, s. 638 v.dd.). Abu'l-Huzayl al-ᶜAllāf'ın *vaḳt*'i, münferid davranış (*Aᶜmāl*) arasında *farḳ* veya *mażā* olarak göstermesinden, fâsıla mânası anlaşılır (al-Aşᶜarî, *Maḳālāt al-islāmîyîn*, nşr. Ritter, *Bibl. Isl.*, Ib, İstanbul, 1930, II, 442). Aynı şekilde Muṭahhar b. Ṭâhir al-Maḳdisî, islâmî anlayışa göre, zamanın semâ kürresi ile davranışlar (*afᶜāl*) arasındaki *mażā*'dan ibâret olduğunu söylemektedir (*Le livre de la création et de l'histoire d'Abu Zéid Ahmed ben Sahl el-Balḫî*, nşr. Cl. Huart, Paris, 1899, I, 41). Buna karşılık *mudda* kelimesi, *Kitāb mafātiḥ al-ᶜulūm* (nşr. G. Van Vloten, Leiden, 1895, s. 137 v.d.)'da "*süre*" demektir. Burada denildiğine göre, "zaman, bir *mudda* olup, semâ kürelerinin ve diğer müteharrik eşyanın hareketleri dolayısıyla sayılıp, ölçülebilir. Başkalarına göre ise, *mudda* mutlak zaman olup, hiç bir hareketle ölçülemez". Aslında burada yukarıda zikredilen maddî müteharrik cisimler tarafından ölçülen zaman ile, ölçülemeyen, bilâkis ruh tarafından görülüp doğrudan doğruya yaşanan, his üstü sürenin ayırdedilmesi bahis konusudur; krş. H. Bergson'un *temps* ile *durée* arasındaki tefrîki; *mudda*, Rāzî [bk. al-Birūnî, göst. yer.] ve *İḫvān al-ṣafā*'nın ıstılahları arasında geçer; Yukarıda bahsi geçen XV. risâlede, fizikî zaman, gök kürelerinin hareketi ile ölçülen bir süre olarak zikredilmektedir.

Ruhî hayatın saf süresi olarak *mudda*, cisimlerin hareketlerinin ârazı olan zaman ile, *dahr* (mânevî süre) arasında vâsıta gibi gösterilebilir; bu bizi, zaman ve sonsuzluk arasındaki münasebet ile ilgili metafizik ve mistik mülâhazalara götürür. Burada kullanılan ıstılah sâdece filozoflarım, Eflâtûn ile Aristo'yu birbirleriyle bağdaştırma gayretlerinden değil, fakat aynı zamanda her felsefecinin, bilhassa sûfilerin kendi sözlerini beğenmelerinden dolayı sağlam değildir. Eflâtûn *Timaios*'undaki süslü hitâbesinde, zamanı, sonsuzluğun bir kopyası ve sembolü olarak kabûl eder (krş. *Die sogenante Theologie des Aristoteles*, nşr. Fr. Dieterici, Leipzig, 1882, s. 107; *Timaios* ile s. 37 v.dd. ve H. Leisegeng, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit in späteren Platonismus* [*Beitr. z. Geschichte d. Philos. im M. A.*, XIII, 4], Münster, 1913, s. 1 v.d.d.). Zaman, ancak kâinâtın rûhunun yaratılmasından ve düzensiz kâinat unsur ve eczâsının nizâma sokulmasından sonra, gök küresinin düzenli hareketi ile başlamıştır. Her halde güzel düzenlenmiş olan bu dünya ve netîce itibâriyle zaman son bulmayacaktır. Bilhassa sahte-Plutark ve Calinus vâsıtasıyla, Eflâtûn geleneğinden sonsuz başlangıç nazariyesi, semâ küresinin hareketi ve bizzat semâ küresinin doğrudan doğruya kâinâtın rûhu ile bir ve aynı olduğu hakkındaki nazariyeler, aynı yoldan gelmiştir. Kim zamanın, semâ küresi veya kâinâtın rûhu ile aynı olduğunu kabûl ederse, ona bir cevher (Aristo'nun ârazına mukabil) adını vermiş olur.

Aristo'nun telâkkisinden sonra, şüpheci felsefeciler, zamanın başlangıcı olmadığı hakkındaki nazariyesi ile tanındılar. Nitekim daha önce Yeni Eflâtûncularda olduğu gibi, bu nazariye taraftarlarına göre kademeli olarak şekillenmiş bir gerçek vardı ve bundan dolayı tabiatıyle her türlü varlık, kendi zamanına veya ebediyete sâhip idi. Sâdece Allah ebediyetin üstünde olmasa bile, tam mânasıyla ebedîdir. İlk illet (Tanrı) de, varlık ve fiilin bir arada bulunduğu, Aristo ile birlikte diğer filozoflarca da sâbit idi. Allah ebedîdir ve bundan dolayı yarattığı dünya da ebedîdir. İlk yaratık olan *ᶜaḳl* (*Le Livre de la création*: yk. bk. I, 154 v.d.'da, bir müslüman telâkkîsi olarak, yüksek zaman ilk yaratıktır; yâni yaratılışın anıdır; halbuki aşağı zaman, gök küresinin hareketlerinden doğmaktadır), daha az ebedî olmakla birlikte, devamlı bir süre (*dahr*) ve sükûnet içindedir. Akıldan doğan ruh da, zamanın üstündedir; Zîrâ o da zamanın sebebidir. Eflâtûn ile *Theologie des Aristoteles* (nşr. Dieterici, s. 13 v.dd.) adlı eser, bu görüştedir. *Liber de causis* (Proklos: nşr. O. Bardenhewer, Freiburg, 1882, s, 61 v.d.)'de şekil bakımından şöyle denilmektedir: İlk illet olarak Tanrı, *süre*'nin üstündedir. Akıl, aynı zamanda süre ile birliktedir. Ruh, sürenin altında, fakat zamanın üstündedir ve tabiat, fânilerin bölgesidir. Zaman üstü varlıkların etkisi, zaman üstü olarak da ortaya çıkar. Bu, hepsi zamansız vuku bulan insan düşüncesinin faâliyeti, şekil ve maddenin ilişkisi, ışığın dünyayaya yayılışı ile karşılaştırılabilir (ansızın, birdenbire vuku bulan, yâni zamanla alâkalı olmayan değişiklik hakkında krş. H. A. Wolfson, *ayn. esr.*, s. 498 v.dd., 543 v.dd.).

İlâhiyatçılar için mes'ele, başlangıçta pek basitti: Ebedî bir Tanrı ve fâni bir dünya; bunun ortası yoktur. İslâmî atomculuk taraftarı olanlarla, olmayanlar bu hususta birleşmişti. Bu, her halde atomculuğun başlıca sâiki idi. Ancak şu da iyi belirtilmelidir ki, mekân, sonu olan ve sayılabilen atom miktarı ihtivâ ediyordu; dünyanın süresi, sayılarının sonu bulunan zaman anları ile sınırlanmıştı.

Dünyanın, zamana bağlı bir başlangıç ve sonu bulunduğu hakkındaki nazariyeyi, Gazzâlî, islâm câmiası adına Fârâbî ve İbn Sînâ'ya karşı *Tahāfut*'unda müdâfaa etmiştir. O, bu eserinde Aristo'nun dünyanın başlangıcı olmadığı nazariyesine karşı şiddetli davranmış, Eflâtûnculuğa karşı ise, tâviz vermiştir. Ayrıca Abu'l-Huzayl'in semâ küresinin sonsuz sayıda dönüşünün, geçmişte de, gelecekte de düşünülemiyeceği hakkındaki iddiasına da katılmamaktadır. Gazzâlî, dünyanın sonsuz olduğunun düşünülebileceğini kabûl etmekle berâber, dünyanın sonunu katʿî bildiren dinî ahkâma da bağlı kalmaktadır (al-Ġazzālî, *Tahāfut al-Falāsifa*, nşr. Bouyges, Beyrut, 1927, s. 80 v.d.; Türk trc. Bekir Karlıga, *Filozofların Tutarsızlığı*, İstanbul, 1980).

İbn Rüşd, *Tahāfut al-Tahāfut* (nşr. Bouyges, Beyrut, 1930, s. 64 v.dd.; ayrıca krş. *Kitāb Falsafa*, Kahire, 1313, s. 10 v.dd. ve L. Gauthier, *La théorie d'İbn Rochdsur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909, s. 103 v.d.)'unda, bu münâkaşada bir çok hususların, dil dalaşmalarından ibâret kaldığını haklı olarak iddia etmektedir. Gerek ilâhiyatçılar, gerek felsefeciler, ezelî ve sonsuz bir varlık (Allah) ile değişen dünya arasında bir fark bulmaktadırlar ki, onlara göre, esas olan budur. Bir bütün hâlinde bu dünyanın fânî veya ebedî, yâhut da dâimî olarak meydana gelip, yok olduğunu söylemek ikinci derecede bir mes'eledir.

Yalnız ebediyette yaşayan sûfî için zaman, türlü şekilleriyle akıp gitmektedir. Tasavvufî bir hal içinde onda değişen *vaḳt*, Allah'ın ebedî huzûrunda hayata dönüştür (*the Kashf al-Maḥjub*, trc. Nicholson, Leiden, 1911, s. 367-370).

Bibliyografya: Bu mevzûda başlıbaşına bir araştırma yoktur. Metinde adı geçen eserlerden başka bk. P. Duhem, *Le Systéme du Monde*, I, 271 v.dd.; II, 465 v.dd.; H. Junker, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion -Vorstellung* (*Vortr. d. Bibl. Warburg*, I), Hamburg, 1923; ayrıca bk. *İA*, madd. DAHR HALK, KIDEM, MİKAT.

(Tj. De Boer.)

ZAMÂN. ŻAMÂN "kefîl olma" mânasına gelen (bk. *Ḳāmus trc.* IV, 674) bu kelime, fıkıh ıstılâhı olarak, borçlunun (*al-maẓmūn ʿanhu*)" alacaklıya (*al-maẓmūn lahu*) olan borcunu ödemediği takdirde, bunu ödemeyi üzerine alan üçüncü şahısla yapılan anlaşma mânasına gelir. Ancak, kefil (*żāmin* veya *żamîn*), borçlunun muvâfakati ile, borcu ödediğinde, tazmînini talep etme hakkına sâhiptir. Yoksa, Tanrı yolunda işlenmiş bir hayır olur. Bu sonuncu durum, bilhassa kefil, ölen bir müslümanın borcunu üstlendiği takdirde bahis konusudur. Żamān, fıkıh kitaplarında, zâyi olmuş veya tahrîbe uğramış eşyadan dolayı alacaklıya ödenmesi zarûrî olan hususlarda, terettüp eden sorumluluğu ifâde eder.

Bibliyografya: Hadîs dergileri ile fıkıh kitaplarında geçen *żamān* bahsi dışında bk. Dimaşḳî, *Raḥmat al-umma fi 'l-iḫtilāf al-a'imma* (Bulak, 1300), s. 81.

(Th. W. Juynboll.)

ŻAMĀR. [Bk. ZEMÂR.]

AL-**ZAMAḪŞARÎ.** [Bk. ZEMAHŞERÎ.]

ZAMÎN-İ DÂVAR. [Bk. ZEMÎN-DÂVER.]

ZAMÎNDÂR. [Bk. ZEMİNDÂR.]

ŻAMÎR. [Bk. ZAMÎR.]

ZAMÎR ŻAMÎR. [*ż m r* kökünden iştikak etmiş bir kelime olup, Arapça bir gramer ıstılâhıdır. Lûgat mânası ise "gizli, saklı sır" (ayrıca bk. Âsım Efendi, *Kāmus tercümesi*, II, 492) demektir. Gramer ıstılâhı olarak, zikredilmeyen bir ismin yerini tutan kelimeyi ifâde eder ve bu hâliyle, *al-ism al-ẓāhir* veya *al-muẓhar* (açıkça zikredilen isim)'in mukabili olur. Kelime, zamanla *al-ism al-żamîr* terkibinin yerini almıştır (krş. Fleischer, *Kleinere Schriften*, I, 161).] Buna uygun olarak Sîbavayhi (ölm. 180=796) de, şahıs zamîri olarak *żamîr* veya *mużmar* geçmez; bu ikisinin yerini şahıs zamîri olarak *ʿalāmat al-mużmar* veya *ʿalāmat al-iżmār* alır (bk. msl. Sîbavayhi, *al-Kitāb*, nşr. H. Derenbourg, Paris, 1881, I, 188, 329). [Daha sonra *al-Mubarrad* (ölm. 285=698), ismin yerini tutan kelime için, *al-żamîr* ıstılâhını kullanmıştır (msl. bk. *al-Muḳtażab*, nşr. M. ʿA. ʿAżima, Kahire, 1385-1388=1965-1968, I, 64, 261; IV, 280). Çok geçmeden *al-żamîr* ile aynı anlama gelen *al-mużmar* ıstılâhlarının kullanıldıkları görülmektedir (msl. bk. al-Zaccāʿî, *al-Cumal*, nşr. M. B. Şanab, Paris, 1957, s. 51, 129).]

Şahıs zamirleri, Zemahşerî (ölm. 538=1144)'nin *al-Mufaṣṣal*'ında klâsik şeklini aldığı üzere, daha sonraki Arap gramerinde ayrı zamîrler (*al-żamîr al-munfaṣil*) ve bitişik zamîrler (*al-żamîr al-muttaṣil*) olarak ikiye ayrılır. [Bununla berâber al-Mubarrad, bitişik zamîr mânasındaki *mużmar* için *al-mużmar al-muttaṣil* ıstılâhını kullanmıştır (bk. *al-Muḳtażab*, I, 261).] Munfâsıl zamîrler adı altında *ana, anta, huva* v.s. şahıs zamîrleri anlaşılmalıdır. Muttasıl zamîrler ise, önce farklı üç ek için kullanılan son ek şekilleri (*faʿal-nā, dāru-nā, raʾā-nā*) ve aynı zamanda msl. *faʿala* şeklinde mündemiç *huva* gibi, şahıs zamîrleri de olurlar. Bu son gruptan olan bir zamîre, son-ek şeklinde bitişik olanlara mustatir (gizli) zamîr denir; bunlar görünürde (*bāriz*) mevcud olanların mukabilidirler. Açıkça kayd edilmeyen *al-Żamîr al-mustatir*'in bir çeşidi de, *al-żamîr al-lāzim*'dır; bu, fiile bitişik ve fiilin 1. ve 2. şahıs fâilleri gibi ifâde edilmez (*al-Mufaṣṣal*, nşr. J. B. Brock, Christiania, 1879, fasıl nr. 165).

Sîbavayhi'de bu, ıstılâh henüz tam olarak gelişmemişti. O sâdece (munfâsıl şahıs zamîri veya bir ekle de olsa) sesle ifâde edilen bir gizleme (iżmār) ile, bu şekilde olmayanı birbirinden ayırır (krş. ayn. mll., I, 188; II, 318, 320, 322). Fakat o birinci, ikinci ve üçüncü şahıslar için, sırasıyla *al-mutakallim, al-muḫāṭab* ve *al-ġāʾib*, sonuncu için aynı zamanda *al-muḥaddaṯ ʿanhu*, ıstılâhlarını kullanır.

Şahıs zamîrleri Araplara, nahiv bakımından, bilgi nazariyesini aşan pek ince bir mülâhaza imkânı vermiştir. Nitekim daha Sîbavahyi, şahıs zamîrlerinin dâima belirli olduklarını söylemişti: "Zîrâ bir isim, ancak, başkasınca kimin ve neyin kasdedildiği ve muayyen bir şeyin ne olduğu bilindiği takdirde gizli olarak ifâde edilebilir". Şahıs zamîrlerinin (tamlayan halleriyle âidiyet zamîrleri de bu gruba girer) belirliliği üzerindeki şüphe, *ażalla badaviyun nāḳatahu* (bir bedevî, dişi devesini kaybetti) gibi hallerde söz konusudur ve burada gerçekten açıkça görülmektedir (bu münâkaşalı mes'elede fazla

mâlûmat için bk. İbn Yaʿîş, *Şarḥ al-mufaṣṣal*, nşr. Jahn, Leipzig, 1882-1886, s. 683). Fakat bu hususda da Araplar doğruyu bulmuşlardır. Böyle bir ibârede *hu*, her ne kadar belirsiz bir isme râcî ise de, yine de belirlidir. Çünkü herhangi bir bedevîye değil, zikredilmiş olanı göstermektedir (*ayn. esr.*, I, 11).

Avrupa dillerindeki işâret ve ilgi zamîrleri, Araplarca şahıs zamîrleri ile aynı grupta mütâlaa edilmeyip, *al-mubhamāt* adı altında ayrı bir sınıf teşkil ederler.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(A. Schaade.)

ŻAMMA. [Bk. ZAMME.]

ZAMME. ŻAMMA (A.), *ż m m* kökünden iştikak etmiş olup, iki şeyi birbirine katmak mânasına gelir. Arap alfabesinde kısa seslilere delâlet eden harfler bulunmadığı için, *Kur'ân*'ın yazıya tevdîî ve imlâ işâretlerinin geliştirilmesi sırasında, hareke dediğimiz işâretler îcâd edilmiştir; *żamma* bunlardan biri olup, kısa *u* sesinin karşılığıdır. Kelime ıstılâh olarak ilk defa, Abu 'l-Asvad al-Duʾalî (ölm. 69=688/689)'nin *Kur'ân*'ın ilk harekelenişi sırasında, kâtibine verdiği tâlîmâtta ortaya çıkmıştır [Tafsilât için bk. al-Sîrâfî (ölm. 368=978/979), *Aḫbār al-naḥviyin*, nşr. F. Krenkov, Cezayir, 1936, s. 16; İbn al-Nadim (ölm. 377=987/988), *K. al-fihrist*, nşr. G. Flügel, Leipzig, 1871, s. 40 v.b.]. Bu tâlîmâtında Abu 'l-Asvad "benim bir harfin telâffuzunda, ağzımı veya iki dudağımı kapattığımı, biribirine yaklaştırdığımı (*żamamtu*) gördüğün zaman, harfin önüne bir nokta koy" demişti. *Fatḥa* ve *ḳasra* kelimeleri de bu tâlîmâtta geçen *fataḥtu* ve *ḳasartu* fiillerinden çıkarılmıştır. Zammenin ilk şekli harfin önüne konulan bir noktadan ibâretti; tenvînli şekli ise, iki nokta ile gösteriliyordu. II. (VIII.) asrın son yarısında, kendisine en yakın sessizin küçültülmüş şekli olan küçük bir *vāv* olarak gösterilmiş ve bu şekil zamanımıza kadar gelmiştir. Zammenin Magrib sâhasında husûsî bir şekli "V" olup şedde üzerinde bulunur. Tenvînli zammenin biribirine çok yakın muhtelif şekilleri vardır.

Farsça'da ve Arap alfabesinin kullanıldığı devrede, Türkçe'de de harekeli metinlerde bu işâret kullanılmıştır. Türkçe'deki adı, *ötre*, Farsça'da ki ise *pîş*'tir.

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka, ilk devredeki harekelerin ve bu arada *zamme*'nin şekli ve kullanılış tarzı hakkında bk. Abū ʿAmr al-Dānî, *al-Muḥkam fi naḳd al-maṣāḥif* (nşr. ʿİzzat Ḥasan), Dimaşk, 1960; zammenin hat san'atındaki muhtelif şekilleri için bk. Nâcî Zayn al-Dîn, *al-Ḫaṭṭ al-ʿarabî* (Bağdad, 1974), s. 121; Mahmud Yazır, *Eski yazıları okuma anahtarı* (İstanbul, 1942), s. 28, 35, 41, 132 ve tür. yer.; ayn. mll., *Medeniyet âleminde yazı...* (Ankara, 1972), s. 65.

(T. R. Topuzoğlu.)

AL-**ZAMMÎYA.** [Bk. ZEMMİYYE.]

ZAMORA (A. *Sammūra*), İspanya'nın şimâl-i garbîsinde aynı ismi taşıyan bir vilâyetin merkezi olan bu şehir, Duero'nun sol kıyısında, denizden 640 m. yükseklikte bulunur. Bundan yirmi yıl öncelerindeki nüfûsu 42.200 (1960) idi. İspanya'nın Arap coğrafyacıları bu şehirden kısaca Galisiyalılar (al-Calâliḳa)'a âit bir yer olarak bahsederler. Endülüs'ün fethinden sonra Berberîlerin iskân bölgesi olmuş, fakat VIII. asır ortalarında hıristiyan Léon kıralığının topraklarını genişletmesi netîcesinde mecbûren tahliye edilmiştir. Müslümanlar tarafından daha sonra tekrar geri alınmış, 280 (893)'de Alfonso III. tarafından yeniden zapt ve inşâ edilmiştir. ʿAbd al-Raḥmān II.'nın 327 (939)'de taarruzu başarısız olmuş, hükümdarlığının son yıllarında, 348 (959)'de Navarra'lı Sancho'ya bu yeri kendi hesabına zaptetmesi için yardımda bulunmuştur. *Ḥācib*, al-Manşûr, İbn Abî ʿÂmir'in kayın pederi kumandan Ġâlib'ten kurtulup, Galisia'ya karşı harekete geçtiği zaman, 371 (981)'de, "Kuru Taş, unvânıyle tanınan Emevî Emiri ʿAbd Allāh'a Zamora'yı ele geçirme vazifesini verdi. Emir şehrin kalesini zaptetmeyi başaramadı, ancak civar bölgeleri yağma ederek 4.000 esir almakla iktifâ etti. al-Manşûr Galisiya'yı hâkimiyeti altına alınca ve Bermuda II. orada ayaklanınca *Ḥācib*, Léon'u tekrar ele geçirdikten sonra, 378 (988/989)'de Zamora'daki hıristiyan prensi muhâsara etti. Bermudo, firar edince, halk şehri al-Manşûr'a teslim etti. Bir müddet sonra, 385 (999)'te, *Ḥācib* Zamora'ya, bir müslüman ahâliyi yerleştirdi. Şehrin idâresini Abu 'l-Aḥvaş Maʿn b. ʿAbd al-ʿAzîz al-Tucîbî [b. bk.]'ye verdi. Bu işgal ancak geçici bir süre devam etti. Zîrâ Zamora, 395 (1005)'te Galisiya seferi sırasında ʿÂmirî'lerden ikinci *ḥācib* ʿAbd al-Malik al-Muẓaffar'in yeniden hedefi hâline geldi. Bundan sonra islâm vekâyinâmeleri Zamora'dan artık bahsetmez oldular. Bundan böyle bu şehir, Orta-çağ'ın sonlarına kadar Kastilya tarihinde bilhassa Cid devrinde mühim bir rol oynayacaktır.

Bibliyografya: al-İdrîsî, *La Geografia de España del Edrisi* (Madrid, 1881), s. 59; Abu 'l-Fidāʾ, *Taḳvîm al-buldān*, II, 184-250; al-Masûʿdî, *Murūc al-ẕahab* (nşr. Barbier de Meynard), I, 363; Yāḳût, *Muʿcam al-buldān* (nşr. Wüstenfeld), III, 146; al-Maḳḳarî, *Nafḥ al-ṭîb* (*Analectes*), I, 223; İbn Ḥayyān, *Muḳtabis* (nşr. Antuña), Paris, 1933, tür. yer.; İbn ʿIẕārî, *al-Bayān al-muġrib*, II. ve III., tür. yer.; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne* (Leiden, 1932), bk. fihrist; ayn. mll., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen-âge* (Leiden, 1881), I, 165 v.d.; E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane du Xème siècle* (Paris, 1932), bk. fihrist; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid* (Madrid, 1929), I, 197 v.d.

(şehir ve çevresinin planları ile eski duvarların resimleri).

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

ZAMZAM. [Bk. ZEMZEM.]
ZANAB. [Bk. ZENEB.]
ZANC. [Bk. ZENC.]
ZANCÂN. [Bk. ZENCÂN.]
AL-**ZANCÂNÎ.** [Bk. ZENCÂNÎ.]
ZANZIBAR. [Bk. ZENGİBAR.]
ZÂR. [Bk. ZÂR.]

ZÂR. ZÂR, bir cin adı olup, Arapça'ya, Habeşçe'nin Ahmar lehçesinden girmiş bir kelimedir. Zîrâ halk inanışına göre. Zâr cinleri islâm âlemine Habeşistan'dan geçmiştir. Zaman zaman insan kılığına girebilecekleri hakkındaki tasavvurlara, Asya ve Afrika'nın çeşitli müslüman ülkelerinde rastlanır; msl. bunların *bûrî* (Nijerya ve Trablusgarp) ve *amok* (Malaya) gibi husûsî isimleri vardır. Ancak bu maddede sâdece Habeşistan'dan alınıp, bu adla Mısır, Hicâz ve Umman'daki *zâr* âdetlerinden bahsedilecektir.

Bizzat Habeşistan'da *zâr* adı, Sâmî menşe'li değildir. Zâr, büyük bir ihtimâlle putperest Kuşit'lerin en yüksek Gök tanrılarının adından alınmış olup, Agau (Bilen)'da: *Câr*, Sidama dillerinde (Kaffa) *Yarô* veya (Buoro) *Daro* adıyla geçer. Eski putperest devrinin tanrısı, hıristiyanlaşmış Habeşistan'da kötü ruh hâline gelmiştir. Böylece putperest Kuşit'lerde, sâdece cüz'î insan üstü varlıklarla ilgili olan ruha inanma âdetleri, Habeş hıristiyanlığına (ve daha sonra müslümanlığa) daha düşük bir seviyeye indirilen Gök tanrılarının adıyla geçmiştir.

Habeşistan'da hıristiyan ve müslümanlar, *Zâr*'ın bilhassa nehir, dere ve diğer akarsularda yaşayan meczub kişilerin bedeninden, muska veya dinî merâsimle kovulabileceğine inanırlar. Bu dinî âyinler esnâsında *Zâr* "kendi adını söylemesi için" çağrılır; zîrâ bu, onun gücünün kaybolmasını sağlar.

Cenûbî Habeşistan (Galla ve Sidama) halkları arasında, bu cinleri kovma âyinlerinin yanısıra, ayrıca kötü ruhları, efsunlaşmış kişilerin vücûdlarına girmeye zorlayan diğer merâsimler de vardır. Kötü ruh, bu insanları hükmü altına alınca, bunlar gaipten haber verirler ve onların her sözü veya davranışı, cinin tecellîsi olarak kabûl edilirdi.

Zâr'la ilgili merâsimler Mısır'a, muhtemelen XIX. asırda gelmiştir; *zâr*'ın Amharca adı ve bunların cin kovma özelliği, menşe'lerinin Şimâl Habeşistan (Semitic) olduğunu açıkça göstermektedir (Zwemer'de *zâr*'ın uğursuz bir ziyâretçi olduğuna dâir Arap halk etimolojisi hiçbir esâsa dayanmamaktadır).

Ruh kovma âyini ekseriya, *şeyha* veya *ʿÂrifa al-sikka* denilen bir kadın tarafından idâre edilir. Ruh'un, menşe'lerine göre çeşitli muâmeleye tutulması gerekir (Kahire, Yukarı Mısır, Sudan ve diğer cinler birbirlerinden farklıdırlar). Bu sebepten dolayı Kahire veya Sudanlı cinlere göre uygun elbiseler, şarkılar ve melodiler sağlanmalıdır. Şarkıları, küçük davullar ve danslar eşliğinde söylenir. Genellikle ruha kümes hayvanı kurban edilir. Törenler bâzı ahvalde bir kaç gece sürer. Zâr törenlerini takbih eden küçük yazılar, Kahire'de basılmıştır.

Snouck Hurgronje'ye göre *Zâr* inancı, Hicâz'a, Habeşistanlı köleler tarafından getirilmiştir. Oradaki inanış, Mısır'daki husûsiyetlere sâhip olup, Mekkeli kadınlar arasında hayli yaygındır. Âyini idâre eden şeyha, *zâr*'a, halk Arapça'sı veyâ sâdece âyine katılan kişilerce bilinen husûsî zâr dilinde sorular sorarak milliyetini öğrenmeye çalışır.

Zâr törenleri, Umân'a da aynı şekilde gelmiştir. Zâr isminin Uman lehçesindeki çoğulu olan (*Zirân*), başka yerlerde bilinmemektedir.

Yalnız Somali'de, ruhları kovma törenleri yanında, ruhun tecsîmini sağlayan başka merâsimlere de rastlanır.

Bibliyografya: C. Conti Rossini, *Note sugli Agau* (*Giornale della Società Asiatica Italiana*), Florance, 1905, XVIII; E. Cerulli, *Note sul movimento musulmano in Somalia, R S O*, X; ayn. mll., *Etiopia Occidentale* (Roma, 1933), II; P. Kahle, *Zâr-Beschwörungen in Egypten, Isl.*, 1912, III, 1-41; ayn. mll., *Zum Zâr, Isl.*, s. 189 v.d.; S. Zwemer, *The Influence of Animism in Islâm*, Londra, 1920 (inceleyen G. Levi Della Vida, *Bilychnis*, 1921, X, 75-79); Snouck Hurgronje, *Mekka*, 1889, II, 124-128 (İng. trc. J. H. Monaham, Leyden, 1931, s. 100-103); M. A. Z. Aescoly, *Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des Ethiopiens*, *J A* (1932), CCXX.

(ENRICO CERULLI.)

ZARANC. [Bk. ZERENC.]
ZARB. [Bk. DARB.]
ZARB. [Bk. DERB.]
ZARBA. [Bk. AYNZARBA.]
ZARİYA. [Bk. DARİYYE.]
AL-**ZARNÛCÎ.** [Bk. ZERNÛCÎ.]
ZARRA. [Bk. ZERRE.]
ZÂT. [Bk. ZÛ.]
ZÂTÎ. [Bk. ZÂTÎ.]

ZÂTÎ. ZÂTÎ (1471-1546), XVI. asır divan şiirinin tanınmış şâirlerinden olup, aslen Balıkesir'lidir. Kaynaklarda adı hakkında değişik rivâyetlere rastlanır. Sehî Bey ve Latîfî Bahşî olduğunu yazmışlardır. Âşık Çelebi ise, asıl adının Satılmış olup, avâmın bunu tahrîf ile kendisine Satı dedikleri, şâirin de bu ismi Zâtî şekline sokup mahlas edindiği yollu bir rivâyetin halk arasında dolaştığını söylüyor. Ancak Zâtî'nin ağzından nakl ettiğine göre, asıl adı İvaz olup, bu da ebced hesâbiyle, doğum tarihi olan 876 (1471/1472) yılına tekâbül etmektedir. Halkın rivâyetine dayanan Satılmış -veya Satı- ismi gerçeğe uygun görünmekteyse de, şâirin söylediğine inanmak ve asıl adının İvaz olduğunu kabûl etmek akla daha yakındır. Kaynaklarda Zâtî'nin âilesi hakkında bilgi yoktur.

Zâtî, gençlik yıllarını geçirdiği Balıkesir'de geçimini çizmecilikle sağladı. *Letâyif*'inde kendisiyle ilgili fıkralardan anlaşıldığına göre bir yandan da şiirle meşgul olmuştu. Nitekim o fıkralardan birinde Karesi (Balıkesir) vilâyeti sancakbeğine bir kaside verdiğini ve bu münâsebetle aralarında geçen bir lâtîfeyi nakleder. Yine *Letâyif*'inde anlattıklarına bakılırsa Bursa'da, İznik'de, Edirne'de ve İsrâfil-zâde'nin Manisa kadısı olduğu yıllarda bu şehirde bulunmuştur. Fakat oralarda ne yaptığı ve geçimini ne ile sağladığı belli değildir. Kesin tarihini tesbit mümkün olmamakla berâber 1500 yılı civârında Bayezid II.'in saltanatı zamanında İstanbul'a geldi. Burada diğer şâirler arasında kendini göstermek ve şâirlikle geçimini sağlamak için şiirin malzemesi olan asgarî bilgileri edinmeğe, eksiklerini tamamlamağa başladı. Bir mikdar nahv tahsil etti ve Müneccim-zâde'den remil kaidelerini öğrendi. Remmallik, onun şâirlik yanında diğer mesleği oldu. Bu sıralarda Hadım Ali Paşa'nın divan kâtibi olan Mesîhî (ölm. 918=1513) ile tanıştı. Onun delâletiyle Paşa'nın himâyesine girdi. Daha o yıllarda şâirlikdeki hünerini kabûl ettirmiş, şöhret sâhibi olmuştu. Âşık Çelebi'ye anlattığı bir hâdiseden devrin en büyük şâiri olan Necâtî Bey tarafından takdir edildiği anlaşılmaktadır. Ali Paşa'nın tavsiyesiyle pâdişâha biri nevruzda, ikisi bayramlarda olmak üzere yılda en az üç kasîde veriyordu. Bayezid devri âlimlerin, şâirlerin ikbâl devridir. Bir çoğunun sâliyaneleri (yıllıkları) olması dışında, bir eser sunan en az bir yıllık, bir kasîde götüren üç aylık nafakasını te'min ediyordu. Zâtî, başta Ali Paşa olmak üzere, vezirlerin ve âlimlerin sohbetlerine dahil olmağa başlamıştı. Vezirlerden Hersek-zâde Ahmed Paşa'nın, âlimlerden o tarihte Rumeli Kazaskeri olan hemşehrisi Hacıhasan-zâde Mehmed Efendi (ölm. 911=1505/1506)'nin, Müeyyed-zâde Abdurrahman Çelebi (922=1516)'nin ve nişancı Taci-zâde Ca'fer Çelebi (ölm. 921=1515)'nin himâyelerinde, onlara takdim ettiği kasideleri karşılığında verilen ihsanlar ve câriyelerle müreffeh bir ömür sürüyordu. Bu sırada Şeyh Vefâ tekkesine iktisâb ettiğinden tekkenin hücrelerinden birinde oturuyordu. Bununla berâber yakın dostları ile, meselâ o zamanlarda Ayasofya Medresesi'nde danişmend Kadrî Efendi (sonra Kadıasker) ile içkili sohbet âlemlerinden uzak kalmıyordu. Kendi isteği üzerine devrin şâirlerinin gönderdikleri gazeller arasında Zâtî'nin bir gazelini pek beğenen Bayezid II. ona bir mansıb verilmesini buyurdu. Fakat şâirin sağırlığı kendisine mansıb verilmesine engel bulunduğundan ona, Bursa'da ve başka yerlerde otuz akçelik tevliyet verdiler. Ancak Zâtî, pâdişâhın şâirlere bağladığı yıllıktan kendisine isâbet eden mikdar ile pâdişâha ve devrin diğer büyüklerine sunduğu kasîdelerin mukâbilinde aldığı câizeler ve diğer ihsanlardan elde ettiği gelir daha yüksek olduğundan ve bunlara ilâveten İstanbul'daki dostlarından ayrılamadığından İstanbul'u terk etmediği için muntazam bir gelirden kendisini mahrûm etmiş oldu. Hayatının ileri yaşlarında bu mahrûmiyeti çok acı bir şekilde duyacaktır. Ali Paşa'nın Şahkulu İsyânı'nda şehâdeti (917=1511) ve Bayezid devri sonlarında çıkan taht kavgası esnâsında Müeyyed-zâde'nin ve Târi-zâde'nin azli üzerine bir müddet himâyesiz kaldı. Selim I. pâdişâh olunca ona bir cülûsiye sundu. Karşılığında, kendisine Bursa ve Balıkesir'de iki köyün geliri bağlandı. Yavuz, ülkeler feth etmekle meşgul olduğundan onun muhitine girip ihsanlarına nâil olamıyordu. Müeyyed-zâde'nin vefâtı ve Târi-zâde'nin katli üzerine tekrar himâyesiz kaldı. Bu sıkıntılı devre Kanunî'nin tahta çıkışına kadar sürdü. Ona takdim ettiği kasîdelere câizeler almağa başladı ve tekrar yıllığa bağlandı. İbrâhim Paşa'nın sadâreti zamânında şâir Hayâlî Bey'in telkini ile ve bir başka sebeble Paşa'nın hoşnudsuzluğunu dâvet eylediğinden, ondan câizeler almak ve tevliyet elde etmek ümidi kayboldu. Remille geçinmeğe, şuna-buna kasîdeler, gazeller verip nafakasını temine başladı. İbrahim Paşa'nın katli üzerine Ayas Paşa sadrâzam ve Mahmûd Çelebi defterdar olunca birçok şâirle berâber sâliyânesi kesildi. Kanunî'nin gözde şehzâdesi Mehmed sancağa çıktığında ona, kendi hattıyla divanını takdim etti. Bu davranışı ile Câfer adındaki evlâdlık kölesi ile kaynının, Ahmed Çelebi ve Mahmud adlarındaki oğullarına dirlik edinmek istedi. Fakat bu muradına da eremedi. Vefâtına yakın, Fatih'de Sarıgüzel Hamamı mahallesinde bir evde oturan Zâtî'nin, Bayezid Câmii avlusunda bir remilci dükkânı vardı. Daha sonra evinin yakınında Koca İbrahim Hamamı karşısında bir dükkân tutarak remilciliğe orada devam etti. Vefâtı 959 ramazan (II. teşrin 1546) ayının ikinci yarısının sonlarındadır. Cenâzesi Âşık Çelebi ve Yahya Bey başta olmak üzere yakın dostları tarafından kaldırılarak, Edirne Kapısı dışında bugün yolun Haliç tarafına düşen ve içinde İbn-i Kemâl ile Bâkî'nin mezarlarının bulunduğu o asrın şâirlerinden birçoğunun gömülü olduğu yere defn edildi. Vefâtına devrin birçok şâiri tarih düşürmüşlerdir. Âşık Çelebi söylenen tarihleri kendisininkiyle berâber bir müseddesde toplamıştır. Zâtî'nin evli olduğu bilinmekle berâber çocukları olup olmadığı mâlûm değildir.

Şahsiyeti ve Şâirliği: Âşık Çelebi, tezkiresinde, Yahya Bey ve Ferîdî (Üsküblü) maddelerinde bu iki şâirin Zâtî'nin hakkında söyledikleri hicivleri naklediyor. Onlardan, Zâtî'nin çiçekbozuğu, büyük burunlu, sağır ve herhalde

hayatının sonlarına doğru, gözlük kullanır olduğunu öğreniyoruz. *Letâyif* 'indeki hikâyelerden anlaşıldığına göre, sağırlığı "ağır işitmek„ diye târif edilebilecek türdendir. Yine aynı yerde Ali Paşa ile tanışmalarını anlatırken Paşa 'nın "Zâtî pek çirkin şekilli imiş„ dediğini de nakleder. Zâtî, yaratılış itibâriyle hoşsohbet, nüktedan, hâzırcevap bir kimse idi. Yakınları bir vesîle icad edip onu tahrîk ederek haklarında nükteli sözler, beyitler, kıt'alar söyletmekten zevk alırlardı. *Letâyif* 'i ekseriya bu vaziyeti gösterir fıkralarla doludur. Kaderin sık sık tekmesini yediği halde, şiirlerinde ondan şikâyeti mutazammın örnekler hemen hemen yok gibidir. Bu durum, onun rindlik neşvesiyle dolu kalbinin, temiz ve saf karakterinin bir tezâhürü olsa gerektir.

Tarihinin, biyografilere ayırdığı bölümlerinde âlimleri ve şâirleri vasf ederken takdir husûsunda pek titiz olan Gelibolu 'lu Âlî dışında bütün şuarâ tezkireleri, hele çağdaşı olan üçü, Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi, Zâtî 'yi övmekte âdeta yarış ederler. Verdikleri tafsilâtlı mâlûmat ile hemen hemen bütün muahhar tezkirelere ve benzeri eserlere kaynaklık etmiş olan Latîfî ve Âşık Çelebi onun hakkında umûmiyetle aynı görüştedirler. Zâtî 'yi, Necâti Bey 'den sonra gelen Osmanlı şâirlerine, bilhassa tarzında, üstâd olmuş telâkkî ederler. Şiirlerinin sayı itibâriyle çokluğuna rağmen, sözü edebî san'atlarla bezemekte hepsine üstün bulurlar. İnce hayaller ve orijinal buluşlar Zâtî 'nin şiirlerinin bâriz husûsiyetleridir. İlimsiz şiir olmayacağı herkesin kabûl ettiği bir kazıyye iken, onun hiçbir tahsili ve terbiyesi olmadığı, hattâ ibtidâî medrese tahsili gördüğü bilinmediği halde biribirinden değerli böyle pekçok orijinal şiir yazabilmesi, başta iki tezkireci olmak üzere hemen hemen herkesi şaşırtmıştır. Müstesnâ şâirliği, daha ziyâde, bütün şiirlerinde rastlanan hayâl oyunlarına, orijinal buluşlarına inhisâr etmektedir. Orijinallik gayreti yüzünden şiirlerinde garib yâni herkesçe bilinmeyen kelime ve deyimler pek boldur. Bu sebebdendir ki, şiirlerinin anlaşılması için şiir san'atlerini iyi bilmek lâzımdır. Diğer taraftan, müverrih Âlî 'nin haklı olarak iddia ettiği gibi ondaki imâle ve zihaf kusurları medrese tahsili görmüş ve şiir kâidelerini öğrenmiş birisinin afvedemeyeceği kadar boldur. Hayâtı ara ara zarûret içinde geçtiği, müreffeh bir yaşayışı olmadığı halde, o kadar hayat dağdağası arasında şiiri yine de asıl meşgale olarak muhâfaza edebilmiştir.

Zâtî annesinden şâir olarak doğmuştur. İlim ve tahsil yanında iyi bir şâir olmak için vazgeçilmez bir unsur olan şâir tabiatı yâni kâbiliyet ve zekâ onda fazlasıyla mevcuttu. Latîfî, bu vasfına rağmen onun hak ettiği itibârı görmediğini, sağırlığı yüzünden bir mansıb edinemediği için nafaka derdinden kurtulup kendini şiire veremediğini, buna ilâveten Ali Şîr Nevâyî, Molla Câmî gibi her bakımdan büyük kişilerin muhitinde bulunmadığı için, olduğundan çok daha yüksek bir şâir olmak mevkiine erişemediğini söyler. Fakat çok yaşadığı, bütün kâbiliyetini şiire sarf ettiği için orijinal mânaya sâhib olmuştur der. Âşık Çelebi ise, iki tâifenin görüşünü nakleder, ikisine de hak verir. Birincilere göre sağırlık ve fakirlik onun için en büyük mâni teşkil etmiştir. Sağırlığı sohbetlerdeki muhâverelere katılmasını, fakirliği de meclislere devamını güçleştirmiştir. Eğer bu engeller mevcûd bulunmasaydı olduğunun on katı şâir olurdu. İkinciler ise, bu iki husûsiyetini başka şeylerle uğraşmaktan el çekip kendisini tamamen şiire verişinin sebebi olarak gösterirler. Zihnini yarân sohbetlerinde başka mevzûlarla oyalamayıp şiir ile meşgul etmiştir, derler. Remil bahânesiyle dükkânına gelen şâirler yazdıkları şiirleri okurlar, o da zahmetten kurtulup onların buldukları nâdide mazmunları bâkir mânaları hâfızasına yerleştirip kendi şiirlerine koyardı. Şâirlerin reisidir diye, Bâkî örneği gençlerin kendisine okudukları şiirlerde hoşuna giden beyitleri, bâzan aynen alırdı. İtiraz edenlere "Sizin dîvânınız yoktur, dolayısıyla gerçekten şâir değilsiniz; biz dîvân sâhibiyiz, dîvânımız kıyâmete kadar okunur; bu mâna ve mazmunlar yitip gitmesinler diye aldım„ derdi. Nitekim Revânî (ölm. 930=1523/1524) ve Mesîhî ile aralarında bu yüzden hicivleşme olmuştur. Âhî (ölm. 923=1517) ile de her ikisinin dîvân 'ında bulunan bir gazelin sâhibliği konusunda biribirilerini hırsızlıkla itham edip, darılmışlardır.

İbrâhim Paşa 'nın 942 (1536) 'de katlinden sonra bütün şâirlerle birlikte Zâtî 'nin de sâliyânesi kesilince maîşet derdine düşüp kendini şiire veremedi. Şiirlerinde eski letâfet ve akıcılık yoktu. Gazellerinde kullandığı orijinal hayâlleri kasidelerinde tekrar ediyordu. Yalnız nazmındaki kudreti ve şâirlikdeki şöhreti ile itibâr gördüğü için, şiirinin kalitesi düşünce şiirden anlayanlar nezdindeki kıymeti de azaldı. Geçimini sağlamak için yirmi akçalı kadılara, otuz akçalı müderrislere hattâ danişmendlere kasîdeler vermeğe başladı. Kasidelerinin câizesi 1 filoriye düştü. Bir dilbere âşık olan zenâatkârlara hâle uygun gazeller, musammatlar yazıyor, karşılığında onların mesleğine göre pabuç, helva gibi hediyeler alıyordu. *Ahmed ü Mahmûd* 'u böyle bir münâsebetle telif ettiği rivâyet edilir. Gerek Latîfî gerek Âşık Çelebi onun, bu tarihlerde yazdığı şiirlere pek değer vermezler. Latîfî, san'at gösterme endişesiyle *Şebistân-ı Hayâl* üslûbunda ve muammâ gibi şiirler yazdığını, bunların selâset ve letâfetten mahrûm olup, şiir san'atlarına iyice vukûfu olmayanlar tarafından anlaşılamayıp, mânâsız diye gösterildiğini söyler. Filhakika bu tarz beyitleri pek çoktur. Fakat bu hususda, muammâ üslûbunda şiirler yazan çağdaşı ve arkadaşı Edirne 'li Emrî 'yi mi tâ'kîb etmiştir? yoksa yeni bir

çığır mı açmak istemiştir? Bu noktalar tahkike muhtaçtır.

Zâtî 'nin birçok şâire ustalık ettiği tezkirelerde kayıtlıdır. Bâkî 'nin de diğer genç ve yaşlı şâirler gibi onun meclisinde şiirlerini okuduğu, bu usta ve yaşlı şâirin takdir ve tenkîdine arz ettiği muhakkaktır. Fakat onun Kara Fazlî gibi, bir Zâtî çırağı olduğunu söyleyenler hiçbir delil ileri sürememişlerdir. Müverrih Âli haklı olarak onları tenkid eder ve Zâtî 'nin ilminin Bâkî gibi müstesnâ bir kâbiliyete ustalık yapacak çapta olmadığını söyler.

Eserleri: *Dîvân* 'ından başka *Şem'ü Pervâne, Şehrengîzler,* bahr-i remelde *Ahmed ü Mahmûd, Siyer-i Nebî, Mevlûd,* bahr-i hezecde *Ferruhnâme, Letâyif* diye 7 eseri olduğu tezkirelerde zikredilmiştir. Âşık Çelebî 'nin onun ağzından naklettiğine göre ise, yukarıda zikredilenler dışında bir de *Kur'ân falı* ve bâzı manzum risâleleri vardır. Eserlerinden aşağıda gösterilenlerden başka yerli ve yabancı kütüphanelerde ismine rastlanmamıştır.

1- *Dîvân*: Sehî Bey ve herhalde onu tekrar eden Latîfî 3.000 gazeli, 500 kadar kasîdesi olduğunu yazarlar. Âşık Çelebi 1.600-1.700 arasında, gazeli ve 500 'ü aşkın kasîdesi olduğunu kendisinden işittiğini yazıyor. Halbuki *Dîvân* 'ının elde mevcûd nüshalarından ve İstanbul kütüphânelerindeki yazma mecmûalardan tesbit olunan gazelleri 1.800 'ü biraz aşar. Kasîdeleri de 90 civârındadır. Herhalde sunuldukları şahısların kıymetlerini göz önünde tutarak, bu mikdarın dışındaki kasîdelerini *Dîvân* 'ına almadığı gibi, sonradan tertib edenler de kayda lüzum görmemişlerdir. Ali Nihad Tarlan tarafından gazellerinin 1.000 kadarı iki cild hâlinde neşr olunan *Dîvân* (I., II. İstanbul 1967-1970) 'ı M. Ali Tanyeri ile Mehmed Çavuşoğlu ikmâl etmiştir.

2- *Şem'ü Pervâne,* Zâtî 'den başka Lâmiî Çelebi ve Kalkandelenli Mu'îdî, Ehlî-i Şirâzî 'nin aynı adı taşıyan eserini örnek alarak mesneviyi çeşitli hikâyelerle süslemişler, yâni tamamen farklı bir hüviyete koymuşlardır. Zâtî 'ninki 5.000 beyitten biraz fazladır. Konu bakımından diğerlerininkinden farklıdır. Sehî Bey, mübâlağa ile 10.000 beyit olduğunu söyler.

3- *Letâyif,* iki kısımdır. Biri devrin şâirleri, ileri gelenleri ve sıradan kişileriyle muhâverelerini ve onları çoğu manzûm nüktelerle donatışını gösterir latîfelerdir. Bir nüshası neşr olunmuştur (Mehmed Çavuşoğlu, *Zâtî 'nin Letâyifi, TDED,* İstanbul, 1970, XVIII, 25-51; bu *Letâyif* 'in başka latîfeleri de ihtivâ eden daha geniş ama yine de noksan bir nüshası Hacı Bektaş Halk Kütüp., nr. 152, vak. 10-19 dadır). Diğeri ahkâm risâleleri tarzındadır ve devrin her türlü meslek ve san'at erbâbını birer cümleyle mizâhî bir tarzda tanıtır. Bu da neşr olunmuştur (Mehmed Çavuşoğlu, *Zâtî 'nin Letâifi II, TDED,* İstanbul, 1977, XXII, 143-161). Bunların dışında bir başka latîfesi Delibirâder Gazâli (ölm. 941/942=1535) 'nin Mekke 'den gönderdiği, pâdişâhtan başlayıp bütün devlet adamlarının, sâir dostlarının ve diğer yârânın ahvâlini soran manzum mizâhî mektubuna, Zâtî 'nin aynı üslûb ile verdiği cevaptır. Gazâli 'nin mektubu ile ona cevap veren şâirlerin bu arada Zâtî 'nin cevapları birlikte neşr olunmuştur (Günay Kut [Alpay], *Gazâli 'nin Mekke 'den İstanbul 'a yolladığı mektub ve ona yazılan Cevablar, TDAY, Belleten* (1972-1973), Ankara, 1974, s. 223-252).

4- *Edirne Şehrengizi,* Zâtî 'nin elde bulunan tek şehrengizi budur. Sultan Bayezid II. zamanındaki Edirne 'yi ve oranın güzellerini tasvir eder.

Bibliyografya: Tezkireler; Âli, *Künhü 'l-Ahbâr,* Üniv. Kütüp., nr. TY 5959, var. 394; Aşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-şu'arâ* (nşr. G. Meredith-Owens), London, 1971, var. 277a; Beyânî, *Tezkire,* Üniv. Kütüp., nr. TY 2568, var. 32b; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şu'arâ* (nşr. İbrahim Kutluk), Ankara, 1978, s. 382; Latîfî, *Tezkire* (İstanbul, 1314), s. 156; M. Süreyyâ, *OM* (İstanbul, 1333), II, 170; M. Tahir, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul, 1311), II, 941; B. Tedkikler. Ali Nihad Tarlan, *Zâti Divanı* (Gazeller kısmı, I. Cild), İstanbul, 1967; Gibb, *HOP,* III, 47; Günay Alpay, *Şem'ü Pervâne,* Türkiyat Enstitüsü, tez. 550; ayn. mll., *Zâtî ve Şem'ü Pervâne Mesnevisi, TDED,* İstanbul, 1961, XI, 129; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri, Edip ve Şâirler, Ricâl-i Devlet* (İstanbul, 1925), s. 19; M. Fuad Köprülü, *Divan Edebiyatı Antolojisi* (İstanbul, 1934), s. 132; Mehmed Çavuşoğlu, *Zâtî 'nin Letâyifi, TDED,* İstanbul, 1970, XVIII, 25-51; Kadri Ziya Kiper, *Balıkesirli Zâtî 'nin Hayatı ve eserleri,* İstanbul Kütüphanelerindeki eserlerinin Tavsifi, Türkiyat Enstitüsü, tez. 40. bk. *EI,* mad. ZĀTī.

(MEHMED ÇAVUŞOĞLU.)

ZÂTÎ, ZĀTĪ (SÜLEYMAN). Osmanlı sûfî şâiri dir. Gelibolulu olan Zâtî 'nin, Bursalı olduğu da ileri sürülür. Halvetî şeyhi İsmâil Hakkı Efendi (1653—1725) 'nin halîfesi olmuş, daha sonra Keşan 'a yerleşip, orada bir Halvetî zâviyesi kurmuş ve ömrünün sonuna kadar burada kalarak, 1151 (1738) senesinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında fazla mâlûmat bulunmayan, ancak geniş bir dinî kültüre sâhip olan Süleyman Zâtî 'nin hepsi tasavvufla ilgili olan eserleri şunlardır:

1. *Dîvân.* Müellif, içinde 141 gazeli ihtivâ eden bu eserini 1151 'de, yâni öldüğü sene tamamlamıştır (Süleymaniye Kütüp., Reşit Efendi, nr. 753, var. 27b; Hâşim Paşa, nr. 7). Zâtî, oldukça duygulu ve heyecanlı, dinî ve tasavvufî şiirlerden müteşekkil *Dîvân* 'ında sâde bir dil kullanmış ve tasavvufla ilgili muhtelif mevzûları işlemiştir. *Dîvân, Sâvaniḥ al-navâdir fi-ma'rifat al-anâṣir* (Süleymaniye Kütüp., Kasîdeci-zâde Ktp., nr. 413/2) adlı manzum

eseriyle birlikte önce 1257 (1841), daha sonra da 1289 (1872)'da basılmıştır.

2. *Macmaᶜ al-anāṣir va manbaᶜ al-sarāᵓir* veya *Sāvanih al-navādir fī maᶜrifat al-sarāᶜir* (Süleymaniye Kütüp., Hacı Mahmud Efendi Ktp., nr. 3429/2) adlı bu manzum eserinde, Zâtî, anâsır-ı erba'ayı (ateş, rüzgâr, hava ve su) tasavvufî yönden işlemiştir. Daha sonra toprağın sırları, varlıkların zuhûru, ᶜâlam-i sağîr (küçük âlem)'in ᶜâlam-i kabîr (büyük âlem)'e tatbik edilmesi, nefsi tanıma hakkında nasihat, unsurların tabiatlerini tanıma, insan tabiatı gibi konulara yer vermiştir.

3. *Şarḥ-i ḳasîda-i Ḥazret-i İsmāᶜîl Ḥaḳḳı* (Hacı Selim Ağa Kütüp., Hüdâyî Efendi, nr. 374). Zâtî, bu eserinde, şeyhi İsmâil Hakkı'nın tasavvufî bir kasîdesini, şerhetmiş; şeyhi ve kerâmetleri hakkında da bilgi vermiştir.

4. *Miftāḥ al-masāᵓil* (Süleymaniye Kütüp., Haşim Paşa, nr. 29). Edirne'de yazmış olduğu bu eserin mevzuunu bâzı kimselerin âhiret, levh-i mahfûz, mukadderât, hadîs-i kudsî ve bâzı âyetlerin mânaları ile ilgili sordukları sorulara, 20 mes'ele hâlinde verdiği cevaplar teşkil eder.

5. Ayrıca Şâhidî (ölm. 1550)'nin *Gülşen-i vahdet* adlı manzûmesini şerhe başlamışsa da, bunu tamamlayamadan ölmüş, bu şerh, daha sonra Fahrî Efendi adında bir zat tarafından tamamlanmıştır.

Bibliyografya: Bursalı Mehmed Tahir, *OM*, I, 72 v.d.; M. Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul, 1311), II, 342; Ş. Sâmî, *Kāmûsü 'l-a'lâm* (İstanbul, 1308), III, 2224.

(M. KANAR.)

ZAV. [Bk. DÂV.]

ZAV. [Bk. ZEV.]

ZÂVA. [Bk. TÜRBET-İ HAYDERİ.]

AL-**ZAVĀVÎ.** [Bk. İBN MU'TÎ.]

ZAVÎ. [Bk. ZEVÎ.]

ZAVÎLA. [Bk. ZEVÎLE.]

ZÂVİYA. [Bk. ZÂVİYE.]

ZÂVİYE. ZĀVİYA, Arapça'da aslında "toplamak; men etmek" mânasına "*zvy*" kökünden türeyen *zâviye* (çoğulu *Zavāyā*), "köşe, bucak, evin bir odası", geometride "açı" mânasına gelmektedir. Istılâh olarak, her hangi bir tarîkata mensup dervişlerin, bir şeyhin idâresinde topluca yaşadıkları ve gelip geçen yolculara bedâva yiyecek, içecek ve yatacak yer sağlayan, yerleşme merkezlerinde veya yol üzerindeki bina yahut bina topluluğunu ifâde etmektedir. Orta-çağ'da Şimâlî Afrika ülkelerinde, *zâviye* tâbirinin, öteki islâm ülkelerinden daha geniş bir mâna ifâde ettiği, bâzan mektep mâhiyetindeki bina topluluğu, bir çeşit manastır veya kolej niteliğindeki külliyeler için kullanıldığı görülmektedir [bk. *EI*, mad. ZĀWIYA], *Zâviye* kelimesine X. asırdan beri böyle dinî mâhiyette bir müessesenin adı olarak, *ḫānḳāh* veya *ḫangāh* (çoğulu *ḫavānik*), *şavmaᶜa*, bâzan *duvayra* ve *ribāṭ*, *āstāne*, *takya ve dargāh* gibi muhtelif tâbirlerin belki en eskilerinden biri sıfatiyle rastlanmaktadır. Bu tâbirlerden son üçünü, öteki islâm milletlerinden sâdece Selçuklular ve Osmanlılar kullanmışlardır. Aslında bütün bu tâbirlerin bâzı önemsiz mîmârî biçim ve teşkilât ayrılıklarının dışında, değişik zaman ve zeminlerde yukarıda târifi yapılmaya çalışılan aynı müesseseyi ifâde ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak Osmanlılar'da belki XV. asrın sonlarından îtibâren bu tâbirler arasında, teşkilât ve vazife îtibâriyle bâzı ufak farklar ortaya çıkmış olup, *zâviye*, sırf şehir, kasaba ve köylerdeki küçük tekkelerle, geçit, derbend ve yol üzerinde bulunan misâfirhâneler için kullanılmıştır (tafsilât için bk. A. Işık Doğan, *Osmanlı Mîmarîsinde Tarîkat Yapıları: Tekkeler, Zâviyeler*, İstanbul, 1977, s. 58-97).

1. Orta-çağ islâm dünyasında zâviyeler: Herhangi bir tarîkat mensûbu dervişlerin bir şeyhin başkanlığında topluca yaşadıkları zâviyelerin ilk defa nerede ve ne zaman görüldüğü kesin olarak bilinmemektedir. Maḳrîzî (*al-Ḫiṭaṭ*, Bulak, 1270, II, 414; krş. *EI²*, mad. "KHĀNḲĀH"), Ḫanḳāh adıyla zikrettiği ve "içinde sûfîlerin kendilerini Allah'a ibâdete adadıkları" bu müesseselerin ilk olarak hicretin IV. asrında ortaya çıktığını ve bu maksatla ilk binâyı yapanın Zayd b. Şîhân b. Şabra olduğunu kaydetmektedir. Tasavvufla ilgili kaynaklarda yer alan bir rivâyete göre hicretin II. asrında ilk defa *şûfî* unvânını kullanan Abū Hâşim ᶜOşmân b. Şarîk al-Kūfî'nin, Şam yakınındaki Ramla'da ilk zâviyeyi te'sis ettiği belirtilir (Câmî, *Nafahât 'ul-Uns*, trc. Lâmi'î Çelebi, İstanbul, 1270, s. 83). Bu rivâyete bakılırsa, zâviyelerin kuruluşunu iki asır daha geriye götürmek gerekecektir. Öte yandan bizzat sûfîlerin kendi gelenekleri ise, zâviyelerin menşe'ini *Aṣḥāb al-Ṣuffa*'ya kadar çıkartmaktadır (*al-Ḫiṭaṭ*, II, 414; *Nefahât*, göst. yer.).

Hakîkatte, bu müesseselerin menşe'ini ve ortaya çıkışını, tasavvuf cereyânının kuvvetlenmesiyle birlikte düşünmek gerekir. Sûfîler sürekli olarak topluca yaşayıp ibâdet edecekleri bir yere ihtiyaç duymuş ve belli bir süre sonra bu maksada uygun bir takım binalar yapmış olmalıdırlar. Yine büyük bir ihtimalle bunu yaparken, sûfîlikte mevcut *Aṣḥāb al-Ṣuffa* geleneğine de dayanmakla berâber, o zamanlar yaşadıkları bölgelere göre, hıristiyan manastırlarından, maniheist *naguşak*'lardan [bk. *EI²*, mad. KHĀNḲĀH] veya Budist *vihāra*'larından ilham almışlardır. Nitekim bunların hıristiyan manastırlarıyla ilgilerini düşündürecek bir rivâyet de mevcuttur (bk. *Nefahat*, göst. yer.).

Menşe'i ve başlangıcı ne olursa olsun, zâviyelerin, tasavvufun yayılışıyla muvazîlik arzettiği ve çeşitli dinî, içtimâî, iktisâdî ve hattâ siyâsî âmillerin tesiriyle islâm âleminde çabucak yayıldıkları görülmektedir. Gazzâlî (ölm. 505=1111) mektebine bağlı Aḥmed b. al-ᶜArîf (ölm. 534=1140), Abū Madyan Şuᶜayb (ölm. 590=1194) ve daha birçokları gibi, Maġrib tasavvufunun gelişmesine çalışan kişiler ile bunları tâkip edenlerin Şimâlî Afrika'nın birçok yerinde zâviyeleri vardı (Alfred Bel, *La Religion Musulmane en Berbérie*, Paris, 1938, s. 348). Bunlar, sünnî bir tasavvuf sistemi vasıtasıyla en uzak köşelere kadar giderek müslümanlığın da yayılmasını sağlamışlardı (Alfred Bel, *ayn. esr.*, s. 355 v.d., 365 v.d.). Bu zâviyelerin bir kısmı, bilhassa sâhillerde bulunanlar, eskiden İspanyollara ve Portekizlilere karşı savaşlarda kullanılan ribât [b. bk.]'lar, XI. asırdan îtibâren vazifelerini kaybederek *rābiṭa* adı altında tasavvufî bir mahiyet almışlardı (bk. *EI*, mad. ZĀWIYA ve *İA*, mad. RİBÂT; krş. F. Köprülü, *Vakfa âit tarihî ıstılâhlar*, *VD*, 1942, II, 267, 278). İlk zamanlarda sırf bir inzivâ yeri niteliğinde görünen bu Maġrib zâviyelerinin, XIII.-XIV. asırlarda gezgin dervişler, yolcular için parasız bir misâfirhâne hüvviyetine büründükleri, daha sonraları ise, merkezî iktidârdan uzak yerlerde, halk arasında siyâsî bir ehemmiyet kazandıkları da görülmüştür [bk. *EI*, mad. ZĀWIYA].

Mısır, Suriye, Irak ve İran gibi ülkelerdeki zâviyeler hakkında ise, XII.-XIV. ve hattâ XV. asırlara âit muhtelif Arap ve Fars kaynaklarında oldukça tafsîlâtlı bilgiler bulunmaktadır Maḳrîzî (*al-Ḫiṭaṭ*, II, 415-436), Mısır'daki büyük zâviyelerin adlarını ve kendi zamanındaki durumlarını tafsîlâtlı olarak anlatır. Müellif, bu binaları *ḫānḳāh* ve *zâviya* diye iki ayrı başlık altında toplamakla berâber böyle bir ayırımın sebeplerinin veya her iki grup arasında ne gibi farkların bulunduğunu açıklamamıştır. Ona göre, Mısır'da yapılan ilk ḫānḳāh, daha önce Fâtımîler zamanında *Dār al-Suᶜadā*ᵓ diye anılan ve sonra Salâḥ al-Dîn Yûsuf b. Ayyûb (571-589=1175-1193)'un zengin vakıflarla besliyerek *Duvayrat al-Ṣûfiya* adını verdiği kuruluştur. Burası, Mısır'da mevcut bütün zâviyelerin merkezi olup, başında *Şayḫ al-Şuyûḫ* unvânını taşıyan bir şeyh bulunmaktaydı (*al-Ḫiṭaṭ*, s. 415; krş. C. Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, trc. Z. Megamiz, İstanbul, 1329, I, 239). Aynı müellif, Baybars hânikâhı gibi, çok zengin vakıflara sâhip dört yüz kişilik büyük zâviyelerden de bahsetmektedir. İbn Baṭṭûṭa (*Tuḥfat al-nuẓẓār*, Kahire, 1933, I, 20, 32, 40) da, seyâhatnâmesinde, Mısır'da gördüğü ve içinde misâfir kaldığı al-Malik al-Nâṣir Ḳalâvun, Şayh Abû ᶜAbdillâh al-Murşidî ve Şayḫ Abu 'l-ᶜAbbâs zâviyeleri gibi, devrin ünlü te'sislerini ve buralardaki hayatı uzun uzun anlatır.

XII. asrın sonlarıyla XIII. asrın başlarında Suriye'yi dolaşan İbn Cubayr (*Riḥla*, nşr. De Goeje, Leiden, 1907, 2. baskı, s. 272) ilgi çekici bilgiler verir. Buradaki zâviyelere ḫānḳāh dendiğini belirttikten sonra, her birinin süslü saraylara benzediğini, içindeki sûfîlerin, zengin vakıflar sayesinde, emîrler gibi yaşadıklarını kaydeder. Müellif, Suriye'nin bu zâviyelerle dolu olduğunu ve bunlara sultanların, zenginlerin büyük vakıflar tahsis ettiğini söyler (*ayn. esr.*, s. 275). XIII. asır müelliflerinden İbn Şaddâd (*al-Aᶜlāḳ al-Ḫaṭîra*, nşr. Sâmî al-Daḥḥān, Dimaşk, 1956, bâb 6) da Şam mıntıkasındaki zâviyelerin uzun bir listesini verir.

Abbâsî halifesi al-Nâṣir li-Dîn Allâh (576-622=1180-1225), Irak ve dolaylarında *ribāṭ* adıyla anılan bir sürü zâviye yaptırıp, zengin ve güçlü vakıflar tahsis etmişti; bunların en meşhurlarından biri Ḫalâṭîya Ribâṭ (zâviyesi)'ı idi (Hindûşâh-ı Naḫcivânî, *Tacārib al-Salaf*, nşr. A. İkbal, Tahran, 1313 hş., s. 320 v.d.). XIV. asrın ikinci yarısında Basra havâlisinden geçen İbn Baṭṭûṭa (*Tuḥfat al-nuẓẓār*, I, 73), bu bölgede her konak başında mükemmel teşkilâtlı bir zâviye bulunduğunu bildirir. Seyyah, aynı şekilde Irak-ı Acem'de de bir çok zâviye bulunduğunu, hattâ kendi zamanında Tüster ve dolaylarının hâkimi Atabeg Afrâsiyâb'ın dörtyüz altmış kadar zâviye yaptırıp, topladığı haracın üçte birini bunlara tahsis ettiğini bildirmektedir (*ayn. esr.*, I, 147).

Bir tasavvuf müessesesi olarak zâviyelerin İran, Horasan ve Mâverâünnehr bölgelerinde de yaygın oldukları görülür. Daha X. asırda Fergana, Merverruz, Semerkand, Buhârâ ve Cürcân dolaylarında sûfîler için daha çok ḫānḳāh adı verilen [bk. *EI²*, mad. KHANḲĀH] irili ufaklı sayısız zâviye vardı [bk. *EI*, mad. MASDJID]. Bu havâlide çoğu defa eski Budist *vihara*'ları zâviye hâline getiriliyor veya yanlarına yeni zâviye binaları yapılıyordu (msl. bk. Emel Esin, "*Burḳan ve Mani Dinleri Çevresinde Türk Sanatı*", *Türk Kültürü el Kitabı*, İstanbul, 1972, II, 332 v.d.).

Büyük Selçuklular devrinde İran'da yapılan câmi, medrese ve kervansarayların yanısıra zâviyeler de mühim bir yer almakta idi. Kaynaklar, Tuğrul Bey (431-460=1040-1068)'in mutasavvıflara büyük önem verdiğini ve onları himâye ettiğini yazmaktadır (msl. bk. al-Râvandî, *Râḥat al-Ṣudûr*, trc. A. Ateş, Ankara, 1957, I, 97 v.d.). *Niẓâm al-Mulk*'ün sırf medrese, câmî, zâviye v.s. için senede altıyüz bin dinar harcamış olması Selçuklu sultanları ile devlet adamlarının bu konudaki faâliyetlerine parlak bir örnek teşkil eder (C. Zeydan, *ayn. esr.*, III, 397 v.d.). Nitekim Niẓâm al-Mulk sâdece Şam'da dokuz, Halep'te yedi zâviye ve ribât yaptırmıştı (O. Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Ankara, 1965, s. 237 v.dd.).

İlhanlılar devrinde Olcaytu Ḫudâbanda [b. bk.]'nın, 1307'de Gîlân mıntıkasında öldürülen meşhur Barak Bâbâ için Sultâniye'de büyük bir türbe ile zâviye inşâ ettirdiği bilinmektedir (Badr al-Dîn al-ᶜAynî, *ᶜİḳd al-Cumān*, Bâyezid, Veliyyüddin Efendi, Kütüp., nr. 2392, XX, var. 370ᵃ). Hükümdar bu zâviyedeki dervişlerin masraflarını karşılamak

üzere, yılda on sekiz bin dinar tahsis etmişti (Z. Velidî Togan, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1970, 2. baskı., s. 271; A. Gölpınarlı, *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul, 1961, s. 20).

XII.-XIV. asırlar ve sonraları için çeşitli islâm ülkelerindeki zâviyeler hakkında kaynaklarda daha birçok örnek bulmak mümkündür. Ancak yukarıya alınanlardan da anlaşılacağı üzere, Orta-çağ islâm dünyasının hemen her tarafı bu müesseselerle dolup taşmakta, bir yandan tasavvuf akımlarının gelişip yayılması, bir yandan da ticâret ve seyahatin rahat ve güvenli bir şekilde yapılması sağlanıyordu.

2. Anadolu Selçuklularında zâviyeler: XIII. asırın ilk çeyreği içinde Anadolu, Moğul istîlâsı yüzünden muhtelif tasavvuf cereyanlarına mensup bir takım şeyh ve dervişlerin sığınağı olmuştu (msl. bk. Oruç Beg, *Tevârîh-i âl-i Osmân*, nşr. F. Babinger, Hannover, 1925, s. II). Melâmîlik, Kübrevîlik ve Sühreverdîlik gibi münevver çevre tarîkatlarına mensup şeyhler, Konya, Kayseri, Sıvas, Tokat gibi büyük kültür merkezlerine yerleşerek devletten yardım alıp, zâviyeler açıyorlardı. Ayrıca Selçuklu sultanları ve devlet adamlarının yaptırdıkları zengin vakıflarla donatılmış zâviyeler şehirleri dolduruyordu. Buralarda devletin tâyin ettiği maaşla yaşayan şeyh ve dervişlerin görevleri, yolcu ve dervişlere ihtimam göstermek ve devletin bekası için dua etmekti (O. Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesîkalar*, Ankara, 1958, vesîka 47, 50). Konya'da Şadr al-Dîn-i Konevî (ölm. 673=1274)'nin saraya benzer, muhteşem bir zâviyesi vardı (Aḥmed Aflâkî, *Manâḳib al-ʿÂrifîn*, nşr. T. Yazıcı, Ankara, 1959, I, 96). Vezir Muʿîn al-Dîn Parvâna, *Lamaʿât* müellifi Faḫr al-Dîn-i ʿIrâḳî (ölm. 688=1289) için Tokat'ta büyük bir zâviye yaptırmıştı (*ayn. esr.*, I, 400). Bir müddet Alâeddin Keykubâd I. (616-634=1220-1237)'ın vâlisi olan Nuṣrat al-Dîn Ḥasan'ın Elbistan'da 1215'te yaptırdığı büyük ribât, muhteşem bir bina olup çeşitli tarîkatların zâviyelerini ihtivâ etmekte idi [bk. *İA*, mad. ELBİSTAN].

Umumîyetle sünnî tasavvuf cereyanlarına âit bu zâviyelerden başka, bâtınî tarîkatların da Anadolu'da bir çok zâviyesi vardı. Meselâ XIII. asırda hemen bütün Orta-şark'da yayılmış bulunan Kalenderîlik [b. bk.]'e âit pek çok zâviye mevcuttu (O. Turan, "*Selçuḳlu Türkiyesi Din Tarihine âit bir kaynaḳ: Fuṣṭâṭ al-ʿAdâla fî Ḳavâʿid al-Ṣalṭana*", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul, 1953, s. 542 v.d.). Ünlü Haydarî şeyhi Ḥâcî Mübârek-i Ḥaydarî'nin Mevlânâ zamanında Konya'da, halîfelerinin ise, öteki şehirlerde zâviyeleri vardı (*Manâḳib al-Ârifîn*, I, 215; II, 773). Bunlardan başka, peygamberliğini îlân ederek 1240'larda Selçuklu hükûmetine karşı tehlikeli bir isyan çıkaran Bâbâ İlyâs-ı Ḫorâsânî'nin Çat (Amasya) köyünde bulunan zâviyesini (bk. A. Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı*, İstanbul, 1980, s. 118 v.d.) ve onun halîfesi olup, isyandan sonra Sulucakaraöyük'e yerleşerek, ileride adına büyük bir tarîkat kurulacak olan Hacı Bektaşî Veli (ölm. 669=1270)'nin zâviyesini burada anmak gerekir (*Vilâyetnâme, Menâḳib-ı Hacı Bekṭâş-ı Velî*; nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul, 1958, s. 36 v.dd.).

3. Osmanlılarda zâviyeler: a. Kaynaklar. Osmanlı arşiv belgeleri arasında, vergi tahrîrleriyle birlikte hazırlanan vakıf defterleri başta gelmektedir. Fâtih döneminden 1590'lara kadar hazırlanan ve büyük bir kısmı elimizde bulunan bu defterler, standart bâzı bilgileri içermektedir: Zâviyenin adıyla birlikte fiilen görev başında bulunan zâviyedarların adları, zâviyeye vakıf olarak bağlanan vergi kaynakları, taşınır veya taşınmaz malları ve bu kaynaklardan beklenebilen yıllık gelir sıralanmıştır. Bâzı vakıf defterlerinde, zâviyenin tarihçesi de kısaca özetlenmiştir. Tahrîr eminlerinin zâviyedar ve vakıf mütevellîlerinden, vakfın durumunu gösteren belge veya şâhit istedikleri de anlaşılmaktadır (953 [1546] yılına âit olan İstanbul vakıf tahrîrinde, gösterilen belgenin tipi ve tarihi için bk. Ömer Lütfi Barkan, Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, 953 [1546] Târîhli*, İstanbul, 1970).

Zâviyenin faâliyetleri, çok ayrıntılı biçimde, belirli dönemlerde sarayın ve dolayısıyla Dârüs'saâde ağasının nezâreti altında bulunan zâviyelere âit defterlerde yazılmıştır (bk. Suraiya Faroqhi, "*Seyyid Gazi Revisited, The Foundation as Seen Through Sixteenth and Seventeenth Century Documents*", *Turcica*, XII [1981], s. 90-122).

Bunun dışında özellikle zâviyedarları Kızılbaşlıkla suçlanan zâviyelerin adları, X. (XVI.) asrın mühimme defterlerinde geçmektedir. Ancak zâviyelerle ilgili en yaygın belge tipini, hiç değilse XI. (XVII.) asırdan itibâren, zâviyedarların tâyini için çıkarılan beratlar teşkil etmektedir. Çoğu zaman İstanbul'da, fakat kimi zaman zâviyedarlar tarafından saklanan bu belgeler, onların ne gibi sebeplere dayanılarak tâyin ve azledildiklerini göstermektedir. Zâviyelerin arşivleri ise, ancak pek nadir hallerde bize kadar gelebilmiştir (bk. Ahmed Yaşar Ocak, "*Emirci Sultan ve Zâviyesi*", *TED*, İstanbul, 1978, IX, 129-208).

Mahmud II. dönemindeki bâzı zâviyelerin mal ve mülkleri, yeniçerilik ve bektaşîliğin lağvedilmesiyle ilgili olarak hazırlanan tutanaklarda bulunmaktadır. Envanter biçiminde hazırlanan tutanakların yanısıra, ayrıca Anadolu'daki Bektaşî zâviyelerinin bir listesi de verilmiştir. 1925 senesinde kapatılıncaya kadar, kesintisiz bir faâliyette bulunan zâviyeler hakkında bilgimiz azdır (bk. F. de Jong, "*The Takiya of ʿAbd Allâh Maghâriwî (Qayghusuz Sulṭân) in Cairo*", *Turcica*, XIII (1981), s. 242-260).

Osmanlılar devrindeki zâviyeler hakkında bu devirlerde yazılan menâkıb-nâmelerde de bilgi vardır (bk. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 2. Baskı, Ankara, 1966, s. 21-71).

Bunun yanısıra, zâviyelerin XI. (XVII.) asırdaki coğrâfî dağılımını göstermek bakımından Evliya Çelebî'nin *Seyahatnâmesi* (10 cild, İstanbul, 1314=1896/1897-1938) de değerli bir kaynaktır. Ancak zâviyelerle ilgili pekçok bilgi basılmış nüshalarda bulunmadığından, yazmalara başvurmak gerekmektedir. Bu eserde, Anadolu ve Rumeli şehirlerinde bulunan zâviyeler adlarıyla sayılmış ve sık sık hangi tarîkata bağlı oldukları da belirtilmiştir. Burada verilen bilgiler arşiv vesîkaları ile de te'yid edilmektedir.

b) Tarihçe: Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmasıyla uc mıntıkalarında istiklâllerini ilân eden Türkmen beyliklerinin, şeyhlerin mânevî nüfûzlarından faydalanmak maksadıyla zengin vakıflara dayalı zâviyeler açtıkları, bu arada Osmanlı Beyliği'nin de aynı siyâseti güttüğü görülür. Nitekim Oruç Bey, Âşık Paşa-zâde ve Neşrî gibi ilk dönemlerden bahseden Osmanlı vekayinâmeleri, Osman, Orhan ve Murad I.'ın açtıkları zâviyelerle bunlara tahsis edilen vakıf arâzilerine dâir bilgilerle doludur (msl. bk. Oruç Bey, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 8; Âşık Paşa-zâde, *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, nşr. Âli Bey, İstanbul, 1332, s. 6; Neşrî, *Kitâb-ı Cihânnümâ*, I, 25: İbn Kemal, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, nşr. Şerafettin Turan, Ankara, 1970, I, 92-95). Meselâ sık sık Şeyh Edebâlî'nin zâviyesine giden Osman Bey, ona bâzı köyleri temlik etmişti. Osman Bey (Oruç Bey, *ayn. esr.*, s. 8; İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Bihişt*, Üniv. Kütüp., nr. FY 225, I, 31a, 33b; Müneccimbaşı, *Ṣaḥâ'if al-Aḫbâr*, İstanbul, 1283, III, 267).

Orhan Bey (bk. M. Tayyib Gökbilgin, "*Les Donations, Les Fondations....*", *Twenty-Second Congress of Orientaliste*, Leiden, 1957, s. 375 v.d.; *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 46 v.d.; *Kitâb-ı Cihânnüma*, I, 47; Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakayık*, İstanbul, 1269, s. 31 v.dd.; krş. Evliya Çelebî, *Seyahatnâme*, İstanbul, 1314, II, 46)'in ve Murad I. (M. Tayyib Gökbilgin, *XV. ve XVI. asırlarda Edirne ve Paşa Livası*, İstanbul, 1952, s. 173 v.d.; Ö. L. Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunda Bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve Temlikler, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler*, *VD*, Ankara, 1942, II, 293, 338; M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 171; *Kitâb-ı Cihânnümâ*, II, 131; *Şakayık Tercemesi*, s. 45; Baldır-zâde, *Ravza-i Evliya*, Süleymaniye, Hacı Mahmud Ef. Kütüp., nr. 4560, var. 17a)'ın birçok yerlerde tarîkat mensupları için zâviyeler yaptırdıkları bilinmektedir. Bu hükümdarlar tarîkat mensupları için yaptırdıkları bu zâviyeler sayesinde halkın birliğini sağladıkları gibi, iskân mes'elesini de büyük ölçüde çözmüşlerdir (tafsilât için bk. Ö. L. Barkan, *ayn. maḳ.*). Fakat XV. asrın ikinci yarısından itibâren devlet otoritesinin istikrar kazanarak merkezîleşmesiyle, ilk devirlerde zâviyelere tanınan imtiyazlar yavaş yavaş sınırlandırılmaya başlanmıştır. Nitekim, Fâtih devrinde yapılan toprak düzenlemesi sırasında, bâzı zâviyelerin evkafına el konulup iptal edildiği görülür (Ö. Lütfi Barkan, *ayn. maḳ.*, s. 309; M. Tayyib Gökbilgin, *ayn. esr.*, s. 183 v.d.). Bu vakıfların bir kısmı, sonradan geri verilmişse de, artık zâviyelerin idâresi şeyhlerin tâyin ve azilleri devletin kontrolü altına girmiştir. Bu durum XVI. asırdan itibâren daha da artmıştır. Gerçekten de günümüze kadar ayakta kalabilen ve inşâ tarihleri belli olan Osmanlı dönemine âit zâviyelerin, bu devletin kuruluş döneminden Kanunî Sultan Süleyman'ın ilk saltanat yıllarına kadar uzanan üç asırlık bir devre içinde yapıldığı görülür (bk. Semavî Eyice, "*Zâviyeler ve Zâviyeli camiler*" *İÜİFM*, 23, 1962/1963, s. 22).

XVI. ve XVII. asırlarda artık bir takım idârî ve fonksiyonel bozukluklar görülür. Nitekim artık zâviyeler, Anadolu Selçukluları zamanındaki düzenlerini yavaş yavaş kaybederek bir takım yolsuzluklara ve tarîkatlar arası nüfuz mücâdelesine sahne olmaya başlamıştır.

c) Zâviyelerin tarîkatlere göre dağılışı ve Osmanlı Devleti'nin Tutumu: IX. (XV.) ve X. (XVI.) asırlara âit vakıf defterlerinde, umûmiyetle zâviyenin bağlı bulunduğu tarîkat belirtilmemiştir. Ancak Mevlevî zâviyeleri vakıf defterlerinde kolayca ayırdedilebilmektedir. Kalenderîlik ve Haydarîlik ile Abû Ishak el-Kâzerûnî'nin tarîkatına bağlı olan zâviyelerin de adlarından anlaşıldığı üzere sayısı çok fazla değildir. Öte yandan Nakşibendî, Rifâî veya Bektaşî tarîkatına bağlı zâviyeler, X. (XVI.) asır vakıf defterlerinden ayırdedilememektedir.

Bu durum, hiç değilse kısmen, daha sonraki dönemlerde Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli birer rol oynayacak bâzı tarîkatların X. (XVI.) asırda henüz oluşma döneminde olduğuna bağlanabilir (Fuad Köprülü, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul, 1935, mad. "*Abdal*", s. 36: Iréne Mélikoff, "*Le Probléme Kızılbaş*", *Turcica*, 1975, s. 49-67).

X. (XVI.) ile XIII. (XIX.) asırlar arasında, zâviyenin tarîkatten çok daha etkin bir müessese olduğu anlaşılmaktadır. Belirli dervişler hakkında resmî belgelerde bilgi verildiği zaman, bağlı oldukları tarîkat değil, intisap ettikleri zâviye kaydedilmiştir. Ayrıca pek çok tarîkatta, özel bir üne sâhip bulunan zâviyelere rastlamak mümkündür (bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1953, s. 151 v.d.).

Bektaşî ve Mevlevî zâviyelerine seçilecek şeyh, merkez zâviyenin şeyhi tarafından Osmanlı idâresine önerilirdi (A Gölpınarlı, *ayn. esr.*, s. 247; Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Viyana, 1981, s. 92 v.d.). Bu usûl, Mahmud II.

döneminde, öteki tarîkatlara da uygulanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte merkez tekkelerinin şeyhleri ancak çok sınırlı ölçüde istedikleri adayları öne sürmekte serbesttiler. Mahallî kadı ve nâiblerin de, şeyh adaylarını İstanbul'a bildirmede ısrar ettikleri gibi zâviye şeyhleri, ancak tekkeye sâhip olan şeyh âileleri arasından istedikleri adayı seçebilmekteydiler. Bununla birlikte, bu önerme hakkının kadı ile merkez zâviye şeyhleri arasında uzun süren çekişmelere yol açtığına bakılırsa, bu yetkinin tamamen önemsiz olmadığı da anlaşılmaktadır.

Osmanlı idâresi bakımından, şehirler dışında kurulan zâviyelerin başlıca fonksiyonunun, yolcu konaklamak olduğu görülmektedir. Zâviyelere tanınan vergi muafiyetleri, tahrirlerde ve benzeri resmî kayıtlarda dinî sebeplere değil, "âyende ve revendeye (=„gelip gidenler") verilen hizmetlere bağlanmıştır. Bu durumda, zâviyelerin etrafında köylerin oluştuğu sık rastlanan bir durumdur (bk. Ömer Lütfi Barkan, *ayn. mak.*, s. 294). Ayrıca zâviyedar âilelerinin çoğunun, kendi çevrelerinde etkili oldukları unutulmamalıdır. Umûmiyetle raiyyet ve raiyyet oğulları'ndan sayılmayan zâviyedar âileleri, kimi zaman Osmanlı fethinden çok önce yerlerinde bulunmaktaydılar. Malkoçoğulları, Mihaloğulları gibi fetih döneminin ünlü âilelerinin, zâviyeleri destekledikleri görülmektedir (Seyyid Gazi örneği için bk. Theodor Menzel, "*Das Bektāši-Kloster Sejjid-i Ghāzī*", *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen in Berlin*, 28, 2 [1925], s. 97). Bu durumda zâviyedarları Osmanlı idâresine bağlamak, hiç şüphesiz ki taşra idâresini bir hayli kolaylaştıran siyâsî bir tedbir olarak değerlendirilmelidir.

d) Gelir Kaynakları: Beylikler ve erken Osmanlı dönemlerinde, dervişlerin düzenli ve sürekli bir geliri yoktu. Bu dervişler, hayvan, tohum ve benzeri mallarını ortak olarak kullanmak ve tarıma açılmamış olan bâzı arâziyi tarla hâline getirmek sûretiyle geçimlerini sağlamışlardı (bk. Ö. Lütfi Barkan, *ayn. mak.*, s. 323). Bunlar arasında sadaka ile geçinenler de vardı.

Mutasavvıflık ve dervişlik ideallerinin yozlaşmaması bakımından pek makbul görünen sadaka ile geçinme tarzı, bir şeyhin, müridlerinin artması netîcesinde evi veya bunları bir arada bulundurmak gayesiyle yaptırılan bir bina ile şekil değiştirmiş ve ister istemez zâviyenin doğmasına yol açmıştır (bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *ayn. esr.*, s. 245). Böylece de kurucu şeyhin ölümünden sonra zâviyelerini yaşatabilmek için, umûmiyetle birer vakıf kurmak mecburiyeti doğmuştur. Bâzan şeyh ve dervişler bâzan da beylikler döneminin emîrleri veya Osmanlı sultanları buralara mal ve mülk vakfetmişlerdir (bir örnek için bk. Iréne Beldiceanu-Steinherr, "*L'assise économique d'un saint musulman, le cheikh Baba Yusuf*", *Mémorial Ömer Lütfi Barkan*, Paris, 1980, s. 19-28).

Zâviyeye tahsis edilen vakıflar, terkedilmiş arâzilerden oluşabildiği gibi, köylüler tarafından ödenen vergilerden de meydana gelebilirdi (bk. Ömer Lütfi Barkan, "*Mâlikâne-Divani Sistemi*", *THTM*, [1932-1939], II, s, 144 v.d.). Ayrıca zâviyelerin *avârız-ı divânîye* gibi olağanüstü vergilerden de muaf tutulduğu görülmektedir. Sözkonusu muâfiyetlerin, sâdece şeyh ve dervişleri değil, aynı zamanda zâviyelere hizmet eden köylüleri de içine aldığına rastlanır.

Zâviyelere bağlanan vakıfların idâresi ise, zâviyedar denilen şeyhlerin elinde bulunurdu. Ancak bâzı büyük zâviyelerde, mâlî işlerle ilgilenen ayrı bir mütevelliye rastlanmaktadır. Özellikle XI. (XVII.) asırdan sonra, zâviyedar ile mütevellileri arasındaki anlaşmazlıklar neticesinde merkezî hükûmetin zâviyedarları sık sık değiştirdiği görülür. Bu durum, zâviyelerin harap olmasına yol açmıştır.

Mahmud II. döneminde hazırlanmış olup, kapatılan Bektaşî zâviyeleriyle ilgili envanterlerden anlaşıldığı gibi bâzı zâviyeler, köylülerden vergi toplamakla kalmamış, kendi zirâî faâliyetlerini de genişletmişlerdir, işgücü olarak, dervişlerin yanında yarıcı köylülere ve maaşlı hizmetlilere rastlanmaktadır. Bektaşî tekkelerinin bir çoğunda çok sayıda at beslendiği, toprak satın alınarak tahıl üretiminin günlük ihtiyaçların ötesinde geliştirildiği zâviyeler de vardı (bk. Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, s. 48-76).

e) Zâviyelerin İç Düzeni: Osmanlı döneminin zâviyelerinde en sürekli unsuru zâviyedar âilesi teşkil eder. Umûmiyetle zâviyeyi kuran kişinin soyundan geldiklerini öne süren zâviyedar âileleri, soy kütüklerine dayanarak zâviye kurucusuyla olan ilişkilerini tevsik etmeye çalışmışlardır (msl. bk. M. Zeki Oral, "*Turgut Oğulları, Eserleri-Vakfiyeleri*, *VD*, 1956, III, 47). Hacı Bektaş gibi bekâr sayılan zâviye kurucularına bile, "nefes evlâdları" atfedilmiş ve dolayısıyla Hacı Bektaş soyundan olduğunu öne süren çok nüfuzlu bir âile meydana gelmiştir (A. Gölpınarlı, *ayn. esr.*, s. 64 v.d.). Zâviyede oturan dervişler tarafından seçilen şeyhlere, nadir olarak rastlanmaktadır. Zâviyedarlık umûmiyetle babadan oğula geçtiği halde, kadın zâviyedarlar da yok değildir. IX. (XV.) asra kadar zaman zaman belirli bir nüfuz elde etmiş olan kadın zâviyedarların, sonraki dönemlerde ehemmiyetlerini kaybettikleri tahmin edilebilir (Ö. Lütfi Barkan, *ayn. mak.*, s. 315 v.d.). Zâviyedar âilelerin yanısıra, bâzı zâviyelerde bir de hizmetkâr âilelerinin bulunduğu görülmektedir. Bu hizmetkâr âilelerinin bir bölümü, daha sonraki dönemlerde bâzan zâviyedar âilesiyle bütünleşmişlerdir.

Büyük zâviyelerde, yeni gelen dervişler, belirli bir mertebeler silsilesi içinde yükselmişlerdir. Bu mevkîye ancak belirli bir takım hizmetler yaptıktan sonra erişilebilir. Zâviye, bir çeşit misâfirhane olduğu için, zâviye mutfağının ayrı bir yeri vardır. Bu arada yeni gelen dervişlerin mutfakta çalıştıkları görülür. Bundan dolayı Mevleviler arasında tarîkata yeni giren dervişlere, "matbah canı" denilmiştir (A. Gölpınarlı, *ayn. esr.*, s. 391). Gezgin dervişler, tarîkatlarına bağlı olan zâviyelerde misâfir edilirlerdi. Bu durumda zâviyelerde barınan derviş ve diğer misâfirlerin yiyeceklerini, vakfın kaynaklarından sağlamak, zâviyedarların en mühim vazifelerinden sayılmıştır. Tekkede ölen bir dervişin terekesi umûmiyetle zâviyelere bırakılırdı.

Sürekli olarak zâviyede kalan şeyh ve dervişlerin yanısıra, zâviyelerin çevresinde dinî törenlere katılan, fakat bunun dışında köylü veya esnaf olarak geçimini sağlayan bir grub da görülmektedir. Kırlık alanlarda bulunan bu durumdaki zâviyelerin köylü ve konar-göçerlerin bir araya geldikleri yerler olduğu anlaşılmaktadır. Hattâ zaman zaman zâviyelerin etrafında panayır kurulduğu bile görülür (msl. bk. Suraiya Faroqhi, "*Agricultural Activities in a Bektaschi Center: The Tekke of Kızıl Deli 1750-1830*", *Südostforschungen* [1976] XXXV, 89). Bâzı yerlerde, zâviye ile sürekli münasebette bulunan lü âilelerinin, zâviyedar soyundan geldiklerini öne sürdükleri olmuştur.

4. Zâviyelerin yapı tarzı: Makrîzî, İbn Şaddâd, İbn Cubayr ve İbn Battûta gibi müelliflerin nakillerine dayanılarak Mısır, Suriye, Irak ve civar bölgelerdeki zâviyelerin ne kadar îtinalı ve süslü yapılar olduğuna, yukarda değinilmişti. Selçuklu ve Osmanlı dönemi zâviyeleri ise, hiç şüphesiz islâm-Türk yapı geleneğinin umûmî vasıflarını taşıyordu. Fakat hepsinin aynı mîmârî vasıflara sâhip olduğunu söylemek mümkün değildir. Zâviyelerin büyük bir çoğunluğu kerpiç veya ahşap yapılar olduğundan, uzun zaman ayakta kalamamışlardır. Bir kısmı da asıl hüvviyetlerini kaybedip ya bâzı değişikliklere uğramış, veya basit bir köy veya mahalle mescidi hâline getirilmişlerdir. Zâten son devirlerin zâviyeleri eskisi gibi gösterişli âbidevî yapılar değillerdi.

Anadolu'da Osmanlı öncesi dönemine âit olup, günümüze intikal eden pek az zâviye kalmıştır. Bunların en eskilerinden birisi olarak, ulaşılması zor bir yerde bulunması, mîmârî bir değeri olmaması sebebiyle bugüne kadar tanınmayan ve Alâeddin Keykubâd I.'in hanımı Hvând Hatun tarafından 1240'larda yaptırılan, Şeyh Turesan zâviyesi zikredilebilir. Basit ve kaba bir malzemeyle inşâ edilen bu zâviye, kapalı avlulu bir binadır (bk. Mehmed Çayırdağ, "*Kayseri'nin İncesu İlçesinde Şeyh Turesan Zâviyesi*", *Belleten* (1980), XLIV, 271-278). Yine Osmanlı öncesine âit olarak tip îtibâriyle en önemlilerinden biri, 1279 da Konya'da yapılan Sahib Ata hânkâhı adıyla bilinen zâviyedir. Şadırvanlı, kapalı avluya açılan dört eyvanın etrafında odaların çevrelediği bu yapı, Selçuklu devrinin tipik mîmâri özelliklerini taşır (S. Eyice, *ayn. mak.*, s. 19). Eretnalılar devrinde yapılan Mecitözü yakınındaki Elvan Çelebi zâviyesi de yine şadırvanlı, kapalı avlulu ve dört eyvanlı bir binadır (*ayn. esr.*, s. 19 v.d.; ayn. mll., "*Çorum'un Mecitözü'nde Âşık Paşa oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi*" *TM* (1969), XV, 211-246). Bunlardan başka, Kırşehir'deki Ahi Evren ve Eskişehir'deki Seyyid Gazi zâviyeleri, bu ana plana uygun olarak yapılan dörder veya üçer eyvanlı yapılardır. Bunlar, XIII. -XIV. asırlarda Anadolu'da inşâ edilen zâviyelerin mîmâri tarzlarını temsil edip, Osmanlı mîmârîsinde zâviye binalarının öncüleri sayılırlar (S. Eyice, *ayn. mak.*, s. 21).

Osmanlıların ilk devirlerinde inşâ edilip, bugüne kadar korunmuş olan binalar içinde, Orhan Bey'in Mekece ve İznik'te yaptırdığı ⊥ planlı zâviyeler (İznik'teki Nilüfer Hatun imâreti diye bilinir) ile Murad I.'in Yenişehir'de inşâ ettirdiği Postînpûş Baba zâviyesi en iyileridir. Bu sonuncusu, geniş bir mekân ve iki yanda birer hücre ile kubbeli, tuğla bir yapı olarak ayakta kalabilmiştir (E. Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimârîsinin ilk Devri*, İstanbul, 1966, s. 535; Osmanlı devri zâviyelerinin mîmâri bakımdan güzel bir incelemesi için bk. S. Eyice, *ayn. mak.* ve A. Işık Doğan, *ayn. mak.*). Ancak gerek Selçuklu, gerekse Osmanlılar devrinde yeni fethedilen topraklarda terkedilmiş veya çalışır durumda olan bâzı kilise ve manastırlar da zâviye hâline getirilmiştir (msl. bk. A. Gölpınarlı, *ayn. esr.*, s. 88). Bu duruma köy ve kasabalarda olduğu gibi, büyük şehirlerde de rastlanır. İstanbul'un fethini müteâkıp Şehzâdebaşı'ndaki Akataleptos manastırı, bizzat Fatih tarafından Kalenderîler'e tekke olmak üzere vakfedilmişti (O. Nuri Ergin, *Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi*, İstanbul, 1939, s. 26).

Hemen bütün islâm ülkelerinde zâviyeler aynı vazifeleri gördükleri için, mahallî mîmâri özellikleri dışında bütün islâm ülkelerinde, aynı biçimde idiler. Meselâ Şimâlî Afrika ülkelerinde X. (XIV.) asırlarda bir zâviye başlıca şu kısımlardan meydana geliyordu: 1) Kurucu şeyhin türbesi, 2) İçinde namaz kılınan, âyin yapılan ve bâzan ders okunan bir oda, 3) Derviş ve misâfirlerin ikâmetine ayrılan odalar, 4) Mutfak ve erzak ambarları, 5) Hamam, 6) Ahırlar ["bk. *EI*, mad. ZĀWIYA"]. Magrib zâviyeleri hakkında daha geniş bilgi için bk. G. Salomon, "*Confréries et Zaouyas de Tanger*", *Arch. Maroc.* (1905), s. 100-114; P. Marty, "*Les Zaouyas Marocaines et le Makhzen*" *REI* (1929), III, 575-600; G. Drague "*Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*" *Cah. Afr. Asie* (*1950*), II, s. 1-332. Öteki islâm ülkelerinde de hemen hemen aynı kısımlar mevcuttu.

Selçuklu ve Osmanlı zâviyelerine gelince, onların da şu kısımları içine aldıkları görülüyor: 1) Mescid: Özellikle sünnî tarîkatlara âit zâviye-

lerde temel unsurlardan biridir. Burada namaz kılınır ve âyin yapılır. Ancak bu küçük zâviyelere mahsustur; büyüklerinde âyin için ayrı bir kısım mevcuttur. Bâzı bâtınî tarîkat zâviyelerinde mescid gösteriş olarak bulunur. 2) Tevhidhane: Umûmiyetle büyük zâviyelerde âyine ayrılan kısımdır. Bektaşîler 'de buna *meydan*, Mevlevîler 'de Semâhâne, denmekteydi. 3) Türbe ve Mezarlık: Türbeler, zâviyelerin en önemli kısımlarından biri olup, çoğunlukla zâviyeyi ilk kuran şeyhin ve bâzan da onun sülâlesine mensup olanların mezarlarını ihtivâ eder. Umûmiyetle zâviyelerdeki türbeler, halk arasında yatır olarak kabûl edilir. Nitekim bir yatır, binası mevcut olmasa bile vaktiyle orada bir zâviye bulunduğunu, gösterir (İ. Gökçen, *XVI. ve XVII. asırlarda Saruhan Zâviye ve Yatırları*, İstanbul, 1946, s. 7). Türbelerin dışında her zâviyenin etrafında vaktiyle orada yaşamış olanların kabirlerinden ibâret bir mezarlık teşekkül etmiştir. 4) Derviş ve misâfir odaları: Bu kısım, umûmiyetle asıl zâviye binasının dışında yer alıp, binanın bitişiğine veya yakınına kerpiç yahut ahşap olarak inşâ olunduğundan zamanla yıkılıp gitmiştir. Bu sebeple bugün pek çok zâviye binasında bu kısmı görmek mümkün değildir. 5) Kütüphâne: Bir çok zâviyede kütüphâne olarak ayrı bir yer düşünülmemişse de bâzılarında müstakil bir kısmın mevcut olduğu anlaşılmaktadır. 6) Mutfak ve erzak anbarları: Sabah akşam devamlı olarak çalışan bu kısım, gelen ve giden (âyende ve revende)' lere yemek yedirmek için kullanılmıştır. 7) Hamam: Zâviyedeki dervişlerle misâfirlerin yıkandıkları bu kısımda ekseriya büyük zâviyeler de mevcuttu. (∠ Ahırlar: Zâviyede devamlı kalan dervişlerle misâfirlerin hayvanlarının bakım ve muhafazasına tahsis edilmiştir. Zâviye binasından ayrı yapılan bu binalar hemen hemen tamamen kerpiç veya ahşaptan oldukları için kalmamıştır.

Zâviyelerin bir kısmı, özellikle köylerde ve yol üstünde bulunanlar, bir çiftlik gibiydi. Civar arâzide bizzat dervişler tarafından tahıl, sebze ve meyve yetiştirilir, davar ve sığır da beslenirdi. Birçoklarının kendine mahsus değirmeni bile vardı (msl. bk. Cezbî, *Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Ankara Cebeci İl Halk Kütüp., nr. 1186, s. 40 v.d.). Zâviyelerin fizik yapıları için ayrıca bk. İlhan Akçay, "*Abdal Musa Tekkesi*", *VII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara, 1972, I, 362 v.d., 370 v.d.; *Osmanlı Mîmarîsinde Tarikat Yapıları*, s. 98-251; Tuncer Baykara, "*Yatağan'da Abdi Beğ Sultan Tekkesi*", *TD*, 32 (1979 Uzunçarşılı Hatıra Sayısı), s. 103-110.

5. Anadolu ve Rumeli'nin islâmlaşmasında zâviyelerin rolü: Selçuklu ve Osmanlı devri zâviyelerinin en önemli faâliyetlerinden biri, Anadolu ve Rumeli'nin islâmlaşması konusundadır. Ancak kaynaklara göre bu hususta en yoğun faâliyeti gösterenler, Moğul istîlâsı yüzünden, Mâverâünnehr, Hârizm ve Horasan'dan gelip, Anadolu'ya özellikle köylere, sınır boylarına ve göçebe muhitlerine yerleşen bâtınî şeyhlerin açtıkları zâviyeler olmuştur. Anadolu'da XIII. asrın ikinci yarısından itibâren ve XIV. asır boyunca görülmeye başlayan Rifâîlik, Kadîrilik, Nekşîbendîlik ve Halvetîlik [b. bk.] gibi sünnî tarîkatların zâviyeleri, daha çok sünnî çevrelerde faâliyet göstermiştir. Buna mukabil, Kalenderîlere, Haydarîlere Rum Abdalları ve Bektaşîlere âit zâviyeler, XIII-XV. asırlarda görülen bâtınî tasavvuf zümrelerine mensup olup, daha çok sınır boylarında, göçebe muhitlerde ve gayrı müslimlerle meskûn yerlerde faâliyette bulunmuşlardır. Bu zâviye şeyhleri, dindeki müsamahalı tutumlarından dolayı hıristiyanların daha kolayca ihtidâ etmelerini sağladıkları gibi, fetih hareketlerine de katılıyorlardı. XIV.-XVI. asırlarda yazılmış bir kısım vekâyiâme ve menâkıbnâmeler, bu zâviyelerin Anadolu ve Rumeli'deki islâmlaşma faâliyetlerine dâir ilgi çekici kayıtlar ihtivâ etmektedir. Meselâ XIII. asır Bâbâ İlyâs-ı Horâsânî'nin Çat (Amasya) köyündeki zâviyesinin, civardaki gayrı müslimleri ihtidâ ettirmede faâliyetleri olduğu anlaşılıyor (Elvan Çelebi, *Manâḳib al-Ḳudsîya*, Konya Mevlâna Müzesi Kütüp., nr. 4937, var. 16ᵃ-17ᵃ). Onun halîfesi Hacı Bektaş Veli de, Sulucakaraöyük'teki zâviyesinde bölgedeki hıristiyanlarla temasta bulunuyordu ve bu arada râhiplerden bile bir kısım mühtedî mürîdi vardı (A. Gölpınarlı, *ayn. esr.*, s. 11, 23 v.d., 56, 66).

Hacı Bektaş Veli'nin ölümünden sonra Anadolu'nun muhtelif yerlerine dağılan halîfeleri, birer misyoner hüviyetinde görünüyorlar. Bunlardan Sarı İsmail, Tavas'da yerleşerek bir kiliseyi zâviye hâline getirip, civar halkı islâmlaştırmıştı (*ayn. esr.*, s. 88). Hacım Sultan ise, Germiyan'da Susuz mevkiine yerleşip, bir zâviye açmış ve gayrı müslimleri ihtidâ ettirmeğe başlamıştı (*ayn. esr.*, s. 83-88). Ona bu konuda zâviyenin bulunduğu bölgede hâkim Germiyanlı Türkmen beylerinin geniş imkânlar tanıdığı anlaşılıyor (bk. *Das Vilajet-name des Hadschim Sultan*, nşr. R. Tachudi, Berlin, 1914, s. 49-56). Yine Hacı Bektaş halîfelerinden bir başkasının Altıntaş'a tâbi Beşkarış denilen bölgenin hıristiyanları arasında bir zâviye açtığı görülmektedir (A. Gölpınarlı, *ayn. esr.*, s. 88). Hacı Bektaş halîfelerinin sâdece hıristiyanları değil, daha önce Baba İlyas halîfelerinden bâzılarının yaptığı gibi (bk. *Manâḳib al-Ḳudsîya*, var. 104ᵃ-ᵇ, 105ᵃ), Moğul hâkimiyeti sırasında Şarkî ve Garbî Anadolu'daki Moğul kabîlelerini de, buralardaki zâviyeleri etrafında toplıyarak müslüman ettirdikleri anlaşılıyor (A. Gölpınarlı, *ayn. esr.*, s. 40 v.d., 44 v.dd.). Abdâlân-ı Rûm tâifesinden olup, Bektaşîlerin ileri gelen velîlerinden kabûl edilen Abdâl Mûsâ, Elmalı yakınındaki zâviyesinden, Rodos adasına bâzı halîfeler göndermiş, bunlardan Hoca Ahmed adındaki biri burada bir zâviye inşâ etmişti (*Vilâyet-nâme-i Abdâl Mûsâ*, Bedri Noyan'daki nüshadan alınan fotokopi, s. 16 v.d.'a göre *Tevarih-i Âl-i Osman*, nşr. F. Giese, Breslau, 1922, s. 11). Yalova dolaylarını, tahta kılıçlı, yarı çıplak bir derviş fethedip civar halkın ihtidâ etmesini sağlamıştır.

Rumeli'de ise, Babaî hareketi mensuplarından olup, muhtemelen Hacı Bektaş halîfelerinden Sarı Saltuk ilk defa bir zâviye yaparak bu yörede islâmiyeti yaymaya çalışmıştır. Sarı Saltuk, 1262/1263-'lerde berâberindeki bir Türkmen topluluğu ile birlikte Dobruca'ya yerleşerek misyonerlik faâliyetlerini sürdürmüştür (Sarı Saltuk ve Dobruca'daki bu yerleşme için bk. Aurel Decei, "*Le Probléme de la Colonisation des Turcs Dans La Dobroudja au XIII^e Siécle*" *TAD* [1968], VI, 85-III; A. Y. Ocak, "*Sarı Saltuḳ ve Saltuḳnâme*" *Türk Kültürü* [mart, 1979], sayı 197, s. 10-19; Michael Kiel, "*Sarı Saltık ve erken Bektaşi üzerine notlar*" *TAD* [kânun I., 1980], IX, 25-36; Ayrıca Sarı Saltuk zâviyesi için bk. M. Kiel, "*The Türbe of Sarı Saltık at Babadağ-Dobruca*", *GDAAD* [1978], sayı 5-6 s. 205-228). Onun Rumeli'deki gayr-i müslimleri islâmiyete sokması 1473-1480 'lerde Abu 'l-Hayr-i Rûmî tarafından yazılan menâkıbnâmede anlatılır (bk. *Saltuḳnâme*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüp. (Hazine), nr. 1612; *Saltuḳ-nâme, Ebu 'l-Hayr Rûmî 'nin sözlü rivâyetlerden topladığı Sarı Saltuḳ menaḳıbı*, adıyla nşr. Fahir İz, Harvard, 1974-1977.

Rumeli'deki islâmlaştırma faâliyetlerinde önemli bir rol oynayanlardan biri de Bektaşîler'in büyük velîlerinden sayılan ve Kızıl Deli lekabıyla şöhret bulan Seyyid Ali Sultan'dır. *Vilâyetnâme-i Abdâl Mûsâ*'da Kızıl Deli'nin Abdâl Mûsâ'nın maiyetinde bulunduğu, sonradan ağaç kılıç kuşatılarak gazîlerle birlikte Rumeli'ye gönderildiği kaydedilir (bk. s. 28 v.d.). Nitekim Kızıl Deli'nin bizzat kendi menâkıbnâmesi, onun Seyyid Rüstem Gazi ile berâber Rumeli'de yaptığı fetihlerin menkıbeleriyle doludur. Bu esere göre, Kızıl Deli veya Seyyid Ali Sultan, Dimetoka'da bizzat fethettiği ormanlık bir arâzide zâviyesini kurarak islâmiyet'in yayılmasını sağlamıştır (*Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*, Ankara Cebeci İl Halk Kütüp., nr. 1186; Seyyid Ali Sultan hakkında daha geniş bilgi için bk. Iréne Beldiceanu, "*La vita de Seyyid Ali Sultan et la conquéte de la Thrace par les Tures*", *Proceedings of the XXVII th. international congress of orientalist* [*Ann Arbor, 1967*], Wiesbaden, 1971, s. 275 v.d.). Söz konusu arâzinin gerçekten Kızıl Deli'ye temlik olunduğunu gösteren 804 (1401/1402) tarihli bir mülknâme de menâkıbnâmeyi te'yid etmektedir (Ö. Lütfi Barkan, *ayn. maḳ.*, s. 293).

Bu gazi dervişlerin gayri müslim topraklarda islâmiyet propagandası yapan zâviyelerine son bir örnek olarak Otmân Baba'nın Edirne yakınlarındaki zâviyesi gösterilebilir (Bu zâtın zâviyesi ve misyonerlik faâliyetleri hakkındaki bk. Küçük Abdal, *Vilâyetnâme-i Otmân Baba*, Ankara Cebeci İl Halk Kütüp., 495). nr.

Bu zâviyeler bu mahallî inanç ve kültleri benimseyip onları islâmî bir kılığa sokmak ve daha çok halk tabakası içinde, hattâ heterodoks râhipler arasında uygun bir çevre bulmak sûretiyle islâmiyeti yaymışlardır. Gerçekten de aslında ikiside heterodoks olan bu iki zümre, yânî dervişler ve rahipler, daha kolay bir yakınlaşma imkânını bulmuşlardır. Bilhassa Rumeli'ndeki zâviyelerin müridleri arasında bu gibi mühtedîlerden pek çok olup, bunlar defterlerde *İbn ʿAbd Allâh* şeklinde kayıtlıdır (Ö. Lütfi Barkan, *ayn. maḳ.*, s. 304). Bu ihtidâlarda en önemli sâik, bâtınî dervişlerin zâviyelerinden yaydıkları din anlayışının, yerli inançları kolayca kendine maledebilen bağdaştırıcı bir mâhiyet arzetmekte oluşudur (P. Wittek, *Menteşe Beyliği*, trc. O. Ş. Gökyay, Ankara, 1944, s. 114; krş. Ö. Lütfi Barkan, *ayn. maḳ.*, s. 304). Nitekim islâm doktrinine sıkı sıkıya bağlı olan sünnî tarîkatlar zâviyeleri, islâmlaştırma konusunda pek etkili olamamış görünmektedirler. Ayrıca, muhtemelen bâtınî tarîkat zâviyelerindeki mûsikî ve heyecanlı âyinlerin de gayr-i müslimler üzerinde etkisi olmuştur. Bu husûsu bilhassa erken devir Rumeli zâviyelerinin umûmiyetle Bektaşîlere âit olması da te'yid etmektedir (bk. M. Kiel, *ayn. esr.*, s. 28). İhtidâlara bilhassa Rumeli'deki bâzı sâhaların vaktiyle eski Bogomilizm hareketinin faâliyet merkezleri olmaları (bk. S. Runciman, *Le Manichéisme Médiéval*, Paris, 1949, s. 63-86) da yardım etmiş olmalıdır.

5. *Zâviyeler ve kültür*: a) Zâviyelerin halk kültürü üzerindeki rolü: Zâviyeler her şeyden evvel bir dinî-tasavvufî terbiye yeridir. Var olmalarının asıl sebebi de budur. Bununla berâber, bu müesseseler, kendi içlerine kapanık birer inzivâ yeri de değildir; bu aslî faâliyetleri yanında, civar halkla da ilişki kurmuş ve karşılıklı kültür alışverişinde bulunmuşlardır.

Şimâlî Afrika zâviyelerinin daha XI. asırda bile bir kolej veya medrese hüvviyeti kazandıkları bilinmektedir [bk. *EI*, mad. ZÂWIYA.]. Diğer islâm ülkelerinde de durum farklı olmamıştır. Anadolu'da ise, Selçuklu döneminden itibâren medreselerin pek nüfûz edemediği köy ve göçebe muhitlerinin kültür hayatlarında zâviyelerin çok etkili oldukları görülmektedir. Medreselerin belli bir aydın tabakaya hitab eden skolastik eğitim ve öğretim anlayışının halk tabakalarına istenen ölçüde giremeyişi yanında şehirlerdekinin aksine olarak ulemâ çevreleriyle yakın temas imkânlarının azlığı da içtimâî hayatta önemli bir boşluk yaratıyordu. Bu boşluk, zâviyeler tarafından doldurulmuştur. Zâviyelerin mistik bir heyecân veren eğitimi, halkın kültür seviyesine uygun düştüğü için, çoğu defa, *faḳı* (fakih) diye adlandırılan hocalarınkine tercih edilirdi. Belirli günlerde halka açık yapılan v'az ve nasihatlarla şeyhlerin sohbetleri çok ilgi görüyordu (O. N.

Ergin, *Türkiye Maârif Tarihi*, İstanbul, 1939, I, 198). Medrese bilginlerinin, anlaşılması güç eserlerine mukabil, şeyhlerin *Müzekki'n-nufûs*, sâde bir dil ve üslûpla yazdıkları, *Ahmediye*, *Muhammediye* ve *Envârü'l-Âşikîn* v.b. gibi manzum ve mensur eserleri halk arasında büyük bir rağbet görüyordu. Ancak bu arada, özellikle Selçuklu ve ilk Osmanlı döneminde yeni fethedilen yerlerde, açılan bir takım zâviyeler buralarda kökü hıristiyanlık öncesi ve hıristiyanlık devirlerine inen bir takım mahallî ve dinî inançlar, islâmî bir kılığa sokulmak sûretiyle bir takım hurâfelerin oluşmasına yol açmıştır (Bu konuda msl. bk. F. W. Hasluck, *Bektaşîlik Tedkikleri*, trc. R. Hulûsi, İstanbul, 1928, s. 141; F. Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, s. 110).

b) Zâviyelerde Eğitim, Edebiyat ve Müzik: Zâviyeler kırlık alanlarda, yazılı kültürün hemen hemen tek sürekli temsilcileri olmuşlardır. XIII. (XIX.) asırda Hacı Bektaş veya Abdâl Mûsâ zâviyelerinde mevcut olan kitapların listesinde rastlanan Fuzulî veya Bakî gibi şâirlerin dîvânları, sözlükler, fıkıh ve hattâ Arapça sarf ve nahiv kitapları bunu te'yid etmektedir (ayrıca bk. Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Viyana, 1981, s. 99 v.d.).

Belirli zâviyelerin etrafında ayrı bir edebiyat tipi ortaya çıkmıştır. Yunus Emre, Hatayî (Şah İsmail), Pir Sultan Abdal ve tasavvufî şâirleri, divan edebiyatı yanında, konuşulan Türkçe'ye yakın olan bir dil kullanmışlardır (bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Alevî Bektaşî Nefesleri*, İstanbul, 1963).

Vilâyetnâmelerin çoğu, aynı çevrede yazılmış olmalıdır. Âşık olarak tanınan kişiler, husûsiyle Bektaşî tarîkatına yakın olmuşlar ve bu şekilde tasavvufla ilgili bâzı konuları halk edebiyatında dile getirmişlerdir (Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, s. 241 v.d.). Müzik sâhasında, özellikle Mevlevîlerin büyük katkısı vardır (bk. A. Gölpınarlı, *ayn. esr.*, s. 455 v.d.).

6) *Zâviyelerin siyâsî rolleri*: Selçuklu ve Osmanlı tarihi incelendiği zaman bir takım siyâsî, yahut içtimâî mâhiyetteki ayaklanmalarda bâzı zâviyelerin organizatör, bâzılarının da propagandacı durumunda bulunduğu dikkati çekmektedir. Bu konuda bilinen en eski örnekleri, Baba Resul isyanını hazırlayan Baba İlyâs-ı Horasani ve Baba İshâk'a bağlı zâviyeler teşkil eder. Vefâiye tarikatına mensup Baba İlyâs'ın yukarıda bahsi geçen zâviyesi, isyânın hazırlanmasında baş rolü oynamıştır, Bu zâviyeden yetişen ve Baba İlyâs'ın ileri gelen halîfelerinden olan Baba İshâk'ın Kefersud'daki zâviyesi de, Cenûb-i şarkî Anadolu'da isyânı hazırlamış ve Türkmenleri silâhlandırmıştır. Ayrıca, Amasya, Tokat, Çorum, Sıvas ve bugünkü Yozgat havâlisindeki Babaî Zâviyeleri, Orta Anadolu Türkmenlerini Selçuklu hükûmeti aleyhine kışkırtıyordu (bk. Ocak, *Babaîler isyânı*, s. 107-113). Ancak ücretli Frank askerlerinin yardımıyla bastırılabilen ayaklanmanın sonunda, başta Baba İlyâs'inki olmak üzere pek çok Babaî zâviyesi imhâ edilmişti.

1421 yılındaki Şeyh Bedreddin Simâvî isyanında da, adı geçen şeyh'in halîfelerinden Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl'in Manisa ve Aydın havâlisindeki zâviyeleri aynı rolü oynamışlar, Osmanlı hükûmeti aleyhine halkı isyâna teşvik için propagandalar yapmışlardır. Önce İznik'ten Eflâk'a kaçan, sonra Dobruca'ya gelerek buradaki ahâliyi isyâna teşvik eden Şeyh Bedreddin de, o zamanlar Kalenderiler'in elinde bulunan Sarı Saltık zâviyesini kendine üs yapmış ve fâaliyetlerini buradan yürütmüştü (Oruç Beğ, *Tavarîh-i Âl-i Osman*, s. 11; *Aşıkpaşa-zâde Tarihi*, s. 92; *Kitâb-ı Cihannümâ*, s. 146 v.d.; A. Refik, "*Osmanlı Devrinde Râfızilik ve Bektâşilik*", *DEFM* [1932], IX s. 23 v.d.).

Son bir örnek olarak 1526/1527'deki Kalender Şah isyânını vermek mümkündür. Bu zât, Osmanlı ordularının Macaristan'daki meşguliyetinden faydalanarak Hacı Bektaş zâviyesinden mehdilik iddiasıyla propagandalara başlamış ve isyan ederek yirmi-otuzbin kişiyi etrafına toplamıştı. Kalender Şah, Osmanlı kuvvetlerine karşı başlangıçta bâzı başarılar kazandıysa da, veziriâzam İbrahim Paşa'nın askerî ve siyâsî bir takım tedbirleri sayesinde mağlûp ve idâm olundu (Solak-zâde, *Tarih*, İstanbul, 1298, s. 464; Peçevî, *Tarih*, İstanbul, 1283, I, 120 v.dd.).

Bibliyografya: Metinde zikredilmiştir.

(A. Y. OCAK - S. FARÛKÎ.)

ZÂY. [Bk. ZEY.]

ZAYD B. ʿALİ. [Bk. ZEYDİYE.]

ZAYD B. ʿAMR. [Bk. ZEYD.]

ZAYD B. ḤĀRİŞA. [Bk. ZEYD B. HÂRİSE.]

ZAYD B. ŞĀBİT. [Bk. ZEYD B. SÂBİT.]

ZAYDĀN. [Bk. CİRCÎ ZEYDÂN.]

AL-**ZAYDİYA.** [Bk. ZEYDİYYE.]

ZAYIF. ZAʿİF, "zayıf, cılız" mânasında olup *Kur'ân* (IV, 28)'da, insanın zayıf olarak yaratıldığı hakkındaki âyetle, onun ihtiyaçlarının esîri olduğu kasdedilmektedir. Bu kelimenin tesniyesi olan *al-Ẓaʿîfân* (iki cılız, zayıf), kadın ve esir için kullanılır. Zayıf, aynı zamanda, seciye zayıflığı, akıl noksanlığı (fitna) ve bedenî körlük mânalarına da gelir. Şiirde, râvî olarak, *elif*'in yanlış bir şekilde *vâv* veya *yâ* yerine kullanılmasına denir. Ehemmiyetsiz bir râviye dayanan hadîslere de *zaʿîf* denilir [bk. mad. HADÎS]. (T. H.)

ZÂYIRCA. [Bk. ZÂYİRCE.]

ZÂYİRCE. ZÂYIRCA, her iki yüzü işlenmiş sihirli astroloji levhası olup, İbn Ḫaldûn'un *Muḳaddima* adlı eserinde, yapılışı ve kullanılışı etraflıca anlatılmıştır. Tunus'ta çok rastlanan bu kelime *Zîç*'e bağlanmaktadır; tam adı *Zâyicat al-ʿâlam*'dır. Bu levhayı îcad edenin, VI. (XII.) asrın sonunda Muvahhidlerden Yaʿḳûb al-Manṣûr zamanında yaşamış olan Sûfî Abu'l-ʿAbbâs al-Şibti (Sebteli) olduğu söylenir. Levhanın ön yüzünde Zodyak ve diğer takım yıldızlar için bölünmüş, aynı merkezli bir dâire sistemi vardır; ayrıca mühim mes'elelerin soru ve cevapları için bunlara tekabül eden ve üzerine sayılar ile harfler yazılmış bulunan bir yarıçaplar sistemi yer alır. Arka yüzünde ise, 55, 131 küçük bölmeye ayrılmış bir dik dörtgen vardır. Bölmelerin bâzıları boştur, bâzılarında da harfler bulunur. Ayrıca Malik b. Vuhayb'in bir beyiti de mevcut olup, bu beytin harfleri, soruların sorulmasında hareket noktası olarak kullanılmaktadır.

Bibliyografya: İbn Ḫaldûn, *Muḳaddima* (trc. de Slane), I, 245-253 ve III, 199-205; Dozy, *Suppl.*, mad. ZAYIRDJA. (J. RUSKA.)

ZAYLAʿ. [Bk. ZEYLA'.]

ZAYNAB. [Bk. ZEYNEB.]

ZAYNAB BİNT CAHŞ. [Bk. ZEYNEB B. CAHŞ.]

ZAYNAB BİNT ḪUZAYMA. [Bk. ZEYNEB B. HUZEYME.]

ZAYNAB BİNT MUḤAMMED. [Bk. ZEYNEB B. MUHAMMED.]

AL-**ZAYNABÎ.** [Bk. ZEYNEBÎ.]

ZAYN AL-ʿĀBİDÎN. [Bk. ALI.]

ZAYN AL-DÎN. [Bk. ZEYN-ÜD-DÎN.]

ZAYTÛN. [Bk. ZEYTİN.]

ZAYYÂNÎ. [Bk. ZEYYÂNÎ.]

ZAYYÂNİDES. [Bk. ZEYYÂNİLER.]

ZE. ZÂ, Arap alfabesinin 11. harfi olup, ebced hesabına göre değeri 7'dir. Arap alfabesindeki yazılışı bakımından gelişmesi için bk. mad. ARABİSTAN. levha I. Bu harf, ıslık gibi ses veren diş harflerine (*: al-ḥurûf al-asâliya*) dâhildir ve diğer Sâmi dillerindeki aynı sesin karşılığıdır. İngilizce ve Fransızca'daki *z* gibi telaffuz edilir. Bugünün konuşulan Arapça'sında *z*, klâsik dilin *z* ve *ẓ* gibi diğer seslerinin yerine de geçebilmektedir. İran ve Türkiye'de Arapça'daki *ż* da, çok kere *z telaffuz* edilmektedir.

Bibliyografya: W. Wright, *Comparative Grammar of the Semitic language* (Cambridge, 1890), s. 57; A. Schaade, *Sibawaihi's Lautlehre* (Leyden, 1911), bk. *fihrist*; C. Brockelmann, *Grundriss der vergl. Grammatik der semitischen Sprachen* (Berlin, 1908), I, 128 v.d; ayn. mll., *Précis de Linguistique semitique* (trc. W. Marçais ve M. Cohen), s. 71; *LA*, VII, 167.

(A. J. WENSINCK.)

ZEʿÂMET. [Bk. ZE'ÂMET.]

ZE'ÂMET. ZEʿÂMET (A.), Türkçe'de zeâmet ve ziâmet biçimlerinde geçer. Bu kelime, *zʿm* kökünden isim hâlinde masdar olup, zaimlik, reislik ile Zaîmin askerî timar [b.bk.]'ı mânalarına gelir. Bu kelimeden gelen ve çokluk şekli zu'amâ olan *zaʿîm* ise, şu mânalarda kullanılmıştır: 1- Kefil ve zamin (*Kur'ân*, XII, 72; *İmru'l-Ḳays, Dîvân*'ı; fıkhî eserler). 2- Sözcü, bir takım kimseler veya hayvanlar (mecaz yoluyla) adına konuşan kimse (*Rasâ'il iḫvân al-Ṣafâ*, Kahire, 1928, II, 117 v.dd.). 3- Gayr-i müslim topluluğun reîsi. Ḳalḳaşandî (*Ṣubḥ al-Aʿşâ*, IV, 194), zimmî patriklere de *Zuʿamâʾ ahl al-zimma* demektedir. 4- Kahire ve Bulak'ta polis ile bekçi âmir ve şefleri Arapça'da *vâlî*, Türkçe'de sü-başının müterâdifi (J. Deny, *Sommaire des archives turques du Cairo*, Kahire, 1930, s. 39, not 1-2) olup, bilhassa hıristiyanların murâkabesi bunların elindeydi. 5- Mısır'da yüksek rütbeli subaylara ve bâzı yabancı müslüman devlet başkanlarına verilen şeref unvânı (tafsilât için bk. Ḳalḳaşandî, *ayn. esr.*, VI, 51). Germiyanlı Türk şehzâdesine *zaʿîm al-cuyûş* denirdi (*ayn. esr.*, VIII, 13); *al-zaʿîm al-Aʿẓam* tâbiri, en yüksek kademedeki imâm, hattâ bizzat halîfe için kullanılır. (*ayn. esr.*, IV, 444, 448). 6- Asrımızın ilk yarısında Mısır'da, eski Vafd partisi lideri Zağlûl için olduğu gibi, siyâsî parti liderleri için de kullanılırdı. 7- Türkçe'de, büyük bir ihtimâlle 1375'ten beri, senelik geliri en az 20.000 akçeyi bulan bir timara sâhip olan asker. Bu mâna yukarıda zikredilen (nr. 5) mânanın muhtemelen inkişaf etmiş bir şekli olup basit bir timar sâhibinden ziyâde daha mühim bir lidere delâlet eder. Ancak daha büyük bir ihtimâlle bu, zaîmin kazâ hakkı içinde, reâya veya köylü grupları ile hıristiyanların büyük bir kısmını ilgilendiren mâlî mevzûâtın yer alması esâsına müstenittir. Kezâ bâzı timar sâhiplerinin sü-başı rütbesinde olduklarını biliyoruz. Fakat şimdi sü-başı artık zaîm olmakta ve elinde büyük timarlar bulundurmaktadır. Bunlar esas itibâriyle hıristiyanlarla uğraşan zâbıta âmirleri idi.

Biz burada daha ziyâde kelimenin yedinci numarada yer alan mânası üzerinde duracağız. Henüz bir asır sonrasına, hicrî 881-883 (1476-1478) senelerine âit *Aydın mufassal* (BA, *Tapu Defteri*, nr. 8- Timar-i Hamza Beg zaîm-i Birgi)'ında, timardan farklı olarak kullanıldığı görülen ze'amet XV. asra âit defterlerde ve bir dereceye kadar Kanûnî'nin saltanatı başlarında bir idâre bölümünü ifâde etmekte idi (Bu hususta Trabzon vilâyetinde, 892 [1487.]'de yapılan ve BA'de *Mâliyeden müdevver* 828 numaralı defterin 61. sahîfesine ve yine BA'de 52 numarada kayıtlı olup, baş tarafı eksik olduğu için tarihi bilinmeyen bir *Tapu defteri*'nin 522, 524, 528, 683 ve 696. sahîfelerine bakılabilir).

Ancak, ze'âmetin zaman zaman hem dirlik, hem de mıntıka mânasına geldiği Trabzon (BA, *Tapu Defteri*, nr. 53, yıl 921-933 = 1515-1530), Kütahya (BA, *Tapu Defteri*, nr. 45; 891-892 = 1486-1487), Hamîd (BA, *Tapu Defteri*, nr. 30; 880=1475/1476) ve İşkodra (BA, *Tapu Defteri*, nr. 17; 892=1487) sancaklarına âit tapu defterlerinde müşâhede edilmektedir. Şu kadar var ki ze'âmet "ze'âmet benâm-i Sinân...,, (BA, *Tapu Defteri*, s. 78) gibi ifâdelerde yer aldığı zaman dirlik mânasında; "zeâmet-i yumrâ,, (BA, *ayn. defter*, s. 6) tarzında kullanıldığı takdirde ise, coğrâfî mânada bir mıntıka karşılığıdır.

Timar sisteminde dirliklerin üç dilime ayrılması an'ane hâline gelmiş olup, bunlar arasında ze'âmet, dirliklerde orta dilimi teşkîl eder. *Ali Çavuş Kanun-nâmesi*'ndeki "kâmil yirmi bin akçelik üzere veyahud daha ziyâde ile bir kimseye berat olmuş ola ona ze'âmet denilir... bir akçe eksik olsa ana... timar denilir. Zîrâ ze'âmet ekser haddi 100.000 ve akall-i kâmil 20.000'idir (s. 159) kaydından, ancak bu iki rakam arasında kalanlara ze'âmet denilebileceği açıkça anlaşılmaktadır. Bu sınırların dışında kalanlardan alttakine timar, üsttekine ise has denilir.

Beylerbeyilerin kendi tezkireleriyle tevcih ettikleri timarın 3.000-5.000 akçe arasına inhisar ettiği göz önünde tutulursa, ze'âmet için berâtın merkezden alınmasının mecburî olduğu açıkça anlaşılır.

Timarda olduğu gibi ze'âmetin de *kılıç* adı verilen bir kadro bölümü vardı. Ölüm, terakki veya becâyiş gibi hallerde ze'âmet mahlûl kalırsa, *kılıç* denen kısmına dokunulmaz ve bu kısımdaki topraklar parçalanmazdı. *Kılıç*'ın dışında kalan dirlik kısmına *hisse* adı verilir ve bunun gelirleri timar veya ze'âmetlere terakki yoluyla veya yeniden tevcih ile verilebilirdi. *Kılıç* payından *hisse* verilecek olursa, bunun tezkiresi reddolunurdu. Bu iş için ayrı bir ferman gerekip, buna *bozuntu* adı verilirdi.

İcmâl sayım defterlerinde ze'âmet kayıtları yanında rastlanan "an ze'âmet„ ibâreleri *hisse*'ye tekâbül edip, bu *hisse* sâhiplerinin asıl ze'âmetlerinin başka sancaklarda olduğuna delâlet eder.

Ze'âmetin nasıl elde edilebileceği husûsunda kanun-nâmelerde herhangi bir sarâhat yoksa da, bunun, diğer sâhalarda olduğu gibi yararlık göstermekle mümkün olabileceği rahatlıkla düşünülebilir. Nitekim Aynî Ali Efendi, ze'âmeti elli binden ziyâde olanların sancak beyi olmaları hâlinde ikiyüz bin akçe aldıklarını da kaydeder (*Kavânîn-i Âli-Osmân dar ḫulâṣa-i mazâmîn-i daftar-i Dîvân*, Üniv. Kütüp., nr. TY 1392, var. 9b).

Umûmî olarak, zaîmlerin bir kumanda salâhiyetine sâhip olup olmadıkları husûsunda kat'î birşey söylenemez ise de, Rumeli'deki zaîmlerden, Vize (52.000 akçe), Yanbolu (53.400), Tanrıdağ (60.000), Ofçabolu (33.400), Selânik (61.300), Kocacık (40.000), Naldöken (52.000) yörük beyleri, bu bey sıfatları dolayısıyla, kumanda selâhiyetine sâhip bulunuyorlardı. Kavala kapudanı ile Voynuk beyinin de zaîm pâyeli olduğunu biliyoruz. Anadolu'da ise, Aydın, Saruhan, Menteşe, Karesi, Biga, Bursa, Kocaeli, Sultanönü müsellem beylerinin 50.200 akçe ile, Bolu, Kastamonu, Ankara, Çankırı müsellem beylerinin 60.700 akçe, Hamîd'in 65.400; Teke, Alâiye müsellem beylerinin ise, 70.000'er akçe ile zaîm oldukları görülüyor. Bunlara ilâveten Anadolu'nun çeşitli sancaklarındaki piyadegân beyleri de değişik dirlik meblâğları ile, eyâletlerin, varsa, timar defterdarları ve defter kethudaları da zaîm sayılmalıdır (Aynî Ali, *ayn. esr.*, var. 10-20).

Dirlik veya ulûfe tasarruf edebilen çavuş, müteferrika, kapucı ve bâzı dîvân kâtipleri de dirlik tercih ettikleri takdirde zaîm oluyorlardı. Buna mukabil ze'âmet sâhibi olup, uzun müddet hizmeti geçenlere mükâfat olarak Dergâh-ı Âlî müteferrikalığının verildiği de görülmektedir (msl. bk. BA, Kepeci tasnifi. nr. 248, *Rüûs Defteri*, s. 151; 20. kânun II. 998=29. teşrin II. 1589). Ayrıca, talepte bulunan Tebrizli bir âyana, aynı zamanda hem Tebriz'de 50.000 akçe ile ze'âmet, hem de Dergâh-ı Âlî müteferrikalığı tevcih edildiği de bilinmektedir (BA, *ayn. defter*, s. 142; 10. kânun I. 997=20 teşrin I. 1589).

Sancak beyleri ile beylerbeyilerin oğullarına ze'âmetler verilmesi de kânun icâbı idi. Sâbık Karaman beylerbeyi Behrâm Paşa'nın arzı ile Ma'arâ [b. bk.] beyi Mustafa Bey'in oğlu Mehmed'e ve vezir Nasûh Paşa'nın arzı ile Sâbık Karaman beylerbeyi Behrâm Paşa'nın oğlu Ahmed'e (BA, Kepeci tasnifi, nr. 256; *Rüûs Defteri*, s. 36) verilmesi ve Şam beylerbeyi Mahmud Paşa'nın oğullarından Mehmed ve Mustafa'ya "kanunları üzre ze'âmet„ tevcihi (BA, *Mâliyeden Müdevver*, nr. 18. 155; *Rüûs Defteri*, s. 43) bu meyanda zikredilebilir.

Ayrıca zaîm olarak bir beylerbeyinin kitâbeti hizmetinde bulunan zaîm Mehmed isimli bir kimseye, beylerbeyi İlyas Paşa'nın mektubu üzerine mahlûl olan Dergâh-ı Âlî çavuşluğu verilmiştir (*ayn. defter*, s. 7; 19. safer 1010=19 ağustos 1601).

Zaîmlerin, bâzan devlet gelirini arttırmalarından dolayı Dergâh-ı Âlî çavuşluğuna getirildiklerini (BA, Kepeci tasnifi, nr. 249; *Rüûs Defteri*, s. 207), bâzan da yine bu geliri arttırmalarına karşılık (*ayn. defter*, s. 208), bâzı hallerde ise, mültezimin, devlet gelirini yükseltmesi takdirinde, kendisi için değil, başka bir şahıs için Dergâh-ı Âlî çavuşluğu verilmesinin şart koşulduğuna da rastlanmaktadır (BA, Kepeci tasnifi, nr. 249; *Rüûs Defteri*, s. 105).

Babadan mahlûl kalan ze'âmet, oğullarına geçebilir. Bu durumda büyük oğula daha fazla pay verilmekle berâber, diğer oğullarının hisselerinin de ze'âmet seviyesine yükseltilmeğe çalışıldığı dikkati çekmektedir (BA, Kepeci tasnifi, nr. 46; *Rüûs Defteri*, s. 47). Kılıç ise, bölünemediği için yalnız bir kişiye veriliyordu. Nitekim bu husus *Ali Çavuş kanun-nâmesi* (s. 162)'nde "bir kişiye bir kılıç hakkıdır„ denilmek sûretiyle belirtilmişti.

Diğer dirlik sâhipleri gibi, zuemânın da asker beslemek mecburiyetinde olup, gelirlerinin her beş akçesi için bir cebelu beslemeleri gerekiyordu (Aynî Ali, *ayn. esr.*, var. 18b).

Osmanlılarda ze'âmet, kentlerde inzibat ve güvenlikten mes'ul olan sü-başılık [bk. mad. SÜ-BAŞI] hizmeti mânasına geliyordu. Nitekim 9 cemâziyelâhır 1001 (13 mart. 1593) târihli bir vesîkadan,

Bursa ze'âmetinin bir milyon elli bin akçeye satılmış olduğu, fakat yine de şehirde inzibatın te'min edilemediği öğrenilmektedir (BA, *Mâliyeden müdevver*, nr. 5954; *Mukataa-i Tezâkir-i Bursa Defteri*, s. 3).

Böylece mâhiyet değiştiren ze'âmetin, daha sonraki yıllarda, eski îtibârını kaybettiği de görülür. Aynı kişi üzerinde birkaç *kılıç*'ın toplanması (BA, *mühimme*, nr. 115, s. 463; 1119=1707/1708) ve bunun tabiî netîcesi olarak da timar ve ze'âmet erbâbının buralarda oturmaması (*mühimme*, nr. 129, s. 54; 1131=1719) gibi haller XVIII. asırdan îtibâren bu sistemin bozulmağa başladığını göstermektedir.

Bibliyografya: Hamid Hadzibegic, *"Rasprava Ali Causa iz Sofije o timarskoj oraganizaciji u XVII stoljetu, Glasnik* (Sarajevu, 1947), s. 139-205; Ö. L. Barkan. *h. 933-934 tarihli Bütçe cetveli ve ekleri, İktisat Fakültesi Mecmuası* (1953/1954), XV, sayı, 1-4; bk. *İA*, mad. TİMAR; bk. *EI*, mad. ZE'ĀMET.

(HALİL SAHİLLİOĞLU.)

ZEBÂNÎ (AL-ZABĀNÎ), Cehennem'de vazîfeli bir melek, Sevketmek, öte kakmak mânasına *zbn* kökünden gelen bu kelime, *Kur'ân* (XCVI, 18)'da *al-zabāniyāt* şeklinde, cemi hâlinde sâdece bir yerde geçer. Lûgatlerde müfredi için *zibniya* veya *zibnî*, *zabānî* ve *zābin* olarak geçen bu kelime, inatçı, güçlü kuvvetli, çetin ile zâbıta ve polis me'mûru mânalarına gelir. Bâzı dilciler kelimenin sâdece *al-zabāniyāt*, şeklinin kullanıldığını söylerler.

Azab meleklerine *al-zabāniyāt* denilmesinin sebebi, cehennemlikleri oraya sevketmekle vazîfeli olmalarındandır. Diğer bâzı âyetlerde Cehennem'de görevli melekler için *"ḫazana"* denilmektedir (XXXIX, 71: Cennet'te görevli melekler için de aynı kelime kullanılır [XXIX, 73, XL, 49]). Başka bir âyette (XLIII, 77) ise, *"Mālik"* kelimesi geçer; Mâlik, Cehennem'de vazîfeli meleklerin reîsi olmalıdır. al-Buḫārī (*Badʾ al-ḫalḳ*, s. 7)'nin naklettiği bir hadîste "ateşi tutuşturan (*ḫāzin al-nār*) Mâlik'tir" ifâdesi yer alır.

Muhaddis ve müfessirlerin naklettiğine göre, birgün Ebū Cahil, Ka'be'de namaz kılmakta olan Peygamber'in yanından geçer, onu namaz kılmaktan alıkoymak isteyip tehdit eder. Peygamber de ona karşı koyar. Ebū Cahil, "Beni ne ile tehdid ediyorsun? Pekâlâ bilirsin ki bu yörede taraftarı en çok olan biriyim„ der. Bunun üzerine "Peki, o, taraftarlarını çağırsın, biz de zebânîleri çağırırız" âyeti (XCVI, 17-18) iner.

Kur'ân'da Cehennem'de vazîfeli meleklerin vasıfları hakkında iri gövdeli, haşîn (*ġilāẓ*), güçlü kuvvetli, çetin (*şidād*) ifâdeleri kullanılır, "Emrettiği konularda Allah'a karşı çıkmazlar, neye me'mur edilirlerse, yerine getirirler" (LXVI, 6) denilir. Kötülüklerden sakındırma (*tarhībī*) unsurları taşıyan bu ifâdeler, herkesin, yaptığı işlerin karşılığı olarak lâyık olduğu cezâya mutlaka çarpılacağına, ilâhî adâletin yerini bulacağına işâret etmektedir. Ayrıca bu meleklerin sayılarının on dokuz olduğunu ve bu sayının da bir fitne (imtihan vesîlesi veya şaşırtacak şey) kılındığı haber verilir (LXXIV, 30-31)." On dokuz"un gerçek bir sayı olduğu veya grup, sınıf, saf, reis (nakîb) mânalarına geldiği noktası üzerinde çeşitli yorumlar yapılmıştır.

Bibliyografya: Aḥmed b. Ḥanbal, *al-Musnad* (Mısır, 1313), I, 256, 329; Abū ʿUbayd, *Macāz al-Ḳurʾān* (nşr. M. Fuad Sezgin, Mısır, 1962), II, 304; İbn Ḳutayba, *Tafsīr ġarīb al-Ḳurʾān* (nşr. Aḥmed al-Ṣaḳr, Kahire, 1958), s. 533; İbn Manẓūr, *LA* (Beyrut, 1968), XIII, 194; al-Zabīdī, *TA* (Mısır, 1306), IX, 244; al-Ṭabarī, *Cāmiʿ al-bayān* (Bulak, 1323), XXVIII, 107; XXIX, 100 v.d.; XXX, 164 v.d.; al-Zamaḫşarī, *al-Kaşşāf* (Beyrut, 1947), IV, 568, 650, 779; al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb* (İstanbul, 1307), VIII, 626; İbn Kaşīr, *al-Tafsīr* (Beyrut, 1966), VII, 59, 160, 327; al-Şavkānī, *Fatḥ al-Ḳadīr* (Mısır, 1351), V, 246, 457 v.d.

(BEKİR TOPALOĞLU.)

ZEBÂNİYE. [Bk. ZEBÂNÎ.]

ZEBİD. ZABİD, Yemen'in Tihāma bölgesinde eski bir şehir olup, Aden-Mekke yolu üzerinde bulunur. Zebid, Kızıldeniz'dan 25 km. içerdedir. Şehir, adını şimâlinde akan Zebid suyundan almış olmalıdır. Eski ismi *al-Ḥusayb* idi (başka rivâyetler için bk. İbn al-Mucāvir, *Şifa*, s. 70; Yāḳūt, *Muʿcam al-buldān*, III, 131). Deniz ve dağlar arasındaki mevkii, burasını zirâate elverişli bir hâle getirmiştir. Ayrıca yeraltı su seviyesinin yüksek oluşu, her tarafta kolayca kuyular açılmasını sağlamıştır. Nitekim bu kuyulardaki suyun yüksekliği, bâzan elle dokunulacak seviyeye gelirdi (İbn al-Mucāvir, *ayn. esr.*, s. 64). Zebid, su ihtiyacını şimâlindeki Rimaʿ ve cenûbundaki Zebid vâdisinden de karşılardı.

Zebid, Tihāma'nin diğer bölgelerine nazaran daha verimli bir arâziye sâhiptir. Özellikle hurmaları meşhurdur (İbn al-Mucāvir, *ayn. esr.*, s. 78 v.d.). Buranın hurmasına *faźih* denilirdi. İbn al-Mucāvir (*ayn. esr.*, s. 80)'e göre Zebid'in 624 (1226) senesine âit hurma geliri 110.000 dinar olmuştur. Sayf al-İslām Tuğtekin [b. bk.] Zebid'i alınca, kârın daha ziyâde üreticiye geçmesini sağlamıştır (*ayn. esr.*, göst. yer.).

Zebid'de, güzel kokulu çiçeklerin yanında, ilaç yapımında kullanılan müsekkin bitkiler yetişir. Meyvaları arasında bilhassa kavun, muz ve üzümü meşhur idi (İbn al-Mucāvir, *ayn. esr.*, s. 87). Ayrıca Zebid işlenmiş deri ve kumaşları ile tanınmıştı.

Peygamber zamanında Zebid ve havâlisinin idâresi Ḫālid b. Saʿīd b. al-ʿAṣ'a verildi (*al-Kāmil*, II, 336). Ebû Bekir zamanında ise, Zebid'de vâli, Abū Mūsā al-Aşʿarī idi (*al-Kāmil*, II, 421).

Emevîler devrinde, Zebid'de çıkan karışıklıklar, Abbâsî halîfesi al-Amîn b. Hārūn [b. bk.] zamanına kadar sürmüştür. Nihâyet Zebidliler aralarından bir hey'et seçip, Bagdad'a göndermiş, halîfe Amîn, bunların en yaşlısını kendilerine idâreci ve onu yaşça tâkibeden on kişiyi de veliâhd tâyin etmişti (İbn al-Mucāvir, *ayn. esr.*, s. 66). Zebidliler memleketlerine varınca Bagdad'a vergi göndermeye başlamış iseler de, Halîfe Amîn öldürülüp, yerine Maʾmūn [b. bk.] geçince bundan vazgeçilmiştir (*Şifa*, göst. yer.).

199 (814)'da ʿUbayd Allāh b. Ziyād başkanlığında gönderilen bir hey'et, halîfe Maʾmūn'dan af dilemişti. Ancak, 203 (818) senesinde Yemen'de çıkan isyân üzerine, Maʾmūn buraya bir ordu göndermiş ve şaʾbân 204 (kânun II./şubat 819)'te Zebid işgâl edilmiştir. 205 (820)'te, İbn Ziyād büyük hediyelerle Bagdad'a gidip, Maʾmūn'la görüştükten sonra, 1000'i Horasanlı olmak üzere, 1700 süvârî ile Zebid'e geri döndü (*Şifa*, s. 67). Böylece Zebid'de Banî Ziyād idâresi başlamış oldu. İbn Ziyād için, Şuhār b. Caʿfar büyük bir saray yaptırdı; çok gösterişli olan bu saray daha sonra yıktırıldı. Bu sarayın harâbesi, İbn al-Mucāvir (*Şifa*, s. 78)'in Zebid'i ziyâret edişine kadar (VII. [XIII.] asır başı) kalmıştır. İbn Ziyād, açtırdığı kanallarla Zebid vâdisinden şehre su getirtti.

İbn Ziyād'ın ölümünden sonra, sırasıyla oğlu İbrāhîm ve onun oğlu Ziyād'ın saltanatı kısa sürdü ve ondan sonra da Abū'l-Cayş İsḥāḳ b. İbrāhîm ülkeye hâkim oldu (*Şifa*, s. 68). Banî Ziyād hânedânının hâkimiyeti 203 sene kadar sürdü. Nitekim Banî Ziyād'ın 204 (819)'te eline geçirdiği Zebid, 407 (1016)'de al-Nacāh hâkimiyeti altına girdi (*Şifa*, s. 71). Bu iki hânedan da Abbâsîlere tâbi olup, sünnî idi. Şehir, geçici olarak şiʾîlerin eline geçti; III. (IX) asrın sonunda Karmatîlerden ʿAlî b. al-Faḍl tarafından yakıldı ve 379 (989)'da kısa bir süre için Banî Yaʿfūr'dan ʿAbd Allāh b. Ḳaḥṭān tarafından zapt edildi. Bu zat, Fâtımî halîfelerine tabî oldu; aynı şekilde dağlık bölgeden gelmiş bulunan Şulayḥî'ler, Zebid'de Banî Nacāh hâkimiyetini, 452-481 tarihleri arasında kesintiye uğrattılar. Ancak sürekli olamadılar. Hâricî olan Mahdî'lerin araya girmelerinden sonra, Mısır'da Fâtımîlerin halefi olan Selâhaddin Eyyûbî, kardeşi Tûrânşâh'ı buraya gönderdi; bu da 570 (1175 başları)'te Mahdî'lerden ʿAbd al-Nabī'yi öldürttü (İbn Ḫallikān, *Vafayāt al-aʿyān*, I, 306; Taġribirdî, *al-Nucūm al-zāhira*, VI, 69). Karmatî olduğunu iddia eden ʿAbd al-Nabī, zulmü ile tanınmış olup, babası için altın ve gümüşten bir türbe yaptırarak müslümanlara burasını tavaf etmelerini emretmişti (*Şifa*, s. 76).

İbn Kaşîr (*al-Bidāya va'l-nihāya*, XII, 273 v.d.), Yemen'in fethine sebep olarak ʿAbd al-Nabī'nin hilâfet iddiasında bulunuşunu gösteriyor. Rasūlî'ler âilesi de Tûrânşâh ile birlikte Yemen'e geldi (İ. S. Sırma, *Yemen Kıt'asında Osmanlı Devleti'ne ve diğer devletlere karşı isyan eden aşiretlere dâir bir vesika, İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, II).

576 (1160) yılında Tûrânşâh ölünce, Yemen'deki vâliler birbirine düştü. Selâhaddin, kardeşi Tuğtekin'i Yemen'e gönderdi. Tuğtekin, Aden'e kadar olan bütün toprakları Eyyûbî devleti'ne bağladıktan sonra, Zebid'e yerleşti. Tuğtekin zamanında Zebid'e dört kapılı başka bir sur yapıldı. İbn al-Mucāvir (*Şifa*, s. 74), Zebid surlarında 109 burcun bulunduğunu, iki burcunun arasındaki mesâfenin 80 zirâ, şehrin çevresinin de 10.900 zirâ olduğunu kaydeder.

Eyyûbîlerden sonra, 626 (1229) senesinde Zebid, Rasūlî'lerin (Ḫazracî, *al-ʿUḳūd al-luʾlūʾiya*, I, 15 v.d.), daha sonra da Banî Ṭāhir (ʿAmirîya) devletinin eline geçti. Banî Ṭāhir devletinin başında bulunan Sulṭān ʿAmir, Tihāma'nin bütününü, Zebid, Lâhic ve Aden'i ele geçirdi.

XVI. asrın başlarından itibâren, Portekiz Devleti'nin Yemen'deki harekâtını önlemek için Memlûk sultanı Kansû Gavrî [b. bk.] kuvvet göndermiş, ancak, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi üzerine, kendi âkibetinden korkan Memlûk kumandanı İskender, Osmanlı pâdişâhına tâbi olduğunu bildirip, onun adına San'â'da hutbe okuttuktan sonra, Zebid'e gelmiştir (*Tarih-i Yemen ve San'a*, I, 40). Bu sırada Zebid'de Amîr Ramażān-i Rūmî adında biri bulunuyordu. Burada bulunan Çerkesler, İskender'i kendilerine emîr seçtiler. Yavuz Sultan Selim de Emîr İskender'i bütün Yemen'e *ḥâkim ve serdâr* olarak tâyin etti (*Aḫbār al-Yamānī*, var. 15b; *Tarih-i Yemen ve San'a*, I, 41). Bu şekilde Zebid Osmanlı Devleti'nin idâresine girdi.

1045 (1632) senesine kadar Osmanlı idâresinde kalan Yemen, Osmanlı vâlilerinin beceriksizliği yüzünden (Muṣṭafā Sālim, *al-Fatḥ al-ʿOṯmānī al-avval li'l-Yaman*, s. 338) Zaydî imâmlarının idâresine terk edildi. Burasının Osmanlı Devleti tarafından 1849 senesinde ikinci kez alınmasıyla [bk. mad. YEMEN], Zebid tekrar Osmanlı idâresine geçti ve Yemen Türkler tarafından tamamen terk edilinceye kadar, Osmanlı idâresinde kaldı. Zebid, bugün Şimâli Yemen'in önemli şehirlerinden biridir.

Zebid'de Zabîdî nisbesini taşıyan bir çok âlim yetişmiştir (bk. Brockelmann, *GAL*, *Suppl*, III, *fihrist*, mad. ZABĪDĪ).

Bibliyografya: ʿAbd Allāh b. Ṣalāḥ, *al-Futūḥāt al-Murādīya fi'l-cihāt al-Yamānīya*, el-yazm., Atıf Efendi Kütüp., nr. 1912; ʿAbd al-Muʾmin b. ʿAlî, *Miʾāt al-Yaman*, el-yazm., Üniv. Kütüp., nr. TY 6129; Ahmed Raşid, *Târih-i Yemen ve San'a* (İstanbul, 1291); Ahmed Ziyâ, *Mufassal Yemen Coğrafyası*, Üniv. Kütüp., nr. TY 4254; Âlî, *Aḫbār al-Yamānī* (Ḳuṭb al-Dîn Makkî'nin *Barḳ al-Yamānī fi fatḥ al-ʿOṯmānī* adlı eserinin ilâveli tercümesi) el-yazm., Hamîdiye Kütüp., nr. 886; A. Sünnî, *Yemen yolunda*, İstanbul, 1325; Atıf Paşa, *Yemen Tarihi*, İstanbul, 1326; yazarı meçhul, *Cāmiʿ al-mutūn fī aḫbār al-Yaman al-maymūn*, el-yazm., Üniv. Kütüp., nr. AY 5909; Albert Deflers, *Voyage au Yemen; Journal d'une excursion botanique* (Paris, 1889); Asʿad Cābir b. ʿOṯmān Rāġib, *Yaman*, el-yazm., Üniv. Kütüp., nr. TY 4250; Muḥammed Hamidullah, *Macmūʿa al-vaṯāʾiḳ al-siyāsīya* (Beyrut, 1969); İbn al-Aşîr, *al-Kāmil fi'l-tārīḫ* (Beyrut, 1960); İbn Ḫallikān, *Vafayāt al-aʿyān* (Beyrut, 1968); İbn Hişām, *al-Sīra* (Kahire, 1955), İbn Kaşîr, *al-Bidāya va'l-nihāya* (Beyrut, 1966); İbn al-Mucāvir, *Tārīḫ al-Mustabṣir* (*Şifat bilād al-Yaman*), Leiden, 1954; Muḥammed ʿAbd al-Muʿtî al-İsḥāḳî, *Tārīḫ al-İsḥāḳî* (Kahire, 1303); Ḳuṭb al-Dîn Makkî, *al-Barḳ al-Yamānî fî fatḥ al-ʿOṯmānî* (Riyâd, 1967); Eric Macro, *Yemen and the Western World since* 1571 (London, 1968); Maḳrîzî, *Kitāb al-sulūḳ li maʿrifat duval al-Mulūḳ* (Kahire, 1970); Muṣṭafā Sālim, *al-Fatḥ al-ʿOṯmānī al-avval li'l-Yaman* (Kahire, 1974); Rumûzî, *Târih-i feth-i Yemen*; el-yazm., Üniv. Kütüp., nr. TY 6045; Rüşdi, *Yemen Hâtırası* (İstanbul, 1325); İhsan Süreyya Sırma, *Yemen Kıt'asında Osmanlı Devleti'ne ve diğer devletlere karşı isyan eden aşiretlere dâir bir vesika, İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* (Ankara, 1977), II; ayn. mll., *Osmanlı Devletinin yıkılışında Yemen isyanları* (İstanbul, 1980); İbn Taġribirdî, *al-Nucūm al-zāhira fī mulūḳ Miṣr va'l Ḳāhira* (Kahire, ts.); Yāḳūt al-Ḥamavî, *Muʿcam al-buldān* (Beyrut, 1957); *Yemen Salnâmeleri*; Zabîdî, *Ḳurrat al-ʿuyūn fī aḫbār al-Yaman al-maymūn*, el-yazm., Millet Kütüp., nr. 2372; ayrıca bk. mad. YEMEN.

(İHSAN SÜREYYA SIRMA.)

ZEBÛR. ZABÛR. Dâvud Peygamber'e nâzil olan kitab. *Faʿul* veznindeki bu kelime (cem'i *zubūr*), bir cins isim olarak kitab ve mektup mânasına gelmekte ve aynı anlama gelen *zibr* (çoğulu *zubūr*) ile birlikte, birçok mânaları yanında, yazı yazmak anlamı da veren *z-b-r* kökünden iştikak etmiş bulunmaktadır. Nitekim aynı kökten, *mifʿal* vezninden gelen *mizmar* da kalem demektir.

Zebûr, umûmî şekilde kitab anlamında Câhiliye devri şâirleri tarafından da (msl. ʿİmru'l, Ḳays'in bir istimâli için bk. *Tafsîr al-Ṭabarî*, VII, 451 v.d.) kullanılmış görülmektedir. Bunun çoğul şekli olan *zubūr*'un, biraz daha husûsî bir şekilde *ṣuḥūf* veya ilâhî kitaplar anlamında istimâline, biri (bk. *Kur'ân*, III, 184) dışında, daha ziyâde Mekkî sûrelerde (XVI, 44; XXVI, 196; XXXV, 25; LIV, 43, 52) rastlanılmaktadır.

Zebûr'un anlaşılması güç ilâhî bir kitap anlamına geldiği de rivâyet edilir. Diğer bir rivâyete göre ise, o, içinde sâdece hikmet ve vecizeler bulunan kitap mânasına gelmekte ve bu şekliyle, Dâvûd Peygamber'e vahyolunan ve içinde şerʿî herhangi bir hüküm yeralmayan kitaba isim olmaktadır (bk. al-Cavharî, *al-Ṣiḥāḥ*, II, 667; nşr. al-Sayyid Ḥasan Şarbatlî al-Fîrūzābādî, *al-Ḳāmūs al-muḥīṭ*, II, 37; trc. ʿOḳyanūs, II, 352; *TA*, Kuveyt, 1392=1972, XI, 400).

Kur'ân'da iki yerde, *Zebûr*'un Dâvûd Peygamber'e verildiği zikredilir. Medine devrine âit olan *Nisâ Sûresi* (*Kur'ân*, IV, 163)'nde, kendisine vahy gelen peygamberler belirtildikten sonra, Dâvûd Peygamber'e de *Zebûr*'un vahy olunduğu ifâde ediliyor. al-Ṭabarî, bu âyetin nüzûl sebebi olarak, bâzı Yahudilerin, Peygamber'e karşı: "Allah, Mûsâ'dan sonra kimseye kitap indirmemiştir,, şeklindeki iddialarını zikretmekte (al-Ṭabarî ayrıca, Yahudilerin mezkûr iddialarının, *Kur'ân*'ın diğer bir âyetinin [VI, 91] nüzûl sebebi olduğunu da söyler) ve âyette geçen *Zebûr* kelimesinin okunuşunda ihtilâfa düşüldüğünü kaydetmektedir. Buna göre bütün kârî'ler kelimeyi yazıldığı şekliyle vermemektedirler. Kûfeli tek bir kārî (Faḫr al-Dîn al-Rāzî, bunun *Ḥamza* olduğunu söyler: *Mafātīḥ al-ġayb*, III, 508) ise, *zubūr* diye okumuştur. Bu durumda kelime, yazı anlamına gelen *Zebr*'in çoğulu olmakta ve âyet "Dâvûd'a yazılı sahifeler verdik,, şeklinde te'vil edilmektedir.

al-Ṭabarî, kārî'nin adını vermeden yaygın olan ilk kırâatin doğru olduğunu kayd ve Araplar ile diğer kavimlerin de, Dâvûd Peygamber'in kitabını, "*Zebûr*,, şekliyle bildiklerini ilâve eder (*Tafsîr al-Ṭabarî*, IX, 401). al-Ḳurṭubî ise, kārî'nin adını Ḥamza (hk. bk. *GAS*, I, 9) olarak kaydetmekte ve ayrıca 150 sûreden müteşekkil olduğunu söylediği *Zebûr*'un, içinde şerʿî bir hüküm, *helâl* veya *haram*'a dâir hiçbir bilgi bulunmayan sâdece hikmet ve mev'izelerden müteşekkil bir kitap olduğunu ilâve etmektedir (*Tafsir al-Ḳurṭubî*, VI, 17). O, *Zebûr* hakkındaki bu kanâatini, farklı bir şekilde, Dâvûd Peygamber'e verilişini ifâde eden diğer bir âyeti (*Kur'ân*, XVII, 55) şerh ederken de zikretmektedir. İlkinden farklı olarak burada *Zebûr*'un, *duâ, tahmîd* ve *temcîd* olduğu ilâve edilir (*Tafsîr al-Ḳurṭubî*, X, 278).

Ayrıca, Mekke devrine âit olan *al-Anbiyā* sûresinin 105. âyetinde, yeryüzüne sâlih kulların vâris olacağının, *Tevrat*'ta olduğu gibi, eski *Zebûr* nüshalarında da yazılı olduğu bildirilmektedir (ayrıca bk. *Tafsîr al-Ḳurṭubî*, XI, 349) ve bu husus, mevcut *Zebûr*'da da (XXXVII, 29) görülmektedir.

Zebûr'un ilâhî bir kitap oluşu, müslümanların oldukça erken bir tarihten beri onunla ilgilenmelerine de sebep olmuş görülüyor. Nitekim B. Violet, Şam'da *Zebûr*'dan bir parçanın (LXXVII, 20-31-51-61) h. II. (m. VIII.) asra âit Grek harfleriyle yazılmış Arapça bir tercümesini bulmuştur (bk. *Ein Zweisprachiges Psalmfragment, aus Damaskus*, Berlin, 1902). al-Kindi ve İbn Ḳutayba (ölm. 276=889) gibi Arap filozof ve edipleri de,

eserlerinde muhtelif vesîlelerle *Zebûr*'dan nakillerde bulunurlar.

Zebûr, muhtelif şekillerde dinlerle ilgilenmiş Arap ediplerininde ilgisini çekmiştir. Aynı zamanda büyük bir tabib olan, Nastûrî asıllı ʿAlî b. Rabbān al-Ṭabarî (hk. bk. *GAS*, III), din ve devlete dâir eserinde, Süryanca tercümesine sâhib olduğu *Zebûr*'a da müstakil bir yer ayırmaktadır. İslâmî edebiyatın çok yönlü âlimlerinden biri bulunan, coğrafya ve tarih ile olduğu kadar, ilâhiyat ile de meşgul olan al-Masʿūdî (ölm. 345=956; hk. bk. *GAS*, I, 332-336), içlerinde *Zebûr*'un da yer aldığı *Tevrat*'ın Arapça'ya tercümelerini zikreder (*K. al-Tanbīh va'l-išrāf*, s. 112). V. (XI.) asırdan Ḥafs b. al-Birr al-Kūfî'nin yapmış olduğu manzum bir *Zebûr* tercümesi, bugün elimizdedir. Burada *Tevrat*'ın diğer kitapları gibi, *Zebûr* hakkında da tenkidî görüşler ileri sürmüş olan İbn Hazm (ölm. 456=1064)'ı hatırlatmak gerekir. Mukaddes kitaplar hakkında geniş bilgisiyle tanınan Endülüslü bu âlim, dinler tarihine dâir meşhur eseri *al-Fiṣāl fi'l-milal va'l-aḥvāl va'l-niḥal*-'inde, I, XLIV, CVII, LXXXVI, LXXVII, LXXXI, LXXXVIII ve LXI. *Mizmar*'ların muhtevâlarının bâzı kısımlarını, tarihî ve dinî nokta-i nazardan ele alarak şiddetle tenkid eder (I, 205 v.dd., Beyrut, 1395/1975).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir. (AHMED SUBHİ FURAT.)

ZEFÂR. ẒAFĀR, I. Cenûbî Yemen'de, Yarîm'in takrîben 17 km. cenûb-i garbîsinde, bugün için mühim olmayan bir köyün yakınındaki harâbelerden ibâret olup, kadîm çağda Himyer İmparatorluğu'nun merkezi olarak tanınmıştı (Ẓafārî de denmiştir; bk. Yāḳūt, *Muʿcam*, I, 196; III, 576; Cenûbî Arabistan kitâbelerinde Ẓafār kelimesinin kökü *ẓ-f(ʿ)-r* olup, Habeşî dilinde ise, *Ṣafār* olarak geçer).

Bu kıral şehri, çok önceden Plinius tarafından zikredilmiştir *Natur. Hist.*, VI, 104'te *regia sapphar*, *Periplus mar.*'da *Erythr*, 23. paragrafta da μητρόπολις Σαφάρ adı altında geçer. Burada Himyer ve Sâbiî Kıralı Χαρι βαήλ (Kariba'il) yaşıyordu. Seba kırallarına halef olan bu hânedan, M. ö. II. asrın sonlarından îtibâren "Sabâ' ve Ẕū Raydān kıralları„ diye cenûb-i Arabistan'da hâkimiyetlerini sürdürüyorlardı. Périplus'un bu müşâhedesine göre, Sâbiîler" Himyer kırallarına tâbi olup, daha Plinius'un kaynakları zamanında bir Himyer kırallığı mevcud idi.

Grek ve Roma yazılı malzemeleri arasında olup, başkent Ẓafār'a âit olan vesîka, Batlamyus'ta bulunur (VI, 7, 41; VIII, 22, 16). Bu vesîkada, Ẓafār, mes'ûd Arabistan (Yemen'in iç bölgesi)'da bulunan şehirlerin listesi arasındaki Σάκφαρ (halk arasında Σάπφαρα) μητρόπολις kelimesi Périplus'un kullandığı ıstılâhların aynıdır. Batlamyus'ta, el-yazmalarında tûl dâiresi için verilen 78° ve 80° rakamlarından birincisi tercih edilir. al-Hamdānî (*Ṣifa Cazīrat al-ʿArab*, nşr. D. H. Müller, Leyden, 1884, s. 28)de bunu vermektedir. Halbuki o, *ʿIḳlīl* (D. H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Südarabien, SB Ak. Wien*, 1879, XCIV, 417)'de 77 rakamını kaydetmektedir. Yemen'in kıyı şehri Moḫā için, Batlamyus'da tûl dâiresi olan 87° 30′ (farklı şekilleri 88° 10′ ve 88° 30′), arz dâiresi olarak da Ẓafār'la aynı 14° rakamını verdiği için, E. Glaser (*Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, Berlin, 1890, II, 180) Σάπφαρα'ın arz dâiresindeki bu farklı şeklin Batlamyus sonrasındaki bir müstensihin bir hatâsından ibâret olduğu açıktır. Zîrâ müstensih, Yemen'deki Ẓafār ile, bu arada Moḫā'nın yakınındaki inkişaf eden Şarkî Ẓafār'i birbirine karıştırmıştır. Bu faraziye Glaser'in, Moḫā (bk. no: 3)'nın coğrâfî mevkiî konusunda yaptığı bir hatâya dayanmaktadır. Moḫā'daki tûl dâiresi hakkında Batlamyus'tan yapılan nakil, istinsahta, -rakamında- bir yanlışlık olmalıdır. Glaser'in Batlamyus tarafından zikredilen başkentin, o sıralarda çok dar sınırlar içinde sıkışmış olan Himyer'lere değil sâdece Sâbiîlere âit olabileceği ve Batlamyus zamanındaki (*ayn. esr.*, 240, 242) yıkılışından dört asır geçmiş olan Mârib'in, Seba ve Raydān kıralları devrinde daha çok başkent olacağı şeklindeki düşünceleri (*ayn. esr.*, 240 v.dd.), onun Himyer İmparatorluğu'nun gelişmesinin kronolojisi hakkında sâhip olduğu peşin hükümlülüğünün netîcesi olup, bu görüşler, yukarıda zikredilen klasik devrin müşâhedeleriyle tezat teşkil etmektedir. Bunlar, kitâbelerin şehâdeti ile çok kolay bağdaştırılabilen müşâhedelerdir [bk. mad. MÂRİB].

Batlamyus'a göre (VI, 7, 25), Himyerlerin civârında yaşayan Σαπφαρται'ler (el-yazmalarının çoğunda Ταπφαριται şeklinde geçer) şehrin ve civârının sâkinleri olduklarına göre, hüküm süren kabîleyi teşkil ediyorlardı. Ẓafār, Arap kaynaklarında meselâ İdrîsî'de kabîle adı olarak değil, bölge adı olarak geçer (Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, Bern, 1875, s. 311). Périplus'de zikri geçen Moḫā limanının şarka doğru giden transit yolundan bir kol, Yarîm ve Ẓafār'a ayrılır. Bu saltanat şehrinin, ticârî seyrüseferde bir rol oynadığı kolayca anlaşılır (Batlamyus haritasındaki yollar için bk. Sprenger, *ayn. esr.*, s. 183 v.d.).

İşte, Philostorgius (V. asrın ilk yarısı)'un *Hist. eccl.*, III, 4'te Himyerlerin Constantius II. (337-361; krş. Nicephorus Callistus, IX, 18; ayrı baskı) zamanında, 354-355 yılları dolaylarında hıristiyanlığa girdiklerine, daha sonraları piskopos olan Théophillus'un, Constantius'un ısrarı ile, Himyer kiralından, Τάφαρον, Aden ve Hürmüz'de hıristiyan kiliselerinin yapılmasına dâir verilen bilgiler, bu Ẓafār'a âittir. Bu kesin ifâdelerin aksine Glaser (*ayn. esr.*, s. 181), Τάφαρον'ın bir Himyer şehri

mânasında değil, bir kıyı şehri (no: 2) mânasında anlamıştır. Aynı görüş, daha önce Ritter (*Erdkunde*, Berlin, 1846, VIII/xii, 65)'de vardır. Ancak Philostorgius'un yanlış bilgi aldığına hiç bir şekilde ihtimâl verilemez. Kaldı ki, bir kilisenin imparatorluğun başkentinde yapılması daha tabiîdir. G. W. Bury (*Arabia infelix*, London, 1915, s. 10)'nin Ẓafār'ı, Yarîm'le bir sayması hatâlıdır. Himyerîlerin hıristiyanlaştırılmasını Théodorus Anagnostes (II, 58; krş. Nicephore, XVI, 37), Anastasius'un saltanatı (491-518) devrine âit gösterir. Uydurma bir eserle altıncı asrın ortalarına doğru, Ẓafār piskoposu olan Gregentius'un adı arasında bağlantı kurulur. Ammien Marcellinus (IV. asrın sonu = XII)'e göre Ẓafār, Trapharon (II, 6)'dur. Himyer'i, Omeritia diye adlandıran coğrafyacı Ravennas, Trapharon'u Tafra olarak gösterir. Nihâyet gramerci olarak sâdece ısının şekilleriyle uğraşan Stephanus Byzantinus'ta bu kelime Τά[ϱ]φαϱα şeklinde geçer.

IV. asrın ortalarına doğru Habeşlerden Aksumîler, Himyer İmparatorluğu'nu hâkimiyetleri altına aldılar. Fakat aynı asrın son çeyreğinde, yerli kırallar tekrar iktidârı ellerine geçirdiler. Bundan dolayı Philostorgius tarafından zikredilen hıristiyan dostu Ẓafār hükümdârı (525 yılındaki Sumayfa gibi) Aksumîlerin tâyin ettiği bir vâli (gerekli değişikliklerle Glaser, *Die Abessinier in Arabien und Afrika*, Munich, 1895, s. 166) idi veya daha 356 yılından kısa bir süre önceye âit bir kitâbeye göre, sâhipleri olarak Aksumîlerin zikredildiği [bk. *İA*, mad. SEBA] ülkenin, tekrar ele geçirilmesi faâliyeti, daha 355'lerde Himyerîler tarafından başarılı bir şekilde başlatılmıştı. Habeşler ancak 525 civarlarında Himyerlerden hâkimiyeti ele geçirdiler ise de, 570'lerde İranlılar tarafından devrildiler. O zamana kadar, Ẓafār Cenûbî Arabistan'ın başkenti idi. İranlıların San'â'daki son vâlisi de, 628 yılında islâm dinini kabûl etti.

İbn Ḫurdāẕbih (s. 145; Masʿūdî, *Murūc*, III, 178; Yāḳūt, III, 577; II, 722)'e göre, Ẓafār kapısında şu kitâbe bulunuyordu: "Ẓafār hâkimiyeti kimde idi?". "Mükemmel olan Himyerîlerde„; "Sonra kim buranın sâhibi oldu?", "Kötü Habeşler„; "Peki sonra?", "Asîl İranlılar„; "Bunlar kimlere karşı yenildiler?", "Tüccar Kureyşlilere„; "Bundan sonra Ẓafār'da hâkimiyet kimin olacak?", "Tekrar Himyerlilerin". Burada Cenûb-i Arabistan'daki iktidar değişikliğinin tarihi, oldukça iyi bir şekilde anlatılmış oluyor. Ẓafār'ın, Himyer kırallarının merkezi olduğu hakkında, Yunan ve Roma müellifleri ile Arap coğrafyacı, tarih ve lügatçilerinin verdikleri bilgiler birbirini tutmaktadır. Meselâ, İbn Ḫurdāẕbih, VI, 140; al-Masʿūdî, III, 177; Cavharî, bk. bu mad.; Yāḳūt, III, 577 (şâir zikredilişinde 812); *Ḳāmūs*, bk. bu mad.; *TA*, III, 370; *Cihânnümâ*. Melik Raydān'ın Ẓafār'daki sarayı, İbn Ḫurdāẕbih, s. 140 (Ahlwardt, *The Divans*, 206, 32); al-Hamdānî, *İḳlīl*, s. 410 ve 414; (Asʿad Tubbaʿ mısrâında), al-Bakrî; *Muʿcam*, bk. bu mad.; Yāḳūt, II, 885; III, 422 (D. H. Müller tarafından, *İḳlīl*, s. 410'da zikredilen Zaydān, Raydān olarak düzeltilmiştir [krş. Ritter, XII, 258'de, al-İdrîsî'ye göre aynı imlâ]; bk. Glaser'in aşağıda, kitâbedeki Raydān'ın açıklaması) zikredilmiştir. al-İdrîsî (nşr. Jaubert, Paris, 1836, I, 148 v.d.), Ẓafār'ın Yemen'in en önemli ve en meşhur şehirlerinden biri olduğunu kaydetmektedir. İdrîsî'nin kaydına göre, burası Yaḫşib bölgesinde bulunmakta olup, Ẓafār adıyla da anılır. al-Muḳaddasî, *BGA*, III, 70 (53), Yemen'in iki bölgesi olan Tihâma ve Nacd'den söz ederken, Nacd'in şehirleri arasında Yaḫşib'i de zikretmektedir. Sprenger (*Die Post und Reiserouten des Orients*, bk. *Abh. f. d. Kunde des Morgenl.*, III, 3, Leipzig, 1864, s. 109), Yaḫşib-'in Ẓafār olduğunu sanmıştı. Aynı zamanda H. C. Kay (*Yaman, Its early mediaveal History*, London, 1892, s. 246 ve haritasında)'in yanlış olarak Yaḫşib şeklinde yazmış olmakla birlikte, aynı iddiayı ileri sürmesi de iknâ edici değildir. Yaḫşib (Yaḫşub) Miḫlāf'ın adıdır (al-İdrîsî'den başka ayrıca krş. Yāḳūt, II, 885, ki Raydān sarayının da bu Miḫlāf'ta olduğunu belirttikten sonra, daha kesin olarak Raydān'ın Ẓafār'da olduğunu söylemektedir. *İḳlīl*-'de Asʿad Tubbaʿ'ya âit mısralara göre de [s. 444] Ẓafār, Raydān kabîlesinin kalesiyle birlikte Yaḫşib ovasında bulunuyordu). *İḳlīl*'e göre (s. 410), Ẓafār, Ḥaḳl (yayla) Yaḫşib adıyla bilinmekteydi. Yāḳūt, (IV, 436), Ẓafār yakınlarındaki Yaḫşib al-ʿUlv'dan söz etmektedir. Sprenger (*ayn. esr.*)'in İbn Ḫurdāẕbih'e dayanarak ileri sürdüğü "Yaḫşib, şehrin, Ẓafār ise, içinde kıralın oturduğu sarayın adıdır„ (*Postrouten*, göst. yer., s. 147) şeklindeki iddiası doğru değildir. Bunun mânası daha ziyâde şöyledir: Yaḫşib içinde, Ẓafār şehri ile onun Raydān sarayı bulunur.

al-İdrîsî'ye göre, bu saray vaktiyle, eski başkentin orada bulunan kalıntısıydı. al-İdrîsî, eski kırallığa âit başka izlerden de bahseder. Ṭabarî (nşr. de Goeje, I, 526)'de Ẓafār'ın kuruluşu, Himyer kıralları zamanında gösterilir. al-Hamdānî, *İḳlīl* (ayn. yer., s. 412)'de Ẓafār'ın, Suḫtiyūn (Mankaş) şehri yakınındaki (bir dağın yamacındaki mevkiini tasvir eder) bugün hâlâ Ẓafār'in yakınında Mankat köyünde, Seetzen tarafından bulunan Himyerî kitâbeleriyle birlikte harâbeler vardır (bk. D. H. Müller, *ayn. esr.*, s. 370). al-Hamdānî (s. 414) buradaki Ẓafār'ın kitâbelerinden bahseden ʿAmr b. Tubbaʿ ve ʿAlḳama'nin Ẓafār'ı öven mısra'larını zikreder. *Ṣifa* (s. 203)'da da Yemen'in, içinde eski saraylar bulunan meşhur şehirlerini sayarken Ẓafār'a da yer verilir. Batlamyus'daki tûl derecelerini, şarklı astronomi bilginlerinin tûl derecelerine döndürmeye misâl olmak üze-

re, Ẓafār'ın mevkiini mütalaa (*ayn. esr.*, s. 27) eder ve her ikisinin de aynı tûl derecesinde (bk. s. 28 ve 44; aynı konu için s. 45) bulunan bu şehir ile San'â'nın Batlamyus'taki mevkîlerinden ve Ẓafār'ın San'â'nın cenûbunda üç günlük mesâfede bulunduğundan bahseder (bu Niebuhr'un, Ẓafār'ın, San'â'nın 1° 12′ cenûbunda olduğu hakkında verdiği bilgiye uymaktadır), *Şifa* s. 201'de de, coğrâfî bakımdan Yāḳūt'a uygun bir şekilde Ẓafār'ın, San'â ile komşu olduğundan başka açık bir şey söylenmez (bk. Yāḳūt, III, 527'de Ẓafār'ın San'â'nın aynı olduğunu kaydeder. bk. *Ḳāmūs*, mad. *Ẓafar*; krş. Cavharî, bk. mad. *Ẓafar*; *T A*, III, 370). Yāḳūt'un bu görüşü ile ilgili (III, 422) olarak, D. H. Müller (*Burgen*, s. 369, nr. 3), Ẓafār ile San'â'nın birbirine karıştırıldığını kabûl etmektedir. Himyerî kırallarının tarih ve şeceresinde, Tubba' 'lara dâir Arap rivâyetinin büyük kısmı tarihî gerçeğe uymaz.

Yāḳūt, *Muʿcam* (krş. III, 577)'da, bu Ẓafār'la, aynı isimdeki (nr. 4) sâhil şehrini birbirinden ayırmaktadır. *Muştarik*'de ise, bu ayırım belirtilmemiştir. Son zamanların bâzı müellifleri gibi, Arap müellifleri de bu iki şehri birbiriyle karıştırmışlardır. Niebuhr (*Beschribung von Arabien*, Kopenhag, 1772, s. 236) ve Ritter (*ayn. esr.*, s. 254), bundan şikâyet ederlerse de, bunlardan ikincisi, aynı hatayı işler (meselâ bk. s. 65 ve 253). Abu'l-Fidā', her iki şehri birbirine karıştıran tasvirinde (başka durumlar için bk. nr. 4), Ẓafār'ın sâdece Yemen'de olduğunu zikreder; geri kalan bütün ifâdeleri sâhil şehrine âittir.

al-Hamdānî (*İḳlîl*, s. 416, çeşitli görüşlerle), al-Bakrî (*ayn. esr.*, s. 464) ve Yāḳūt (III, 577), "Kim Ẓafār'a gelirse, Himyerleri anmalıdır". Veya "Ẓafār Himyerîlerindir„ deyimini açıklamak için bilhassa Himyerî diline uygun bir misâl verirler. Araplar, yaşlı, ortanca ve küçük Himyerî arasında fark gözetirler. Yânî orta ve dar mânada Himyerîler diye ayırım yapmakta çok titiz davranırlar (Sprenger, *Geographie*, s. 72 v.d.). Dar mânası dışında, bir Himyerî lehçesinden söz edilemez (Bâzı özellikler için bk. Sprenger, s. 74). X. asırda, saf Himyerîce San'â'nın garbı ile Yarîm ve Ẓafār'ı da içine alıp, Ḥaḳl Ḳitāb'a kadar uzanan Ẓamār'ın cenûbundaki bölgelerde konuşulur (Himyerîlerin yerleştiği bölgelerle ilgili metinler için bk. Sprenger, *Das Leben... des Mohammad*, Berlin, 1865, III, 438). Fresnel'e göre, Himyerîce ve civar bölgelerin karışmış olan diline, daha önceleri yanlış olarak Eḥkilî denmiştir; aynı isimlendirme, yanlış olarak ve bir fark gözetmeksizin, Mahrî ve Ḳarā (Ḥakilî) veya Glaser tarafından Şeḥrāt denen dile de uygulanmıştır. Himyerî kitâbelerinin eski dili, Cenûb-i Arabistan kitâbelerinin ikinci büyük grubu olan Mina yânî Mean dilinden çok Saba' diline yakındır.

Bu saf iki Himyer bölgesi, verimli ve zirâate çok elverişlidir. Ẓafār arâzisinde oldukça değerli bir taş bol miktarda çıkar. al-Hamdānî, *İḳlîl* (s. 415)'de Ẓafār'ın damarlı akik taşından (şâirlerin bu konudaki şiirlerini zikrederek) bahseder. Ayrıca bk. Cavharî; Yāḳūt (III, 577); *L A* (VI, 192); *Kāmūs*; *Tāc* (ayn. yer., *caza*ᶜ kelimesinin mânası için krş. Lane, mad. *Caza*ᶜ ve Sprenger, *ayn. esr.*, s. 62).

Habeşiler tarafından son defa alınışından-ki bu hâdise *Martyrium Arethae*'da çok teferruatlı bir şekilde anlatılmaktadır- ve Cenûb-i Arabistan kırallığının yok olmasından bilhassa islâmı kabûlden sonra, bu ülkenin merkezi ve kıralların oturduğu yer olan Ẓafār, yavaş yavaş çökmeğe başladı. Ẓafār'ın ana yollardan sapa oluşunun da, bu çöküşü hazırlayan âmillerden biri olduğu ilâve edilmelidir. Ẓafār, Yemen'in daha sonraki tarihinde, arâzisinin dağlık oluşu sebebiyle, askerî tatbikatlar dışında, herhangi bir rol oynamamıştır. Meselâ, Ziyâdî hânedânının yok olması (409=1018) ve Nacāḥ'ın, Zebid'i alıp (*İḳlîl*, 412) kıral unvânını kazanmasından sonra, o devrin vâlileri, dağlık bölgelerdeki müstahkem mevkîlerinde tutunabildiler (Umāra al-Ḥakamî, *Taʾrīḫ al-Yaman*, nşr. Kay, ayn. yer., s. 12). Aynı şekilde Kay (s. 246)'ın Yaḥşib yakınındaki Naḳîl Ṣaid olarak açıkladığı, muhtemelen Ẓafār civârındaki Naḳîl Sumāra'dır.

Zamanımız kâşifleri tarafından verilen bilgiler, müslüman müelliflerin ifâdelerine uymaktadır (krş. Niebuhr, *Beschriebung von Arabien*, Kopenhag, 1772, s. 94, 236, 290; ayn. mll., *Beschreibung von Arabien*, I, 400; bk. *E I*, mad. SABAᶜ; D. H. Müller, *Sabäische Denkmäler*, Viyana, 1883, s. 85, levha [kitabe] VI; W. Harris, *A Journay through the Yaman*, Edinburg-London, s. 25; Glaser, *Die Abessinier*, s. 58, 100, 116; ayn. mll., *M V A G*, 1897, VI, 41; ayn. mll., *Skizzen*, II, 241; Nielsen, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, Kopenhag-Paris-London, 1927, s. 21, 88; Hommel, *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, Munich, 1926, s. 656, 711; Osiander, *Z D M G*, XIX, 1865, 180; *C I S*, IV/1, nr. 312).

2. San'â'nın cenûb-î garbîsindeki harâbeler. *T A* (III, 370), Ṣaġanî'ye dayanarak, aynı isimdeki iki şehir yanında (bk. nr. 4), biri San'â'nın şimâlinde, diğeri cenûbunda olan Ẓafār adında iki saraydan bahsetmektedir.

3. San'â'nın şimâl-i garbîsinden 20 mil kadar, Kevkebân yakınında tahkim edilmiş tepe.

4. Orta-çağ'ın sonlarından beri, harâbe hâlinde olup, hâlâ Mahra'ye bağlı olarak gösterilen çok eski bir şehrin ve bu şehrin etrafındaki ovanın adıdır. Bu ova Arabistan'ın cenûb-i şarkîsini çevreleyip, Hind Okyanusu tarafındadır. İbn Ḫaldūn (*ʿIbar*; bk. Kay, *ayn. esr.*, s. 133 'deki iktibas), Ẓafār'ın telâffuzunu verir; al-Maḳrîzî (*De valle Hadramaut*, nşr. Berlin Noskowyj, Bonn, 1866,

s. 29)de onu Ẓofār şeklinde telâffuz etmek gerektiğini söyler. Aynı şekilde Maltzan, *Reise in Hadramaut*, Wrede, Brunswick, 1877 (s. 24, 39) baskısının önsözünde, onun Ẓfār, Ẓfōr ve zaman zaman Ẓofār olarak telâffuz edildiğini ifâde etmektedir. Ẓafār'ın, Grek metinlerinde geçtiği hemen hemen ispat edildiğinden, bu şehri Batlamyus'un sâhilde gösterdiği yerlerde aramak lâzımdır. Batlamyus'un Cenûb-i şarkî Arabistan sâhilini tesbit için, Hindistan'a giden seyyahlar ve kıyılarda yaşayan denizcilerden bilgi aldığı husûsunda ısrar eden Sprenger (*Geographie*, s. 95 v.d.)'in, Cenûb-î şarkî Arabistan'ın tâyininde Batlamyus'un, Hind ve sâhil seferlerini yapanların verdikleri bilgileri gözönünde tuttuğunu belirtmesi, aslında Batlamyus haritasının VI. 7, 11'de Ẓafār'ın mevkîne tekâbül eden yer için geçerlidir. Burası da zikredilen yerler arasında μαντεῖον Ἀρτέμιδος olup, daha Σαχαλῖται *al-Ḳamar* (Artemis) tercümesi bulunmaktadır. Bu ad, Ẓafār'ın bulunduğu *Cibāl al-Ḳamar* (Ay dağları'), *Ġubbāt al-Ḳamar* ('Ay körfezi')'da geçmektedir. Batlamyus'un tesbitlerine göre, bu ay kâhinliğinin mevkîi tamamiyle eski limanı bulunduğu Raysūt (Κωσεύθμ [ᵓΡωσεύθμ] Batlamyus'da az önce zikredilen)'un yakınına varır. Hemen buradan çok sulak olan bir düzlük başlar; bu düzlüğün uzunluğu 9 fersah ve en geniş yeri ise, Ṭaḳā'da olup, bir fersahtır. Bu düzlük bugün Ẓafār adını taşır ve dağın içine doğru uzar (Sprenger, *ayn. esr.*, s. 96). Carter (aş. bk.), aynı yerde, diğer altı şehrin harâbelerini buldu. Bu şehirler, Sprenger'in düşündüğü gibi birbiri arkasına Ẓafār bölgesinin merkezleri olmuşlarsa, bu, cevâbı mümkün olmayan yeni bir mes'ele teşkil eder. Sprenger, ay kâhinliğinin hangi harâbeye daha yakın olduğunu tesbit etmenin imkânsızlığını da kabûl etmektedir. İbn Baṭṭuṭa (*ayn. esr.*, II, 203)'nın ifâdesine göre, Ẓafār'a (yeni Ẓafār, yânî Manşūra) yarım konak mesâfede, bir mukaddes mahfil ile Hūd'un (ayn. yer., I, 205) türbesi ve deniz kıyısında, bir balıkçı köyü ortasında bir câmi bulunmakta olup, Sprenger, bu câmi ve türbenin ay tapınağı olduğunu zannediyordu. Bu mâbedin ancak bu iki yerden birinde ve büyük ihtimâlle birincisinde olduğu söylenebilir. Sprenger'e göre, onun yeri, Ṭāḳa'nın 54° 22′ tûl ve 17° 2′ şimâl arzı arasına rastlar; bu yer, gemi ve sandallara liman olarak kullanılabilecek küçük bir koydur. Bent'in verilerini nazar-ı îtibâra alarak, bu iskân merkezi hakkındaki kanâat değiştirilmeli ve eski Ẓafār, Ṭāḳa (aş. bk.)'nın şarkındaki harâbeler içinde aranmalıdır.

Glaser (*Skizze*, II, 97, 180)'in, bu konudaki faraziyesi kabûl edilemez. Onun bu faraziyesine göre, Batlamyus tarafından "Αβισσα κόλις 'den hemen sonra zikredilmiş olan ve Sprenger (*ayn. esr.*, s. 97)'in Mirbāṭ'la aynı olarak gösterdiği yer Ẓafār'ın ta kendisi ve (*Périplus maris Erythraei*, s. 32; bu husus Ritter tarafından daha önce ileri sürülmüştü; *ayn. esr.*, XII, 329; aynı şekilde Glaser, *Abbessinier*, s. 90 v.d.; Hommel, *Ethnologie*, s. 654) Moşā'dır. Ẓafār'ın, Ḫōr al-Belîd'le aynı olduğu ve Ẓafār isminin de görünüşte Batlamyus'tan sonra bu bölgede ortaya çıkarıldığı ya Abissapolis veya Moşā'nın yerini aldığı (*Skizze*, s. 180; *Abessinier*, s. 187 v.d.) şeklindeki faraziyeyi kabûl etmek imkânsızdır. Bütün bu topoğrafik delillere rağmen, Ẓafār adının nereye bağlanacağı kesinleşmemiştir. Batlamyus'un Cap Syagros (Rās al-Fartak)'a yakın ve onun garbında gösterdiği Moşā, *Périple*'ye göre, Mirbāṭ'ın 16 km. kadar garbında aranmalıdır. Bugün için Ḫōr al-Belîd'de hiç bir liman olmayıp, orada sâdece bir iç göl mevcuttur (Glaser, *Skizze*, s. 181). Halbuki hem Batlamyus'ta, hem *Périple*'de γιμήν diye adlandırılan Moşā'nın önemi, bilhassa bunlardan ikincisinde zikredilmiştir. Moşā, şüphesiz 51° 55′ şark tûlünde, Rās al-Fartak'ın bir fersahtan az garbında ve cenûb-i garbî rüzgârına karşı korunmuş (Sprenger, *ayn. esr.*, s. 85) olan Maḳşî'dir. Sprenger'in, Batlamyus'a âit metnin intikalinde, Moşā ile ilgili kısmının düştüğü faraziyesi kabûl edilebilir de edilemez de. Sprenger'in Ẓafār için gösterdiği mevkî, Arap müelliflerinin ifâdeleriyle bağdaşmaktadır (bk. Yāḳūt, III, 377; IV, 481); Ẓafār limanının demirlemeye elverişli olmadığı (ayrıca bk. İbn Ḫaldūn, *ayn. esr.*, s. 133), burasının Mirbāṭ olup, 5 fersah uzaklıkta bulunan ve tüccarlar tarafından sık sık ziyâret edildiği söylenir. Yine Sprenger (göst. yer.) buranın Rās al-Fartak yakınında Moşā olduğunu ifâde eder. İbn al-Mucāvir, buranın Ay körfezinin girişinde olduğunu ve Hindistan'dan gelen gemiler için bir iskelesi bulunduğunu kaydeder. Ẓafār, asrımızın başlarında Bombay'dan gelen buharlı gemilerin de bir işâret yeri olmuştur (Sprenger, göst. yer.) Th. Bent (*Southern Arabia*, London, 1900, s. 240 v.d.), bir kasıtta bulunmadan ve farkına varmadan bu görüşü te'yid etmek için bâzı aydınlatıcı yeni hususlar ilâve eder. Bent, bugünkü al-Balad (Glaser'e göre al-Belîd, *Skizze*, s. 181; ayn. mll., *Abessinien*, s. 184; aynı şekilde Fresnel'in İngiliz bahriye haritasında al-Bilād)'in yakınında, harâbelerde, deniz kıyısında, al-Ḥāfa (Lḥāfe)'nın bugünkü merkezine takrîben 2 İngiliz mili mesâfede bulunan harâbelerin, bu bölgenin eski merkezine âit olduğunu kabûl eder. Diğer taraftan Bent, Sprenger'e katılarak bu şehri μαντεῖον Ἀρτέμιδος de göstermekte hiç bir zorluk olmadığını ilâve etmek sûretiyle hatâya düşer; zîrâ o da Sprenger gibi kesin olarak, garbda bulunan ve daha sonraları Manşūra diye adlandırılacak olan yerde, al-Balad'ın aslı olan eski Ẓafār'ı bulmaya çalıştığı Ṭāḳa'yı bundan farklı göstermektedir. Bent'e göre, Sabiî tapınaklarının kalıntıla-

rını ihtivâ eden ve en son olarak h. 500'deki İran istilâsı esnâsında meskûn olan bu harâbeler, bütün ovada en geniş ve en hâkim bir mevkide bulunmaktadır. Diğer taraftan Bent (s. 268), Ẓafâr'ın, Glaser'in, Abissapolis ve Moşā ile aynı olduğu hakkındaki görüşünü yanlış olarak kabûl ettiği gibi, daha ileri gidilerek kıyının bu noktasını, ağzı gayet geniş olan Rori nehri (ek olarak verilen Ẓafâr bölgesi ile ilgili haritada böyle adlandırılıyor ["*from a survey by Imam Sharif, Khan Bahadur*„ onun *seyahat arkadaşı*]; Bent, s. 270)'ne akan suyun Kho Roury diye adlandırılması yanlıştır; krş. Glaser, *Abessinier*, s. 185; İngiliz bahriye haritası, Khor Reiri Cruttenden: Khore Ririe ve hem Moşā, hem Abissapolis kıyısının hemen yanındaki kayalık Ḥatiya adacığına yakın gösterir. Ancak, 54°, 25′ da bulunan kıyı noktasının biraz garbında Sprenger'in μαντεῖον Ἀρτέμιδος'ın daha sonra Glaser'in, Abissapolis'in yerini aradığı mıntıkada Ṭāḳa (54° 22′) bulunmaktadır (*Abessinier*, s. 187). Halbuki, Bent (s. 265)'in Ay körfezini, tamamen keyfi olarak, Nahast vâdisinde, al-Ḥāfa'ya az bir mesâfedeki "ʿAbḳad veya Robat veyahut daha iç arâzideki eski harâbelerden meselâ, Nefas vâdisinde„ bir Himyerî şehrinin harâbeleri içerisinde görmek istemesi akla uygun değildir. Biz, eski Ẓafâr'ın yeri ile Ay körfezini ve belki de İbn Baṭṭūṭa tarafından zikredilen tapınağı ve hemen yakınında şehrin yükleme boşaltma yeri olan Ḫōr Rori çayının ağzını Bent (s. 269)'in Ṭāḳa'nın şarkında bulunduğu harâbeler için de onun aksine ve Sprenger'inkine göre biraz daha şarkta aramalıyız. Glaser (*Skizze*, s. 181)'in, "Ẓafâr harâbeleri, ʿAbḳad, ʿAuḳad, Rēsūt ve Ḫōr al-Belîd yakınında bulunmaktadır„ diye yaptığı tesbit, yeterli değildir. Bent, Moşā'nın yerini tesbit etmeye çalışırken de, Arabistan kıyısındaki limanlar arasında adı sıkça geçen Μόσχα konusunda da yanılmıştır. O, *Périple* (§ 32)'in metnindeki Şiḥr kıyısına dâir olan tesbitlerin yanlış olduğunu da hesaba katmadı. Umûmiyetle *Périple*'in, Raysūṭ'nun Sahâbilerin buhur anbarı olduğu kabûl edilmekte ise de, bu pek de doğru değildir. Bent'in de tekrar ettiği gibi, hatâ, buraya Moşā denmesindedir.

Buhur memleketinin sâhibi, *Périple* (§ 32) devrinde Himyerî idâresi altında bulunan Hadramût kiralı idi. Batlamyus'un Ḳatabān'ı, ʿUmān ve Asabon dağları arasında göstermesi (Ẓafâr'dan şarka doğru olan), buhur kıyısının, tamamen veya kısmen bir Ḳatāban sömürgesi olduğu neticesini çıkarmaya elverişli değildir.

Muhtemelen kıyı şehri olan Ẓafâr, Himyerî kıralarının başkentinden daha eskidir. Bu şehir, uzun zamandan beri ve büyük bir ihtimâlle, "şarka doğru olan Sephar dağına„ yakın gösterilmiştir (*Kitab-ı muḳaddes, Tekvîn*, X, 30).

Araplar Ẓafâr'ı bâzan Maḥra'ye -bugün de böyledir- bâzan ise Şiḥr (Maḥra'nın kıyı kesimi)'e bağlarlar; böylece aynı netîceye varılmaktadır (Yāḳūt, III, 577; Abū 'l-Fidāʾ; bk. Hommel, *ayn. esr.*, s. 30; İbn Ḫaldūn, *ayn. esr.*, s. 132; *Tāc*, III, 370); bâzan da gerçekten daha uzak olarak ʿUmān'a bağlarlar (Sprenger, *Geographie* s. 92), İbn Baṭṭūṭa (I, 205; II, 196)'ya göre, burası, Yemen'in en uzak noktasında bulunup, sâdece Yemen'in bir şehri olarak zikredilir. Aynı şekilde, Wüstenfeld tarafından zikredilen, bir *Marāṣid* elyazmasının küçük bir notunda (Yāḳūt, V, 24), Yemen'in en uzak şehri olarak gösterilir. Maḥra [b. bk.] islâm coğrafyacıları tarafından Yemen'in içinde addedilir. Yāḳūt (III, 577), Yemen başkentinden bahsettikten sonra, Hind Okyanusu kıyısında bulunan aynı isimdeki ve zamanında meşhur olan bir şehirden söz eder (bu topografik tesbit, aynı şekilde, III, 422; IV, 481: [orada ananevî Ẓifâr şeklinde geçer; krş. bk. İbn Ḫurdāẕbih, *BGA*, VI, 146'daki okunuş şekli]; İbn Baṭṭūṭa ve *Tāc*, III, 370). Yāḳūt, bahsin son bölümünde, onu Hadramût ile ʿUmān arasında göstermektedir (bk. I, 196 ve *BGA*, IV, 432'de Ḥawḳal'a yapılan ek, s. 32; [aynı zamanda Ẓafâr ve Mirbāṭ arasındaki mesâfe]). *Ḳāmūs*, Ẓafâr'ı kısaca, Mirbāṭ'a yakın olarak zikretmektedir. Yāḳūt, bu husûsî bölümde devamla, yine hülâsa olarak (IV, 481), Ẓafâr'a biraz uzaklıktaki dağda buhur yetiştiğini ve mahsûlün bir kısmının şehrin ticâretini tekeline almış olan bağımsız bir sultana intikal ettiğini ve onun, şehre gelen bütün buhur mahsûlünü kontrolü altında bulundurduğunu bize bildirmektedir.

Ẓafâr, asıl buhur bölgesinde bulunmaktadır. Onun vus'atının Yāḳūt'ta daha dar bir şekilde gösterildiği diğer islâm coğrafyacılarının ifâdelerinden ve bilhassa Carter'deki 52° 47′ dan 55° 23′'ya kadar uzanıp garb ucuna bağlanan gelişmelere dâir bilgilerden anlaşılmaktadır. Glaser'in bizzat kendisi, Bent'in, Hirsch'in ve Cenûb-i Arabistan'a gönderilen Viyana Akademisi hey'etinin görüşlerini zamanla düzelten hesapları şehri biraz daha kaydırmıştır.

Belki Ẓafâr ismi (hoş kokulu baharat), aslında Yunanlıların λιβανωτοφόρος kelimesiyle izâh ettikleri kavramdan başka bir şey değildi. Fresnel (*Sur la geographie de l'Arabie, Lettre IV, JA*, içinde III, 1838, seri t. V, 518)'in ve ondan naklen Ritter (XII, 252, 260)'in öne sürdükleri kıyı şehrinin isim rekâbetinden dolayı Himyer şehrinin Ẓafâr diye adlandırıldığı görüşü hatalıdır. Belki bu isim, ilk defa, Asʿad Tubbaʿ (*İḳlîl*, s. 410; al-Bakrī, s. 464)'nın bir beytinde olduğu gibi, "muzaffer„ şeklinde değişik olarak kullanılmıştır. Portekizli gemiciler, buhur ülkesi hakkındaki bilgileri Avrupa'ya getirdiler. Bu konuda Camoes (*Os Lusiadas*, X, 101)'da "*Olha Dofar insigne, ţorque manda o mais*

cheiroso icnenso pera as aras„ şeklinde bir nakil görülüyor.

Yāḳūt (II, 881), tıpkı al-Hamdānī (*Cazîrat*, s. 51) gibi, Aden'den başlayıp, Ẓafâr'ın solundan Raysūt'u kenarda bırakarak ʿOmān'a kadar varan bir sâhil yolundan bahsetmektedir. 619 yıllarında Ẓafâr'ı ziyâret eden İbn al-Mucāvir, Hadramût'da Ẓafâr'a doğru gelen Şibām yolunun konakları ve mesâfeleri hakkında değişik bilgiler verir (Fazla tafsilât için bk. Sprenger, *Postrouten*, s. 114; ayn. mll., *Geographie*, s. 164). İbn al-Mucāvir, Ẓafâr yakınında erik, şeker kamışı ve değişik türde meyve yetiştiğini; Hadramût ve ʿOmān arasında da buhur ağacı için husûsî şekilde hazırlanmış teras biçiminde arâziler olduğunu müşâhede ettiğini yazar; bu sonuncu husus, Bent'in tasvirlerinde de vardır. Bent, burada Baġdad'tan Mirbāṭ ve Ẓafâr'a giden emin bir kervan yolundan bahseder. Baharat ve değerli kumaşlarla değiştirmek için bu yolla Bedevîlerin senede iki defa, atlar getirdiklerini kaydeder. Onun görüşüne göre, Aḥmad b. ʿAbd Allāh, 618 (1221)'de Ẓafâr'ı yıktıktan sonra, ona yakın bir mesâfede Manṣūra'yı inşâ ettirmiştir. Daha sonra da buraya Ẓafâr denmiştir; onun zamanında bu ülke Hadramûtluların hâkimiyeti altındaydı. İbn Ḫaldūn (*ayn. esr.*, s. 133)'a göre ise, şehrin yıkılışı 619'da vukubulmuş ve yeni Ẓafâr'ın adı, şehri yıkana izâfeten al-Aḥmadiya olmuştur.

Abu 'l-Fidāʾ'nın açıklamasındaki karışıklığı haber veren Niebuhr (*Beschreibung*, s. 236; yk. bk; Hommel, *ayn. esr.*, s. 30 v.dd. daha eski *bibl.* ile birlikte)'un kendisi de, hatâlardan tamamen berî kalmamakla berâber, bu konuda daha fazla tafsilât vermiştir. Niebuhr'un bu tesbiti, daha önce de belirtildiği gibi, kıyı şehriyle ilgilidir. Burası bir körfezin içinde bulunmakta olup, Hindistan'la ticârî ilişkileri olan, bahçelerle çevrili (krş. al-Faḳih, *BGA*, V, 109) ve topraklarında hindistan cevizi ile bir nevi yaprağı çiğnenen bir ağacın yetiştiği yerdir. İşte İbn Baṭṭūṭa (II, 196 v.d.)'nın tasvîri burayla ilgilidir. İbn Baṭṭūṭa, bu şehrin yıkılışından bir asırdan fazla bir süre sonra, 730 (1329/1330) yılında Kilos'dan Ẓafâr'a gemiyle seyahat etmişti. İbn Baṭṭūṭa, kenarda kalmış (krş. Yāḳūt, IV, 481) bu şehrin ıssız bir ovanın içinde olduğunu belirtmekte, fakat çevresinde zengin meyve bahçeleri, ağaçlar ve baharat bulunduğunu, ayrıca bunlardan nasıl mahsûl alındığını da ilâve etmektedir. İbn Baṭṭūṭa buranın tasvîrini yaparken, Ẓafâr'ın aynı zamanda mühim bir ticâret merkezi olduğunu kaydeder.

Ẓafâr'ın eski tarihi konusunda, yine Glaser'in burasını Habeşilerin eski merkezleri olduğu faraziyesini zikredebiliriz (krş. *Skizze*, s. 181; Hommel, *Ethnologie*, s. 654). Gerçek olan, buranın, Orta-çağ'ın başlarında, Cenûb-i şarkî Arabistan gibi, bir müddet İran nüfûzu altında kalmış bulunmasıdır. Müteâkıp devrede, bilhassa İran'ın 664 (1265) yılındaki istilâ teşebbüsünü zikretmek lâzımdır. Bu istilâda Hürmüz Sultanı Emir Maḥmūd b. Aḥmad al-Kūsî, Ẓafâr'ı alıp yağma etmiştir. Az bir süre sonra, Ẓafâr sultanı Sālim b. İdrîs, Resûli hânedânının ikinci sultanı al-Muẓaffar'le mücâdeleye girişti. Fakat birlikleri, 678 (1278)'de Yemen'li istilâcılar tarafından bozguna uğratılıp, sonunda Ẓafâr teslim oldu (Kay, *ayn. esr.*, s. 311; İbn Ḫaldūn'da s. 132). İbn Baṭṭūṭa zamanında Ẓafâr, Yemen'den ayrı idi.

Daha Abu 'l-Fidāʾ'nın muâsırı olan Marco Polo bile, Ẓafâr'ın en önemli buhur üretim merkezlerinden birisi olduğunden bahsedildiğini duymuştu. Niebuhr (*Beschreibung*, s. 236, 262), aynı adı taşıyan bu iki şehir arasındaki farkı doğru olarak tesbit etmiştir; fakat bu ikincisi hakkında "Arabistan'ın cenûb-i şarkî kıyısında bir şehir ve bir liman„ olan Ẓafâr'ın bulunduğundan başka birşey öğrenemedi; tıpkı s. 286'da buhurun ihrâcâtından ve s. 143'te buhur zirâatının gelişmesinden bahsettiği gibi, son çağlarda bu bölgeye âit güvenilir bilgiler, İngiliz kıyıları ölçme komisyonunun tebliğlerine dayanmaktadır. 1833'te kıyının bu bölgesine varan J. R. Wellsted, Mirbāṭ'ı ve Mirbāṭ'ın garbındaki kıyıyı tasvir etmektedir (*Travels in Arabia*, London, 1838, II, 453 v.d. [E. Rödiger'in Alm. tercümesi, *Wellsted's Reisen in Arabien*, Halle, 1842, II, 347 v.d.] ve *Travels to the City of the Calipsh*, London, 1840, II, 129 v.d.). C. J. Cruttenden, 1837 yılında, Mirbāṭ'tan, o zamanlar Ẓifâr'ın kıyı bölgesinin merkezi olan al-Dahārīz'e karadan bir seyahat yaptı (bk. *Journal of an Excursion from Morebat to Dyreez, Proceed. of Bomb. Geogr. Soc.* 1837, s. 70 v.dd. [*Transactions.....*, 1844, s. 184 v.dd.]. C. J. Cruttenden, Cidde hakkında kendisine verilen bilgiden yararlanan Fresnel'in dediklerini ve Haines'de kendi zamanında artık ẓafâr diye bir şehrin olmadığını, ancak Mirbāṭ'dan Raysūt'a kadar uzanan Mirbāṭ mıntıkasının bu adı taşıdığının doğru olduğunu te'yid etti. Takrîben aynı sırada Fresnel (*Lettre*, IV, göst. yer. s. 251 v.d.) dil konusunda müşâviri olup, al-Belîd harâbelerini ziyâret etmiş bulunan Muḥsin'den, buradaki eski Ẓafâr (yâni muhtemelen Manṣūra) şehrinin haşmetinin izlerine hâlâ rastlandığını ve orada üç dört evin ayakta kalabildiğini öğrenmişti. Fresnel (İbn Ḫaldūn gibi) yanlış olarak bu Ẓafâr'ın Himyer'in merkezi ve al-Belîd'i ise, buranın limanı olarak tesbit etmişti. Kaptan S. B. Haines (*Memoir of the South and East coasts of Arabia, JRGS*, London, 1845, XV, 104, v.dd.)'in anlattıkları, Wellsted'in *Travels*'ını tamamlamaktadır. Wellsted'in anlattıkları, kısmen Haines'in seferinin müşâhadelerine dayalı olup, ondan izinsiz olarak neşredilmiştir (bk. Ritter,

XII, 608 ve hülâsası s. 645 v.dd.). Ritter (XII, 356, v.d.)'in yararlanmadığı H. J. Carter'in verdiği bilgi (*A Description of the frankincense tree of Arabia, J. Bombay Br. RAS*'da neşredildi, 1847, II, 380 v.d.) sâyesinde, buhur ağacının varlığı hakkında daha sağlam bilgi elde edilebildi. Glaser (*Skizze*, s. 180 v.d.; *Abessinier*, s. 184 v.d.), araştırmalarına dayanarak, Ẓafâr kıyısı üzerinde daha önce Fresnel, Cruttenden ve Haines tarafından zikredilmiş bulunan bir çok iskân merkezlerini sayar.

Ẓafâr ovası hakkındaki bilgilerimizin zenginleşmesini, 1894/1895 kışında, hanımıyla birlikte önce kıyı bölgesini gezen Bent'e borçluyuz (bk. daha önce zikredilen eserinin *Dhofar and the Gara mountains*, s. 227 v.dd. bölümü). O, kendinden evvel bilinmiyen bir kaç yerleşim merkezini haber vermekte ve Wight adasının buutlarıyla mukayese ederek, buhur ülkesinin sınırlarını daha sarih bir şekilde tesbit etmektedir. al-Ḥâfa vâlisi, fiilen Ẓafâr ovasının gerçek hâkimidir. Ülke, sâdece isim bakımından Maskaṭ imâmlığına bağlanarak ʿOmân sultanının hâkimiyeti altında idi (krş. ayrıca Glaser, *Abessinier*, s. 126). Yâḳût, İbn al-Mucâvir ve İbn Baṭṭûṭa (yk. bk.)'da, Ẓafâr'ın bağımsız bir sultanından bahsedilir. Daha sonra ise, Niebuhr (*ayn. esr.*, s. 287) da "bağımsız şeyh,,'den bahseder. Bu ülke, Türk hâkimiyetinin dışında kalmıştır. Geçtiğimiz asrın sonlarına doğru Türklerin bu yoldaki teşebbüsleri bir sonuç vermemiştir. Niebuhr, burada buhur ticâretinin pek önemli olmadığını kaydeder. Ḳarâ Bedevîleri (Glaser, *Abessinier*, s. 185'te Ḳarâ yanında, yerli telâffuzla ḳrâ), buhuru develerle dağlardan sâhile getirirlerdi. Bu Yâḳût, III, 577'yi hatırlatmaktadır. Niebuhr, al-Ḥâfa'da buhur yığınlarını görmüştü. Dağa doğru çıkan yol, buhur ağaçları ve ayrıca zengin bitkilerle örtülüdür. Antik çağda, buhur üretimi daha canlı olmuş olmalıdır. Aynı şekilde bu dağda bir nevî zamk ağacı bulunur. Niebuhr da, Carter gibi, vahşî Bedevîlerin dağdaki mağaralarda yaşadıklarını doğrular ve yeni olarak *Périple*'in orada Troglodyte'lerin bulunduğuna dâir verdiği bilgiyi te'yid eder [bk. *İA*, mad. VEBAR]. Bunlar çok eski bir halkın kalıntıları olarak görünmektedirler. Onların dili bile Araplar tarafından anlaşılmaz. Bu husus, al-İṣṭaḫrî, al-İdrîsî ve İbn al-Mucâvir'in Mahrî [bk. *İA*, mad. MEHRE] hakkındaki görüşlerini hatırlatmaktadır. C. Craufurd (*The Dhofar district Geogr. Journ.*, London, 1919, s. 101 v.d.), al-Belîd harâbeleri hakkındaki tasviriyle Bent'in verdiği bilgileri tamamlar.

Ẓafâr ovası ile dağlık yörede yaşayan halkın dili hakkındaki araştırmalara, Glaser (krş. *Abessinier*, s. 184), başlamıştır (onun Şeḥrât'tan derlediği malzeme için bk. Hommel, *Ethnologie*, s. 153). Bent (*ayn. esr.*, s. 275 v.d.)'de geçen dil örnekleri bir dereceye kadar ihtiyatla kullanılmalıdır. N. Rhodokanakis, 1904'te Viyana'da yerli halktan birisinin ağzından bir takım metinler kaydetmiştir. Bu metinler *Südarabischen Expedition*'ın VIII. cildinde yayınlanmıştır. (*Der vulgar-arabische Dialekt im Dofâr* [*ẓfâr*], Viyana, 1908); X, cild (1911) ise lügatçe ve dilbilgisini ihtivâ etmektedir. Bu kolleksiyonun VII. cildinde, D. H. Müller aynı kişinin ağzından, dağda yaşayan halkın diline âit metinler neşretmiştir (*Shauri-Texte*, 1907; ayrıca bk. M. Bittner, *Studien zur Shauri-Sprache, SB, Ak. Wien*, 1915-1917, I-IV.

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka I. ve IV. bahislerle ilgili *bibl.* için bk. Ritter, XII, 64 v.d., 251 v.dd., 260 v.dd., 293 v.dd., 311, 323, 650 v.dd., 728, 770 (sağlam olmayan kaynakların kullanılmasından ötürü, XIII. cilt *fihrist*'inde 10 ayrı kelime olarak zikredilen bir çok hatâlarla birlikte); A. Zehme, *Arabien und die Araber seit hundert Jahren* (Halle, 1875), tür. yer.; bu makalenin I. bölümü için bk. mad. HİMYER; I. ve IV. fasıllar için bk. Pauly-Wissowa-Kroll, *Realenz. D. Klass. Altertumswiss.* mad. *Saba*, Stn. 1372 v.d., 1378, 1427 v.dd., 1461 v.dd. (krş. SABA°, IV, 8b); IV, baskısı için, Bent, *The Exploration of Southern Arabia, Journ. for the Advancement of Science*, 1895, s. 492 v.d.; *Exploration of the Frankincense Country, Southern Arabia, Geogr. Journ.*, London, 1895, IV, 109 v.dd.; *The Land of Frankincense and Myrrh, Ninet. Century*, 1895 v.dd., ve nihâyet mad. MAHRA'deki *bibl.*

(J. TKATSCH.)

ZEFEYÂN. AL-ZAFAYĀN, recez şâiri ʿAṭāʾ b. Usayd Abu 'l-Miḳâl (bir başka rivâyete göre Miḳdâm)'ın lekabı olup, kendisi, al-Saʿdî veya al-Tamîmî nisbesini borçlu olduğu Saʿd b. Zayd Manât b. Tamîm kabîlesinin bir kolu olan Banū ʿUvâfa'ye mensuptur. Şiirlerinin birinden Abū Fudayk (73=692)'in isyânı sırasında yaşadığı ve aşağı yukarı al-ʿAccāc (25-97=646-715)'in çağdaşı olduğu anlaşılmaktadır. Urcûzelerinin 265 beyti, bedevî tarzında hayvan ve çöl tasvirleri ile övünmeye tahsis edilmiş olup, uslûbu al-ʿAccāc'inkine benzer. Beyitleri, Abū ʿUbayda tarafından şavâhid olarak kullanılmış (*Macâz al-Ḳurʾān*, II, 76, 132) olduğu gibi, bâzı beyitleri de Câḥiẓ'in *Kitâb al-ḥayavān* (II, 15, XII, 175, 247)'ında ve Yâḳût'un *Muʿcam al-buldān* (I, 751; II, 587, 826)'ında bulunmaktadır. Adı, büyük lügatler (*LA*, *TA*)'de zikredilmiş olup, ʿAbd al-Ḳādir al-Baġdādî, *Hizânat al-adab* (I, 10)'de onun urcûzelerinden müteşekkil dîvânından bahsetmektedir.

Bibliyografya: Ahlwardt'ın, *Sammlungen alter arab. Dichter* (Berlin, 1903), II.'de al-Zafayān'ın dîvânının eksik bir nüshasına göre neşrettiği urcûzelerinden bâzıları için bk. *GAS*, II, 370.

(H. H. BRÄU.)

ZEHÂVÎ. AL-ZAHĀVĪ, CAMİL SIDḲÎ (B. MUḤAMMED FAYŻ B. AL-MUNLĀ AḤMED BĀBĀN. I r a k'ın ç a ğ d a ş e n b ü y ü k ş â i r i, al-Zahâvî, 29 zilhicce 1279 (18 haziran 1863)'da Bağdad'da doğup, 23 şubat 1936'da öldü. Babası Bağdad müftüsü Muḥammed Fayżî al-Zahâvî, vaktiyle Süleymâniye [b. bk.] emirlerinden olan Bâbân âilesindendir. Bir efsâneye göre, âile şeceresi meşhur Arap ordusu kumandanı Ḫâlid b. al-Valîd [b. bk.]'e kadar çıkmaktadır. Büyük babası bir müddet İran'da Zahâv'da yaşadı; nisbesi de buradan gelmektedir.

An'anevî islâmî ilimleri babasından öğrendi; aynı şevk ve gayretle elde edebildiği şark dilleriyle (Arapça, Farsça, Türkçe) yazılmış kitaplardan da Avrupa ilimlerine vâkıf oldu. O, Avrupa dillerini bilmiyordu. Türlü sâhalardaki geniş bilgisi ve kabiliyeti kendisinin çeşitli vazifeler almasına sebeb oldu. Kendine has düşünceleri ve hür fikirli, rindmeşrep (Zındîḳ [b. bk.]) diye tanınması bir vazifede devamlı kalmasına mâni olmuştur. Bedenî bakımdan ağır bir rahatsızlık geçirerek, 25 yaşında iken müzmin bir omurilik hastalığına yakalandı ve 55 yaşında iken de sol ayağı felç oldu. Genç yaşta iken Bagdad maârif meclisine üye tâyin edildi. Daha sonra Devlet Matbaası'nın ve yarı resmî *al-Zavrāʾ* gazetesinin yazı işleri müdürlükleri ile istinâf mahkemesi âzası olarak çalıştı. 1896'da İstanbul'a çağrıldı. İstanbul yolculuğundan faydalanarak, Mısır'ı ziyâret edip, Arap edebiyatı ve ilim çevrelerini tanıdı. İstanbul'da Genç Türklerle temâsa geçti. Sürgün edileceği sırada, bir Türk hey'eti ile birlikte Yemen'e gönderildi. İstanbul'da kendi memleketine gitmek için büyük güçlüklerle izin alabildi; ayrıca, Bagdad'ı terketmesi de kat'î sûrette yasaklandı. Bu zamanda Vehhâbîlere karşı münâkaşaya sebeb olacak eserini (*al-Facr al-ṣâdiḳ*, Kahire, 1323=1905; krş. *RMM*, XII, 1910, s. 466) ve şiirlerini ilk defa bir arada topladı (*al-Kalîm al-manẓûm*, Beyrut, 1327=1909). II. Meşrûtiyetin îlânından sonra, Dârülfünûn'a islâm felsefesi ve Arap edebiyatı hocası olarak ikinci defa İstanbul'a çağrıldı. İlk dersleri Türkçe olarak neşredildi (*Hikmet-i islâmîye dersleri*). Ağır bir hastalığı müteâkıp ikinci def'a memleketine dönmeye mecbur kaldı. Bagdad hukuk mektebinde hukuk dersleri verdi. Bu zamanda kadın hürriyetleri hakkında *al-Muʾayyad* (L. Massignon tarafından *RMM*, XII, 1910, s. 467-470'te kısmen tercüme edilmiş)'de yazdığı makalesi büyük bir heyecan ve telâş yarattı; hattâ hakkında tâkibata bile sebep oldu. Birinci Dünya Harbi'nden önce bir müddet Bagdad mebûsu olarak İstanbul'da bulundu. Savaş esnâsında ve daha sonra Bagdad'da yaşadı ve muhtelif vazifelerde, bilhassa mütercim ve yazı işleri müdürü olarak çalıştı. O, bu yıllarda birçok hayal kırıklığına uğrayıp, kendisine Melik Faysal'ın teklif ettiği saray şâirliği ve tarihçiliği vazîfesini de reddetti, 1924 senesinde tekrar Suriye ve Mısır'a bir yolculuk yaptı. Döndükten sonra Irak Ayân Meclisi âzası seçildi ve dört sene bu vazifede kaldı. 1926'da içtimâî ve ilmî fikirlerini müdâfaa edebilmek için küçük bir mecmua olup, sâdece altı sayısı çıkan *al-Iṣâbā*'yı neşretti (bk. ʿAbd al-Razzāḳ al-Ḥasanî, *Târîḫ al-Ṣaḥâfa al-ʿIrāḳîya*, Nacaf, 1935, s. 36, nr. 39). Sonra o, kendi köşesine çekilip, tek başına büyük bir maddî sıkıntı içinde yaşadı (krş. *al-Râbiṭa al-şarḳîya*, Kahire, kânun I., 1929, II, nr. 2, 7).

Arap memleketlerinde başlıca gazete ve mecmualarda çıkan sayısız şiirlerinin, sâdece (*Rubâʿîyāt al-Zahâvî*, Beyrut, 1924; krş. ve *Dîvân al-Zahâvî*, Kahire, 1924; *RMM*, LXII, 1925, s. 209) çok küçük bir kısmı bir araya getirilmiştir. Şiirlerinin ikinci defa bir araya getirilmesi, ancak birincisinden onbeş sene sonra mümkün olabildi. Bütün hayatı boyunca yazdığı yazılardan bir kısmı *Muntaḫabat al-Lubâb* (Bagdad, 1928; krş. *MSOS*, XXXI, kısım 2 [1928], s. 207-210; kısmen Alm. trc. için Widmer, *MSOS*, s. 20-49)'da bulunmaktadır. Sonuncu derleme *al-Avṣâl* (Bagdad, 1934; krş. *JRAS*, 1936, s. 160 v.d.) adını taşır. Belli başlı şiirlerinin büyük bir kısmı bilhassa mecmualarda yer alır. Meselâ *Şiʾr al-mursal* hakkında kafiyesiz olarak yazdığı "*Baʿd alf ʿâm*,, adlı denemesi, *al-Hilâl* (1927, XXXV, nr. 8 s. 913-917)'de bulunur. Bir dram olan *Rivâyat Laylâ va-Samîr* ise, *Luġat al-ʿArab* (1928, V, nr. 10, s. 577-608)'da çıkmıştır. Irak'ta meşhur su baskınlarını tavsif eden *Nakbat al-fallâḥ*, adlı şiiri, *al-Râbiṭa al-şarḳîya* (1929, nr. 7 s. 23-26; krş. *al-Rabîʿ va'l-Ḫarîf*, nr. 8, s. 18-22); büyük manzumesi *al-şavra fi 'l-Caḥîm* (*al-Duhûr*, 1931, I, nr. 6, s. 641-669; Widmer tarafından *MSOS*, s. 50-79'da tercüme edildi)'inden dolayı tekrar mülhidlik, dinsizlik v.s. ile itham edildi. Bütün bu derlemeler ve aynı şekilde münferit şiirleri onun nazarî düşüncelerini tatbik mevkiine koyuşunun güzel misalleridir. O, bu düşüncelerini, derlemelerinin mukaddimelerinde veya münferid makalelerinde ve konferanslarında ortaya koymak için sık sık vesîleler bulmuştur. Bütün bu şekiller altında şiir katı gelenekten kurtarılmalı ve sâdece dil kaidelerine bağlı kalınmalıdır (Zahâvî, dil sâhasında mevcud yazı dilinin yerine konulması gerektiğini düşündüğü yaşayan halk dilinin bir müdâfiidir; bk. *RMM*, 1910, XII, 670, 681 v.d.). Kafiyeler farklı olabilir, hattâ kafiyesiz beyitlere bile cevaz vardır. Vezinler al-Ḫalîl [b. bk.]'in nazariyesi ile sınırlandırılmamalıdır. Şiirin yeniden doğuşu Avrupalı üstadları körü körüne taklitle sağlanamaz. Bütün şâirler sâdece kendi ana diline değil, kendi halklarına da sadık kalmalıdırlar. al-Zahâvî'nin *Dîvân*'ından sâdece bâzı bölümlerinin sathî bir tasnifi bile, onun *madîḥ*, *hicâʾ* v.s. gibi eski şiirin aslî konularından tamamen kurtulmuş olduğunu gösterir. Onlar,

daha ziyâde, *al-şahaḳāt* (felsefî mevzular), *al-Ḥadîs şucūn* (kahramanlık hikâyeleri), *Anîn al-macrūḥ* (şikâyet), *Vaḥy al-Żamîr* (vatanî şiirler), *al-Mar'a* (kadın hakları) v.s. şiirlerdir.

al-Zahāvî'nin yeni Arap şiirinde hem şekil, hem de muhtevâ bakımından hakîki bir yenilik taraftarı olduğu inkâr edilemez. O, doğuştan, Tanrının lûtfettiği bir şiir istidâdına sâhipti; Şiiri, umûmiyetle, bedbinlikle doludur. Hayatına bakılırsa, buna şaşılmamalıdır (onda Arap şiirinde intiharla ilgili nâdir düşünceler de bulunur: *Dîvān*, s. 404). Onun hem parlak, hem de sâde bir dille yazılmış olan şiirleri umûmiyetle çok kuvvetlidir. Şâirin gücü çoğu zaman kendisinin derin bir hassasiyete gömülmesine engel olmaz: meselâ "ölen yabancı,, (*Dîvān*, s. 103 v.dd.; R. Nahla tarafından Esperanto diline tercüme edilmiş bulunan parçalar için bk. *MSOS*, XXXI, 1928, kısım 2, s. 169; Alm. trc. Widmer, ayn. yer., s. 10 v.dd.) veya hârikulâde tınlıyan ninnisi (*Dîvān*, s. 14) ve "kızının mezarı başında" (*ayn. esr.*, s. 77 v.dd.). Onun kendine has ilmî nazariyelerini, halka şiirle duyurmak için yaptığı teşebbüsler daha az başarılıdır (meselâ, çekme ve itme kuvveti: *Dîvān*, s. 142 v.d. veya dünyanın yaratılışında esir tabakasının rolü: *Rubā'iyāt*, s. 190, nr. 251 v.s.).

al-Zahāvî yalnızca şâir değil, aynı zamanda âlim ve filozoftur. O mütedâvil islâmî ilimlere pek vâkıftı. Nitekim bu yönünü Vehhâbîlerle olan yakın münâkaşaları ve tedrîs ettiği konular göstermektedir. O, aynı zamanda tabiat felsefesinde de derinleşmiş ve çekme nazariyesine karşı elektriklenme ve umûmiyetle kabûl edilen itme) v.b. gibi bâzı garip nazariyeler ileri sürmüştür. O, bu nazariyelerini müteferrik bir çok makale ve derlemesinde: *Kitāb al-Kā'ināt* (Kahire, 1896), *al-Cazibiya va-Ta'-lîluhā* (Bagdad, 1326=1910; krş. L. Massignon, *RMM*, XII, 1910, s. 567-570) ve *al-Mucmal mimmā* (Kahire, 1924; krş. *RMM*, LXII, 1925, s. 209 v.d.) adlı üç eserinde hararetle müdâfaa etmektedir; bunlardan sonuncusu, bu maddenin müellifi tarafından bilhassa övülür (bk. Widmer, ayn. yer., s. 7-18). Bu nazariyeler, tecrübelere değil, tamamiyle şahsî görüşlere dayandırılır. Bunlar, çok az rağbet görmüş, hattâ Arap ilmî çevrelerinde (meselâ, bk. *al-Muḳtaṭaf*) bile yanlış oldukları açıklanmıştır. Zehâvî'nin yukarıda zikredilenlerin dışında, diğer konularda da yazıları vardır. Meselâ at ve yarışları (*al-Ḫayl va sibāḳuhā*, 1896), satranç oyunu (henüz neşredilmemiş büyük bir külliyat olan *Aşraḳ al-dāmā*: bk. Buṭṭî, *Siḥr al-şi'r*, s. 13 ve *al-Adab al-'aşrî*, s. 16) gibi.

Zehâvî'nin öneminin bu sâhada değil, aksine nazım sâhasında olduğunu belirtmek gerekir. O, hiç şüphesiz, yeni Arap edebiyatında ilk sırada yer alanların başında gelir. al-Zahāvî, Fars şâiri olarak da tanınmıştır. Fars diline olan vukûfu dolayısıyla 1925'te 'Omar al-Ḫayyām'dan seçtiği rubâilerin bir tercümesini yaptı (*Rubā'iyāt al-Ḫayyām*, Bagdad, 1928: 130 rubâinin Farsça metinleri ile birlikte mensur ve manzum tercümesi; krş. G. Kampffmeyer, *MSOS*, XXXI, 1928, kısım 2, s. 210 v.d. ve F. Krenkow, *JRAS*, 1929, s. 173 v.d.). Avrupalı müşteşriklerden bâzıları al-Zahāvî'nin 1934 senesinde Tahran'da düzenlenen Firdevsî'yi anma töreninde, büyük şâire ithaf ettiği Arapça ve Farsça kasîdesinin İranlılar arasında çok büyük bir yankı uyandırdığını hatırlayacaklardır.

Bibliyografya: Zahāvî'nin hal-tercümesi ile ilgili olarak verdiği bilgilerin nisbeten sağlam olduğu bilinmektedir: Kendi yazdığı hal-tercümesi için bk. *Rubā'iyāt al-Zahāvî*, Beyrut, 1928, s. *mîm-ḫā RAAD*, 1928, VIII, 292-298 ve al-Zahāvî'nin 1932 senesine kadar olan hayatı için bk. mektuplarının Almanca hülâsaları (G. Widmer, göst. yer. s. 2-13). Şiir hakkındaki esas fikirleri kendisi tarafından müteaddit defa açıklanmıştır; bk. R. Buṭṭî'de *Siḥr al-Şi'r* (Kahire, 1924), s. 17-83; *Muḥāżara fi 'l-şi'r, Dîvān al-Zahāvî* (Kahire, 1924), s. *alif-zā*; *Naz'atî fi 'l-Şi'r, al-Lubāb* (Bagdad, 1928), s. *alif-Dāl*: *Kalima fi 'l-Şi'r* (Almanca trc. G. Kampffmeyer), *MSOS*, XXXI, kısım 2, s. 207 v.d.; G. Widmer, göst. yer., s. 14-17. Ona tahsis edilen Arap bibliyografyasından başka çok dağınık, zor bulunabilen makâlelerden R. Buṭṭî'nin iki çalışması kayda şâyandır: *Siḥr al-Şi'r* (Kahire, 1922), s. 4-83 ve *al-adab al-'aşrî fi 'l-'Irāḳ al-'arabî* (Kahire, 1923), I, 5-66 (krş. buna ilâveten A. Schaade: bk. aşağıda); A. al-Rayḥānî, *Mulūk al-'Arab* (Beyrut, 1925), II, 381-387; L. Cheikho, *Ta'rîḫ al-Âdāb al-'arabîya fi 'l-Rub' al-avval min al-Ḳarn al-'işrîn* (Beyrut, 1926), s. 184; yalnız onun, *al-Kalim al-manẓūm*'u zındıklığı yüzünden mazeret beyan eden mülâhazalarla zikredilmiş (J. E. Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe* [Kahire, 1929], s. 978 v.d. Onun sâdece 1919 senesine kadar basılmış eserlerini zikretmektedir). Diğer yetersiz bir Avrupa *bibl.* için bk. G. Kampffmeyer, *Index, MSOS*, XXXI, kısım 2 (1928), 205: bundan başka A. Schaade, *Moderne Regungen in der 'irāḳischen Kunstdichtung der Gegenwart*, *OLZ*'de, XXIX, 1926, 865-872, bilhassa makâlede çok defa G. Widmer'in çalışması zikredilmiş, *Übertragungen aus der neuarabischen Literatur*, II. *Der 'irāqische Dichter Camîl Ṣidḳî az-Zahāwî aus Baghdād. Autorisierte Übersetzung mit einer Einleitung über den schriftsteller und zwei Bildnissen von ihm* (Berlin, 1935), (*WI*, XVII, fasikül 1-2, 1935); ayn. mll., *Camîl Ṣidḳî, az-Zahāwî, ein islāmischer Modernist, Zeit schrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, XLIX, 1934, 353-361 (buna ilâveten *WI*, XVII, 1935, s. 130; [Aḥmad Ḳabbiş, *Tārîḫ al-şi'r al-'arabî al-ḥadîş* (Şam, 1971), s. 389-399].

(IGN. KRATSCHKOWSKY.)

ZEHEB. ZAHAB Altın, Maden yıldızlar arasında güneşe benzetilmiştir. Kükürdün en hâlisi ile civanın en safının mükemmel bir şekilde birleşmesinden doğmuştur. Bundan dolayı ateşte erirse de, yanmaz ve ne kadar toprakta kalsa paslanmaz. Altın, yumuşak ve parlak olup, kırmızıya çalar sarı bir rengi vardır. Tadı ve kokusu hoştur. Oldukça da ağırdır. Altın, civanın mıknatısı olup, onda batar ve rengini kaybeder. Altın erir, dövülebilir Çok ince yaprak şekline, tel ve toz hâline getirilebilir; ayrıca altın tozu, yazı için de kullanılabilir. Altın, sikke ve süs eşyası yapmak için kullanılırken, bakır veya gümüş ile karıştırılır.

Altının değerli bir maden olması, nâdir oluşundan ileri gelmemektedir. Zîrâ, bir işletmede altın, maden ocaklarından bol miktarda üretilebilir. Ancak eskiden insanlar altını ellerine geçirir geçirmez, tekrar toprağa gömdüklerinden elde kalan kısmı yeraltında kalanından daha az olduğu için değerli idi. Ḳazvînî mübâdele vâsıtası olarak altından "Tanrı'nın bir lûtfu ve ticâretin temelidir" diye bahseder. Ona göre, elbisesi olan bir adamın buğdayı olmayabilir, buna mukâbil buğdayı olan bir kimse de elbise istemeyebilir. Bu yüzden, eşya için değer biçecek bir mübâdele vâsıtasına ihtiyaç vardır. Binâenaleyh Tanrı bu iş için, dinar ve dirhemi yaratmıştır. Tanrı, bu hikmetini idrâk etmiyerek, bunları toprağa gömenleri, ağır bir şekilde cezâlandırır. Topraktan bakırdan kapkacak yerine altından kapkacak kullanan zenginleri de aynı sebeple büyük bir azap beklemektedir.

Altının, tıpta bilhassa göz hastalıklarına, melankoliye, yürek çarpıntısına, saçkıran hastalığına iyi geldiği rivâyet edilir. Altın iğne ile kulak memesi delindiğinde delik bir daha kapanmaz. Altınla dağlama bilhassa te'sirlidir.

Coğrafyacıların, altın mâden ocaklarının yerlerine dâir verdikleri bilgiler, henüz derlenmiş durumda değildir. Ancak Dimaşḳî bir çok altın mâden ocağı yerini saymıştır. Altın, bilhassa kumlu bölgelerde, yumuşak kayalarda ve umûmî olarak hatt-ı üstüvâda bulunur; soğuk ülkelerde altın bulmak için çok derinlere inmek gerekir. al-İdrîsî, Nûbe'de al-'Allāḳî [b. bk.] civârında altının çıkarılmasını anlatır. al-İdrîsî'ye göre, altın arayıcıları, bunu aramaya geceleri çıkarlar. Bunlar kumlar arasında altın parçacıklarının ışıldadığı yerlere uygun işâretler kor, ertesi gün oraya gelip işâretli yerlerden kumu en yakın su kaynağına taşıyarak tahta tablalar üzerinde yıkar ve civanın yardımı ile, altın tozunu toplarlar. Altını civa ile malgama yaparak eritirlerdi. Elde edilen altın, tüccarlar tarafından yabancı ülkelere götürülürdü.

Bibliyografya: *Das Steinbuch des Aristoteles* (nşr. Ruska), s. 121, 177; *İḫvān al-Şafā* (Bombay baskısı), s. 77 v.d.; Ḳazvînî, *'Acā'ib al-Mahlūḳāt* (nşr. Wüstenfeld), s. 205 v.d.; Dimaşḳî, *Cosmographie* (nşr. Mehren), s. 49 tür. yer.; Leclerc, *Notices et extraits*, II, 150; al-İdrîsî, *al-Maġrib* (nşr. Dozy ve de Goeje), s. 22, 26,; Kremer, *Culturgeschichte*, II, 300.

(J. RUSKA.)

Osmanlılarda altın istihsâli: Osmanlılarda para darb işlerinde kullanılmak üzere altın, gümüş ve bakır mâden ocakları vardı. XVI. asrın ilk yarısına kadar daha çok Rumeli'deki mâden ocaklarından yararlanılırdı. Ancak daha sonraları Anadolu öne geçti.

Rumeli'de mâden bulunan sancaklar, Bosna ve Kıral Pavli, Köstendil, Alacahisar, Semendire, Vulçıtrin, Sofya ve Selânik'ti. Tamışvar'da XVI. asırda Moddava gümüş mâdenleri çalıştırılırdı. Bir aralık Atina yakınlarında yine bir gümüş mâden ocağı bulunuyordu. Bu mâdenleri halk işletirdi. Devlet payına düşen ve mâdenin verimine göre yüzdesi değişen kısmı, iltizâm konusu olurdu. Umûmiyetle bu mâdenin öşrü, cevherin de öşrüydü. Amma mâden verimli ise, bu nisbet, sekizde birine ve yedide birine, hattâ yarısına kadar çıkıyordu. Verim azalıp, masraflar arttıkça yüzde düşürülüyordu. Burada mâdenlerin istihsal seviyesi hakkında kesin rakamlar vermek zordur. Zîrâ mâden iltizâma verildiğinde mâdencilikle ilgisi olmayan müteaddit mukataalarla birlikte muâmele görürdü. Bunların herbirinin de değeri ayrı ayrı belirtilmiş olmayabilirdi. Belirtilmiş olduğu zamanda ise, bu, üretilen mâden değil, sâdece üç yıllığına teklif edilen ve akçe ile ifâde olunan bir meblağdan ibâret oluyordu. Gümüşün dirhemine kaç akçe hesab edildiği bilindiği için, bundan mültezimin üretilecek mâden miktarı tahmini bulunur ve yüzdesi bilindiği takdirde yaklaşık olarak mâden ocağının yıllık üretimi anlaşılabilirdi. Bâzan mâden ocaklarının iltizam bedelleri, hem para olarak bir meblağ, hem de belli ağırlıkta mâden olarak kararlaştırılıyordu. Rumeli mâden ocakları yakınlarında veya en yakın kaza merkezinde bir darphâne bulunuyordu. Her mâden ocağının mâdenlerini götüreceği darphâne kanunnâmelerle belirlenmişti. Üreticiler (kanunnâme diliyle *rençberân*), devlet payı ayrıldıktan sonra, ellerinde kalan kendi paylarını devlete satmak yahut para darbettirmek üzere darphâneye götürmek zorunda idiler.

Rumeli'deki simli kurşun mâden ocaklarının bâzılarının gümüşlerinde bir miktar altın bulunurdu. Eritme yoluyla tasfiye edilen gümüşün karışımında altın varsa, onu tîzâb ("nitrik asit,,) ile ayırıyorlardı. Tîzâb, Rumeli'de bol miktarda bulunan güherçileden elde ediliyordu.

Bosna vilâyetinin birçok yerinde fetihten önce

de kıymetli mâden ocakları vardı. Vilâyetin bütün gümüş, altın, kurşun, demir mâdenleriyle, Kıral Pavli vilâyetinin kurşun mâdenlerini Hâce Süle 870 (1465)'te 360.000 akçeye iltizam etmişti. 873 (1468)'te Menteşe Bey-oğlu Mehmed Bey'in gulâmı Kasım bu meblağı 538.000 akçeye yükseltmiştir.

882 (1478)'de değişik kişilere iltizâma verildikleri için, bu mâden ocaklarının yerleri bilinmektedir. Kreşevo, üç yıllık tahvilleri 1130 *sikke-i hasene* (altın)'ye iltizâma verilen altın, gümüş, bakır, laciverd, cıva ve kurşun mâdenleri idi. Böylece üç yıllığına 1388 *sikke-i hasene*'ye iltizâma verilen altın, gümüş, bakır, demir madenleri, Kıral Pavli vilâyetinde, kıral zamanında muattal kalan mâden ocakları, Dubrovnikli Andrea'ya, 883 (1479)'te 9.000 *hasene-i Efrenciye* (Venedik dukası) iltizâma verildi. Bu zat, mahalli râyic üzerinden çalışacak 200 ırgat bulmak husûsunda buradaki alâkalıların yardımını istiyordu. Mültezim, altın ve gümüşü cârî fiat üzerinden darphâneye teslim etmekle berâber kurşunu dilediğine satmak hakkına sâhipti. 941 (1538)'de ise, aynı yerin mâden ocaklarından çıkan altın ve gümüşün onda biri ile kurşunun beşte birinin mukataası 139.000 akçeye iltizâma verilmişti.

Fozyeglava ve Jejne ile daha birçok yerde gümüş ve demir mâdeni ocağı vardı. Jejne'nin 960 (1553)'da *öşr-i mîrî*'si 85.898 ve mâdenci (rençberân) hissesi 658.891 dirhem gümüştü (BA, *Mâliyeden müdevver*, nr. 176, 21.956, 4.989 mukataa defterleri).

Yine Bosna'da 939 (1533)'da Foyniça altın, gümüş ve demir madenlerinin beşte biri, *Kastanika* varoşundaki gümüş ve demir mâdeniyle Kreşova'nın zer, nukre (altın, gümüş) bakır ve lacivert mâdeni, ayrıca *Dobriçe* (?) köyü *zer* ve *nukre* mâdeni mukataası cizye ve ispençe ile birlikte 8.300 *sikke-i hasene* (456.000 akçe)'ye iltizâma verilmişti (BA, *Mâliyeden Müdevver*, nr. 468, s. 70).

Rumeli'nin mâden bakımından önde gelen sancaklarından birisi de Köstendil olup, burada derelerin sürüklediği kumlarda altın tozu bulunuyordu. İlice, Dupniçe, Radomir, Kratova ve İzladi'de tibr (altın tozu) bulunuyordu ve mukataası 997 yılı sonlarında (eylûl 1589) 2.000 miskal altına iltizâma verilmişti (BA, *Fekete*, 1626). Kratova'nın simli kurşun mâdenleri karışımında bulunan altının, mukataa defterlerinde başlangıçta adı geçmiyordu. 876 (1471)'da Kratova mâdenleri ile Selânik'e bağlı olup, Halkidikya yarımadasının şark taraflarında yer alan *Sidrekapsa*, üç ortağın iltizâmında idi ve bu mâdenler içinde altının mevcûdiyeti belirtilmediği halde iltizâm bedeli 2.850.000 akçe gibi yüksek bir rakama varıyordu. 879 (1473) yılı tahvilinde Kratova, altı yıllığına 4.000.000 akçe karşılığında üç mültezime verilmişti (BA, *Mâliyeden Müdevver*, nr. 176, s. 131 v.d.). Bu miktar, zamanla önce üç milyon akçeye, 915 (1509)'te daha da geriliyerek 1,6 milyona inmişse de, sonradan 2,3 milyona kadar yükselmiştir (Rumeli vilâyeti icmâl sayım defterinde 929 [1522]'da Kratova darphânesinde darb edilen gümüş ve altın sikkeler hakkında tafsilât için bk. BA, *Tapu*, nr. 167, s. 196 v.dd.). Bu mâden XVI. asrın sonunda kapanır gibi oldu ise de, 1050 (1640)'ye kadar faâliyette bulunduğu ve 40-50 senelik bir aradan sonra 1690'larda yeniden ihyâsına çalışıldığı görülmektedir.

Mevcud bir takım vesîkalardan Sidre kapsa mâdenlerinden gümüş içinde bulunan altının da zaman zaman çıkarılabildiği, güherçile gelmediği zamanlarda ise, altının ayırdedilemediği ve bu yüzden bu mâdenlerin iltizâmın arttırılmadığı görülmektedir (BA, *Kepeci*, nr. 4999, *risâle* 6).

Atina yakınlarında bir zamanlar işlemekte olan bir simli kurşun mâden ocağı (belki Kadim Laurion ocağıdır) 30 ağustos 1547'de yeniden açılmış, 30 yük cevher işlenip, bundan 194 dirhem saf gümüş ile 10,5 habbe (yaklaşık 2 gram) altın ve üç kantar mürdesenk elde edilmiştir (BA, *Maliyeden müdevver*, nr. 21.960, s. 137). 1549 ağustosunda bu mâdenin 80.000 akçeye mukataaya verildiği bilinmektedir (BA, *Kepeci*, nr. 209, s. 68).

Gümülcine-Drama'ya bağlı Çağlayık, Darıobası simli kurşun mâdenleri 1008 (1509)'de işletmeye açılıp buradan altın elde edilmiştir (BA, *Maliyeden müdevver*, nr. 18.142, s. 10). Ancak Novoberde ve buna yakın olan Yanyevo, Bilastiça (veya Belosica) ve bunlarla birlikte aynı sancakta olan Trepçe'nin gümüşten başka altın ürettiklerine dâir bilgi bulunamamakla berâber Novoberde darphânesinde nukre (gümüş)'den başka "*hasene-i sultanîye*" darbedildiği de bilinmektedir 18 cemâziyelâhır 977 (28 teşrin II. 1596)'de altın ve gümüş para darbı hâsılından 699.000'i akçe 2.000'i hasene-i sultaniye (Osmanlı altını) olmak üzere, merkeze 817.000 akçe gönderilmiştir (BA, *Kepeci*, nr. 664, s. 129).

XV. asır kayıtlarında belirtilmiş olmamakla berâber Sofya'ya bağlı *Brenzik* nâhiyesindeki gümüş mâdeninden altın da çıkarıldığı (26 cemâziyelâhır. 977=6 kânun I. 1596; BA, *Kepeci*, nr. 664, s. 132) bilinmektedir. Sofya'nın Vitoşa dağından 883 (1479)'te gümüş ve altın elde ediliyordu (BA, *Maliyeden müdevver*, nr. 176, var. 220b). Tuna nehrinin öte yakasında yalnız Tamışvar (*Moddava*) eyâletine bağlı gümüş, bakır ve zeheb-rîze (altınlı) gümüş mâdenleri işletildiği ve 1564'te mâdenin iltizâma verildiği bilinmektedir (BA, *Kepeci*, nr. 218, s. 149).

Semendire sancağında bulunan *Kuçayna* darphânesinde *hasene-i sultâniye* darbedildiğine göre, Kuçayna'da da altın elde edilmiş olabilir. Nitekim 969-979 (1561-1571) yılları arasında bu darphânede 3.152 miskal (15.552 kg.) altın işlenmiştir (BA, *Kepeci*, nr. 718).

Anadolu: XVI. asırda Anadolu'nun çeşitli yerlerinde gümüş mâdenleri işletildiği halde, bunlardan sâdece o zaman Canca adıyla tanınan Gümüşhâne'nin simli kurşunu içinde altın da bulunduğu bilinmektedir. Canca'nın yanında Ardanur mâdeninden de gümüşle birlikte altın çıkarıldığı 1577'de Erzurum beylerbeyisine gönderilen bir fermandan anlaşılmaktadır (BA, *Mühimme*, nr. 29, hüküm 321). Bunu te'yid eden aynı tarihli diğer bir fermanda, Canca'dan, hazineye 1.000 flori (altın) geldiği kayıtlıdır (BA, *Mühimme*, nr. 33, hüküm 401).

1101 yılına girerken (15 teşrin I. 1689) Balya'da gümüş ve bakır yanında, altının da istihsal edildiği bâzı mâden mukataası kayıtlarından anlaşılmaktadır.

XVIII. asır ile birlikte canlılık gösteren Anadolu mâdenciliği döneminde sâdece simli kurşundan çıkarılan (Bozkır'daki gibi) gümüşten, 61 miskal (281 gr.) altın elde edilmiştir.

Gümüşhâne yanında zamanla açılan ve tek emir tarafından idâre edilen, mâden ocaklarından bâzılarında gümüşle karışık olarak altın da çıkarılmıştır. Bu konuda bir fikir vermek üzere bunların bir kaç yıllık istihsâli aşağıda gösterilmiştir.

1161 (1748) *Gümüşhâne*'ye bağlı mâdenlerden elde edilen gümüş, altın ve bakır:

Mâden	Altın (dirhem)	Gümüş (dirhem)	Bakır (vakıyye)
Gümüşhâne	584,5	16.757	21.366
Espiye	2.975	335.089	
Karaerik, Karı, Kızılkaya, Lahanas ve İsrail	6.604	97.122	——
Kâfirdağı	——	26.798	——
Çakırköy	——	26.199	——
Kızılkaya, İspir, Hocen (?) ve..	——	272.461	——
Kân, Gümüşlü, Meshûr, Marmar ve Yağmurca	——	24.995	——
Toplam:	10.163	859.407	21.366

Bu tablo, Gümüşhâne mâden emini Mehmed Ağa'ya âittir. Bu tablo'daki altın yaklaşık 22,5 kg., gümüş 2,756 kg., bakır 27.408 kg.'dır (BA, *Kepeci*, nr. 5.191).

1163-1165 (1750-1752) Esbiye, Keban ve Ergani üretim miktarları:

	Maden	İş Günü	İşlenen furun	Altın (dirhem)	Gümüş (dirhem)
Espiye	(1750)	237	-	1.186,5	26.745
Keban	(1750)	248	1.686	29.122,5	1.919.460
	(1751)	365	1.662	22.237,5	1.943.445
	(1752)	365	1.349	20.032,5	1.617.767
Ergani	(1751)	258	2.224	91.749	441.469
	(1751)	365	2.041	83.752	422.705
	(1751)	365	1.908	78.801	366.677

(BA, *Kepeci*, 5195).

Bu tablo da el-Hac Abdullah Efendi zamanına âittir. Burada Espiye'den 3.805 kg. altın, 85,8 kg. gümüş; Keban'da üç yılda 71.391,5 dirhem altın (229 kg.), Ergani'de ise, 254.301 dirhem, yâni 815,5 kg. altın elde edildiği görülmektedir.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(HALİL SAHİLLİOĞLU.)

ZEHEBÎ. AL-ḎAHABÎ, ŞAMS AL-DÎN ABŪ ʿABD ALLĀH MUḤAMMED B. AḤMED B. ʿOṠMĀN B. ḲAYMĀZ B. ʿABD ALLĀH AL-TURKUMĀNÎ AL-FĀRIḲÎ AL-DIMAṠḲÎ AL-ŠĀFIʿÎ, bir Arap müellifi olup, 1 veya 3 rebîülâhır 673 (5 veya 7 teşrin I. 1274)'te Meyyafârikîn'de doğmuş, 3 zilka'de 784 (3/4 şubat 1348)'te pazarı pazartesiye bağlayan gece Dimaşk'ta ölmüş ve Bāb al-Ṣaġīr'e defn edilmiştir (al-Ḏahabî isminin ebced değeri ölüm tarihini vermektedir). Muḥammed b. Aḥmed b. İyās, onun ölüm tarihi olarak 753 (18 şubat 1352-5 şubat 1353)'ü kaydetmektedir.

[al-Ḏahabî'nin önceleri ticâretle uğraşan babası, daha sonra bu mesleğini bırakarak, âilesini, kuyumculukla geçindirmeğe başlamıştı. Bundan büyük gelir sağlamış ve oğlunun tahsîli için geniş imkânlar elde etmişti. Onun, hadîs meclislerine devamı, yaradılıştan mütecessis ve zeki olan oğlu üzerinde te'sirli olmuştur. İlme düşkün olan babası, oğlunu önce ʿAlî b. Muḥammed al-Başbaş'ın yanına gönderdi. Burada 4 sene ilk bilgileri öğrenen al-Ḏahabî, daha sonra *Kur'ân*'ı hıfz ve kırâati üzerinde ilerlemek için Masʿūd b. ʿAbd Allāh'ın talebesi oldu. 692 (1292)'den itibâren hadîs öğrenmeye başladı ve bu uğurda büyük seyahatler yaptı.].

Daha 690 (1291)'da, başkalarına göre ise, 18 yaşında iken, hadîs tahsîlini, Dimaşk'ta ʿOmar b. Ḳavvās ile Aḥmed b. Hibat ʿAllāh b. ʿAṣākir v.b.'nın; Baalbek'te ʿAbd al-Ḥālik b. ʿOlvān ve Zaynab bint ʿOmar b. Kindî'nin; Haleb'te Savḳar al-Zaynî'nin; Nāblus'ta al-ʿImād b. Badrān'ın, Mekke'de al-Tūzarî'nin; İskenderiye'de Abū 'l-Ḥasan ʿAlî b. Aḥmed al-ʿIrāḳî ve Abu 'l-Ḥasan Yaḥyā b. Aḥmed al-Ṣavvāf'ın, nihâyet Kahire'de *Lisān al-ʿArab*'ın müellifi İbn Manẓūr al-İfrîḳî'nin

ve bilhassa, hadîs öğretmek istediği talebelerini büyük bir itinâ ile seçen Şeyhülislâm İbn Daḳîḳ al-ʿÎd'in yanında sürdürdü. Abū Zakariyyāʾ b. al-Şayrafī, İbn Abi'l-Ḫayr ve al-Ḳāsim al-İrbilī v.b.'den icâzet aldı.

Talebeleri arasında bilhassa, *Ṭabaḳāt al-Şāfiʿiyya* müellifi ʿAbd al-Vahhāb al-Subkī zikredilir. al-Ẕahabī, ʿAbd al-Vahhāb al-Şāfiʿī, Subkī'nin babası olup, Şâfiî fıkhında ondan üstün bulunan Taḳī al-Dīn al-Subkī'nin arkadaşı idi [44 yaşlarında bulunduğu bir sırada meşhur âlim al-Şarîşî'nin vefatı üzerine, medresedeki ilk hocalığına, hadîs okutmakla başladı. Bu sıralarda kendisiyle temas hâlinde bulunduğu ve pek takdir ettiği İbn Teymiye ile arası, 720 (740)'den sonra bir aralık bozuldu. O, İbn Teymiye (ölm. 728=1327) ve al-Barzālī (ölm. 739=1339) ile birlikte, VIII. h. asrın hadîs, fıkıh ve tarih sâhasında üç otoritesinden biri kabûl edilmekteydi]. Ancak, bu meslekte Yūsuf al-Mizzī'nin (ölm. 742=1341) Aşrafiyya Medresesi'nde halefi olamadı; zîrâ vakıf şartları ona, hocasının mezhebinde, kendisinin uyamıyacağı hak ve selâhiyetler yüklemişti [al-Subkī'nin de gayretlerine rağmen, Hanbelîlere olan temâyülü onun, Şam'daki bu en büyük hadîs medresesinin başına geçmesine mâni olmuştu. al-Ẕahabī, bu medresede 748 h.'de vefat etti].

al-Ẕahabī, tarih ve hadîs ilimlerinde ilk sırada yer alan bir âlim kabûl edilmiştir. Muâsırları Abu'l-Fidāʾ ve İbn al-Vardī, onun bu sâhalardaki büyük ehemmiyetini kabûl etmiş, ancak kendisinin 743'ten (6 haziran 1342-25 mayıs 1343), başkalarına göre ise, 741'den itibâren âmâ olduğunu ve sonunun yaklaştığını görerek hayatta olan muâsırlarının hal-tercümelerini kendisi ile görüşen gençlerden edindiği bilgilerle kaleme aldığını ve bu yüzden, bunları tashih etme imkânına sâhip olmadığı için de birçok zevâtın îtibârına istemiyerek gölge düşürdüğünü iddia ederler.

Eserleri arasında neşr edilenler şunlardır: *Taẕkirat* (*Ṭabaḳāt* değil) *al-ḥuffāẓ* (dört cilt, Haydarâbâd, ts.). Bu, hadîsleri ezberlemiş olanların hal-tercümeleri külliyâtı olup, farklı uzunlukta 21 tabakaya ayrılmıştır. Müellifin hocalarının kısa hal-tercümeleri bir zeyl hâlindedir. al-Suyūṭī bu eseri kısaltmış ve *Ṭabaḳāt al-ḥaffāẓ* adıyla bir zeyl yazmıştır. Wüstenfeld bu hulâsâyı Latince "*Liber classium virorum qui Korani et traditionum Cognitione excelluerunt* (Göttingen, 1833) adıyla neşretmiştir. 2. *al-Muştabih fī Asmāʾ al-ricāl*. Bilhassa hadîs mecmualarında geçen ve kolayca birbirine karıştırılabilen isim ve künyelerin alfabetik lûgatı olup, de Jong (Leiden, 1881) tarafından neşredilmiştir. 3. *Mīzān al-iʿtidāl fī naḳd* (veya : *tarācim*) *al-ricāl*, haklı veya haksız, uydurma kabûl edilmiş râvilerle, zayıf müelliflerin v.b. alfabetik bir lügatı olup, Laknav (1301=1884) ve Kahire (1325)'de [ayrıca ʿAlī Muḥammed al-Bicāvī tarafından 4 cilt hâlinde yine Kahire, (1963) neşredilmiştir]. 4. *Tacrīd asmāʾ al-Ṣaḥāba*. Sahâbe isimlerinin lûgatı olup, Haydarâbâd'ta 1315'te basılmıştır. 5. *al-Ṭibb al-nabawī* veya *Ṭibb al-nabī*), al-Suyūṭī'ye de isnad edilmiş olan bu eser, Perron tarafından "*La médecine du Prophète*„ (Cezayir, 1860) adıyla Fransızca'ya tercüme edilmiş, İbrāhīm b. ʿAbd al-Raḥmān al-Azraḳ (Kahire, 1308) tarafından *Tashīl al-manāfiʿ*'in kenarında neşredilmiştir. Eser üç kısma ayrılır: a) tıbbın esasları, b) ilâçlar, yiyecekler, c) hastalıkların tedâvisi.

al-Ẕahabī'nin diğer eserleri el-yazması hâlindedir: I. a) *Tārīḫ al-İslām*, 700 (1300) tarihine kadar gelen bir büyük islâm tarihidir. Herbiri, alfabetik olarak on senelik 70 devre (tabaka)'ye ayrılmıştır. eserin bâzı, ciltleri çeşitli Avrupa kütüphanelerinde bulunmaktadır. b) Bu eserin 701-740 (Leiden'deki 765) senelerini içine alan zeyli. *Ṭabaḳāt al-Şāfiʿiyya*'nın müellifi ʿAbd al-Vahhāb al-Subkī'ye göre, bu eser, biraz tarafgirlikle yazılmamış olsaydı, fevkalâde olacaktı; mâmafih eseri cilt cilt okumuş olan Kamāl al-Dīn al-Zamlakānī onu kusursuz bulur.

al-Ẕahabī burada işlenmiş olan mevzuu, yeniden ele almış ve şu dört ayrı eser hâlinde yazmıştır: a) *al-Aḫbār al-Siyāsiya an al-duval al-islāmiya*. Kısaca "*Tārīḫ duval al-islām* bâzan da *al-Tārīḫ al-Ṣaġīr*„ adını taşıyan eser, islâmın 716 (1316) tarihine kadarki siyâsî târihidir. Ayrıca 716-740 seneleri için bir de zeyli bulunmaktadır. Aynı eserin zilka'de 715 (mart 1316)'te bitirilen değişik bir nüshası *Muḫtaṣar al-ʿibar fī aḫbār man ġabar* (veya : *ʿabar*) yahut *Kitāb al-ʿibar fī aḫbār al-baṣar mimman ʿabar* ismini taşımakta olup, *Tārīḫ al-avsaṭ* diye de adlandırılır; yazmaları muhtelif Avrupa kütüphânelerinde bulunmaktadır; b) *Tārīḫ al-nubalāʾ* (yahut *Siyar al-aşraf*). İleri gelen şahsiyetlerin tarihi [*Siyar aʿlām al-nubalāʿ*, nşr. Şalāḥ al-Dīn al-Munaccid, Kahire, I-II]. c) *Taẕkirat al-ḥuffāẓ* (yk. bk.). d) *Ṭabaḳāt al-ḳurrāʾ* (yahut *kitāb maʿrifat al-ḳurrāʾ al-kibār ʿalā'l-ṭabaḳāt va'l-aʿṣār*), Tabakalar hâlinde kārî'lerin hal-tercümeleridir [Eserin tenkidli bir neşri *Maʿrifat al-ḳurrāʾ al-kibār ʿalā al-ṭabaḳāt va'l-aʿṣār* adıyla, Muḥammed Sayyid Cād al-Ḥaḳḳ tarafından yapılmıştır (Kahire, 1387=1967, I-II)]. 2. *Muḫtaṣar li Tāʾrīḫ Baġdād li'bn al-Dubaysī*. İbn al-Dubaysī'nin Bagdad tarihinin muhtasarı (Kahire, 1951); 3) *Muḫtaṣar aḫbār al-naḥwiyīn li'bn al-Ḳifṭī*. İbn al-Ḳifṭī'nin, nahiv âlimleri hal-tercümelerinin muhtasarı; 4) *Taẕhīb tahẕīb al-ḳamāl fī asmāʾ al-ricāl*, Abū ʿAbd Allāh Muḥammed b. Maḥmūd b. al-Ḥasan b. al-Naccār Muḥibb al-Dīn al-Şāfiʿī (ölm. 5 şa'bān 643=27 kânun I. 1245)'nin *Tahẕīb al-ḳamāl fī asmāʾ al-ricāl*'inin tashih görmüş ikinci yazılışı olup, herşeyden önce 6 mûteber hadîs mecmuası-

(*ḳutub-i sitta*)'nda zikri geçen râvilerin lûgatıdır; 5) *al-Kāşif fī maʿrifat asmāʾ al-ricāl*. Bir önceki eserin muhtasarıdır; 6) *al-Mustarcil fī'l-ḳunā*, Sâdece künye hâlinde kullanılan isimlerin fihristi; 7) *al-Muḳtanā fī sard al-ḳunā*, bir künye lûgatıdır; 8) *Muʿcam*, kendi hocalarının tercüme-i hallerinin lûgatı (1300'ün üzerinde tercüme-i hal ihtivâ etmekte) olup, bir muhtasar veya zeyli, *Taẕkirat al-ḥuffāẓ* da bulunmaktadır; 9) *Manẓūma fī asmāʾ al-ḥuffāẓ*; 10) *al-Mūḳiẓa*, muhtelif hadîs mevzûları hakkında bir risâle; 11) *Kitāb al-ʿulūm*, Allah'ın münezzeh oluşu hakkında; 12) *al-Kabāʾir va bayān al-maḥārim*, büyük günahlar ile yasak edilenlerin açıklaması, 13) *al-Muġnī fī'l-ḥadīṣ*, zayıf muhaddislere dâir; 14) *Taṣbīḥ al-ḥadīṣ bi Ahl al-ḥamīs*, mûteber addedilen râviler hakkında; 15) *Risāla fī mā yuẓamm va yuʿāb fī kull ṭāʾifa*; 16) *Mufāḫarat al-mişmiş va'l-tūt*, kayısının duta üstünlüğüne dâir; 17) *Muḫtaṣar al-mustadraḳ*, Muḥammed b. ʿAbd Allah b. Muḥammed al-Ḥākim al-Nīsābūrī'nin *Mustadraḳ ʿala'l-Ṣaḥīḥayn*'ninin muhtasarıdır. Bu son eser, al-Buḫārī ve Muslim'in *Ṣaḥīḥ*'lerinden, yine onların, hadîs tercihinde tâkip ettikleri esaslara göre yapılmış bir zeyldir; 18) *Virdi* (bk. Vollers, *Katalog*, Leipzig, nr. 252).

Bibliyografya: Muḥammed b. Aḥmed b. Iyās al-Ḥanafī, *Badāʾiʿ al-zuhūr fī vaḳāʾiʿ al-duhūr* (Bulak, 1311), I, 199; İbn Nāşir al-Dīn Şams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammed b. Abī Bakr ʿAbd Allāh b. Muḥammed al-Ḳaysī al-Dimaşḳī al-Şāfiʿī, *Kitāb al-Tibyān li Badīʿat al-Bayān* (bir yazma nüshası bu madde müellifinin husûsî kütüphânesindedir), ṭabaka, XXI, 16; Suyūṭī, *Ṭabaḳāt al-Ḥuffāẓ* (nşr. Wüstenfeld), Göttingen, 1833, XXI, 9; ʿAbd al-Vahhāb al-Subkī, *Ṭabaḳāt al-Şāfiʿiya al-Kubrā* (Kahire, 1324), V, 216; İbn Şākir al-Kutubī, *Favāt al-Vafayāt* (Bulak, 1299), II, 183; ʿOmar İbn al-Vardī, *Taʾrīḫ* (Kahire, 1285), II, 348; Abu'l-Fidāʾ, *Taʾrīḫ* (İstanbul, 1286), IV, 155; İbn al-Ālūsī, *Calāʾ al-ʿAynayn fī Muḥākamat al-Aḥmadayn* (Bulak, 1298), s. 21; Abū ʿAbd Allāh Şams al-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr b. Nāşir al-Dīn al-Şāfiʿī, *Kitāb al-radd al-vāfir ʿalā man zaʿama ʿanna man sammā İbn Taymiya Şayḫ al-İslām kāfir* (Kahire, 1329), s. 15; Wüstenfeld, *Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke* (Göttingen, 1882), s. 410; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Berlin, 1902), II, 46; Pons Boygues, *Ensayo bio-bibliographico* (Madrid, 1898), s. 416; Cl. Huart, *Arabic Literature* (London, 1903), s. 341 v.d.

(MOH. BEN CHENEB.)

[Bu madde A. SUPHI FURAT tarafından ikmâl edilmiştir.].

ZEKÂT. Temizlik, iyi ve düzgün olmak, artmak, övmek, bereketli olmak mânalarına gelen bu kelime, fıkıh ıstılâhı olarak da, zengin sayılan bir müslümanın sâhib olduğu malларının muayyen bir miktarını, muayyen bir zaman sonra islâmın târifine göre, hak kazanmış olan müslümanlara, Allah'ın emrini ifâ edip, rızasını kazanmak için, tamamen temlik ve vermekten ibârettir (İbn Manẓūr, *L A*, Beyrut, 1956; *al-Muʿcam al-Vasīt*, Kahire, 1961). Bu durum, zekâtın kelime ve ıstılâh olarak Yahudilikten alındığı görüşünü cerhetmektedir (bk. *Dāʾirāt al-Maʿārif al-İslāmiya*, mad. ZAKĀT; Yūsuf al-Karżāvī, *Fiḳh al-zakāt*, Beyrut, 1969, I, 39 v.dd.). Verenin ruhunda temizlik ve malında berekete sebeb olduğu için, zekâtın lûgat mânası ile ıstılâh mânası arasında bir yakınlık vardır (al-Zamaḫşarī, *al-Fāʾiḳ*, I, 536; al-Navavī, *al-Macmūʿ* [al-Munīrīya tabı], V, 324). Zekât kelimesi Mekke devrinden îtibâren *Kur'ân*'da bir islâmî müessese olarak bilinen mânada kullanılmıştır (*Kur'ân*, VII, 156; XIX, 31, 55; XXI, 72; XXIII, 4; XXVII, 3; XXX, 39; XXXI, 3; XLI, 7).

Örfte mecburî olmayan küçük bağışlar için kullanılan sadaka [b. bk.] kelimesi de, *Kur'ân* (IX, 58, 60, 103) ve sünnet (Buḫārī, *Zakāt*, I, *Īmān*, 37; Müslim, *Īmān*, 1, 5, 7, 10; al-Māvardī, *al-Aḥkām al-sulṭānīya*, Kahire, 1960, s. 113)'te zekât mânasında geçmektedir.

İslâmın beş şartı içinde yer alan ve bütünüyle malî bir ibâdet olan zekât, iktisâdî, içtimâî, hukukî yönleriyle bir islâmî müessese olup, ehemmiyetinden dolayı da *Kur'ân*'da 30 yerde tekrarlanmıştır.

Hemen hemen bütün dinlerde olduğu gibi, islâmda da varlıklı kimseler fakirlere yardım etmeye dâvet edilmişlerdir (*Kur'ân*, *Tevrat* ve *İncil* ile geçmiş semâvî dinlerde zekâtı teşvik eden nasların iyi bir hulâsası için bk. al-Ḳarżāvī, *ayn. esr.*, Beyrut, 1969, I, 47-52). Ancak bütün bu naslar, teşvikten öteye geçmemiş, yardımın mükelleflerini ve miktarını sınırlamamış, yapmayanlar için müeyyide getirmemiş, daha da ehemmiyetlisi fakirlik mes'elesini ortadan kaldırmayı değil, yalnızca ihtiyaçları azaltmayı ve acıları hafifletmeyi hedef almıştır. İslâm'da daha Mekke devrinde fakirlere yardım etmek husûsunda âyetler nâzil olmuş (*Kur'ân*, LXXIV, 38-46; LXVIII, 19-33; LXIX, 25-34; LXXXIX, 17-18; CVII, 1-7) ve bu yardımın bir lûtuf ve bağış gibi değil, fakir, malı olmayan (*sāʾil, maḥrūm*, yolda kalmış...)'ın zengin üzerinde bir hakkı olduğu ilân edilmiş (*Kur'ân*, LI, 19-20; LXX, 19-25; XVII, 26; XXX, 38); ayrıca, zirâatçilere hasat zamanı mahsûllerinin zekâtını vermeleri emredilmiştir (*Kur'ân*, VI, 141). Yine Mekke devrinde zekâtı ihtivâ eden âyetler, emîr sıygalı değil, haber sıygalıdır; müslümanlara zekât

vermeyi emretmek yerine "onlar zekâtı verirler„ şeklinde ifâdeler kullanılmış ve böylece zekât vermenin mü'minlerin tabiî vasıfları olduğuna işâret edilmiştir (*Kur'ân*, XXX, 38, 39; XXVII, 1-3; XXXI, 4; XXIII, 4; VII, 156-157; XLI, 6-7). Mezkûr âyetler daha Mekke devrinde zekâtın farz kılındığına delâlet etmektedir; ancak bu zekât, Medine devrindeki gibi müesseseleşmiş değildir; miktarı, mü'minlerin isteklerine bırakılmıştır (İbn Kaşîr, *Tafsîr al-Ḳur'ān* [al-Ḥalabî tabı], III, 238 v.d.; al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, I, 59 v.d.). Medine devrinde artık bir yurt ve devlete sâhip olan müslümanlar için zekât vecîbesi de, bu yeni duruma uygun hâle getirilmiş, âyet ve hadîslerle kesin olarak emredilmiş (*Kur'ân*, II, 110; IX, 5, 103 v.b.), hangi malların ne miktarda, ne kadar ve kimlere verileceği, kimler tarafından toplanıp dağıtılacağı tâyin edilmiştir. Sınırları belli ve cebrî olan zekâtın Medine devrinde hangi yılda farz kılındığı kesin olarak belli değildir. İbn al-Aṯîr (*al-Kāmil fi 'l-Tārîḫ*, Beyrut, 1965, II, 291), Hicret'in dokuzuncu senesinde, İbn al-Ḥacar ise, Hicret'in ikinci yılında ramazan orucundan önce (*Fatḥ al-Bārî*, Kahire, 1959, IV, 8 v.d.) farz kılındığını kaydetmektedir. Bunlara göre zekâtın hicrî 2. ile 5. yıllar arasında (İbn Ḥacar, *ayn. esr.*, göst. yer.) farz kılındığı söylenebilir (al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 70; krş. Kâmil Mîras, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercümesi*, Ankara, 1969, V, 35).

Muhtelif hadîslerde (Buḫārî, *Îmān*, 37; *Zakāt*, I, 63; Muslim, *Îmān*, I, 5, 7, 10, 19-22; Nasā'î, *Zakāt*, I, 46), zekât İslâmın bir farzı olarak ifâde edilmiştir. İslâma giren her kabîle ile yapılan muâhede, yazışma ve temsilcileriyle görüşmede namazla birlikte zekâtın da zikredildiği görülür (bk. M. Hamidullāh, *Macmū'at al-Vaṯā'iḳ al-siyāsiyya li al-'ahdi al-Nabavî va'l-Ḫilāfat al-Raşîda*, Beyrut, 1969; al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s.90).

Zekât ile mükellef olanlar: Hür, aklı başında ve ergenlik çağına ulaşmış her müslümanın zekât ödemekle mükellef bulunduğunda ittifak edilmiştir (İbn Rüşd, *Bidāyat al-Muctahid*, Mısır, 1371, I, 209; İbn Ḳudāma, *al-Muġnî*, [al-Manār tabı], II, 494). Zekât, içtimâî, iktisâdî ve siyâsî yönüyle büyük bir ehemmiyeti hâiz olduğu gibi, islâmın beş temel şartından biri ve dinî bir ibâdet olup, verilmesi farz olan dinî bir vergi olduğundan, müslüman olmayanların bu mükellefiyetleri yoktur.

Zengin çocuğa ve akıl hastasına zekâtın farz olup olmadığı mevzûunda, müctehidler arasında görüş ayrılığı vardır: Ṣa'bî, Naḫa'î ve Şurayḥ'a göre, bunların hiçbir malından, hanefîlere göre zirâî mahsuller dışındaki mallarından, Mucâhid, Ḥasan ve İbn Şubruma'ye göre, zirâî mahsuller, hayvanlar v.b. dışında kalan diğer mallarından zekât vermeleri gerekmez. Bu müctehidler, bu konuda çocuk ve akıl hastasını muaf kılan naslarla, zekâtın ibâdet, ibâdetin ise, her şeyden önce niyete bağlı olduğuna, ancak bunun çocuk ve akıl hastasının iktidârı dışında niyete kaldığına, ayrıca bunların menfaâtlerinin korunması gerektiğine dayanıyorlar (al-Kāsānî, *Badāyi'*, Kahire, 1327, II, 4; İbn Ḥazm, *al-Muḥallā* [al-Munîriyah tabı], V, 205; Abū 'Ubayd, *al-Amvāl*, Kahire, 1968, s. 610-616; al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 105-108). Sahâbe ve tâbiûn arasındaki birçok müctehid yanında Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre, çocuk ve akıl hastasının mallarından da zekât ödemek farzdır; çünkü bu bir mâlî ibâdettir, mal üzerinde fukaranın hakkıdır, naslar bunları istisnâ etmemiştir, mâlî ibâdetlerde temsil câizdir, velîleri onların namına öderler (İbn Rüşd, *ayn. esr.*, I, 209; İbn Ḥazm, *ayn. esr.*, V, 201 v.d.; al-Navavî, *al-Macmū'*, V, 329 v.d.).

Mükellefiyetin şartları: Yukarıda zikredilen âyetler, içinde altın, gümüş, hayvan, mâden, zirâî mahsul, ticârî kazançların da bulunduğu maldan alınacağını belirtmekle birlikte zekâta tâbi bütün malları saymadığı gibi, asgarî matrahı, ödenecek miktarları ve gerekli şartları açıklamamış, bunları Peygamber'in sünnetine bırakmıştır. Sâhibi bulunmayan, sâhibinin elinde ve tasarrufunda olmayan mal için zekât bahis mevzuu değildir. Buradan hareketle, başkalarından alacakların zekâtı tartışılmış, II. (VIII.) asrın fakîhlerinden İkrima ve 'Aṭā' ile Zahirîler [b. bk.] "ne alacaklı ve ne de borçlu zekât öder„ derken (İbn Ḥazm, *ayn. esr.*, V, 101), cumhûr umûmiyetle sağlam alacakların zekâtının alacaklı tarafından ödeneceğini, batık alacakların ise, zekâta tâbi olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Hz. 'Alî ve İbn 'Abbās'a göre, bu nevî alacaklar da tahsil edilince geçen her yıl için, İmam Mâlik'e göre, yalnız bir yıl için zekâtı ödenir (Abū 'Ubayd, *ayn. esr.*, s. 580-598). İkinci şart, malın artan gelir ve kazanç sağlayan bir mal olmasıdır; hayvanların üremesinde ve ticârette olduğu gibi, fiilen artma (hakîkî nemâ) yanında, gerçekleşmesi mümkün olanlar, böyle "takdirî nemâ" da dikkate alınmaktadır. Hayvan, nakit, altın, gümüş, ticâret eşyası, artan ve gelir getiren mallara örnektir; zirâî mahsuller, bal v.b. ise, bizzat bir malın geliri (nemâ)'dir. Bu şartın mesnedi Peygamber ve ashâbının fiil ve sözleridir; ancak bir ata ve köleye sâhib olan müslüman bunların zekâtından muaftır (Muslim, *Zakāt*, 9; Abū Dāvūd, *Zakāt*, II; Nasā'î, *Zakāt*, 16). İbn Ḥazm ve tâbilerinin, ilk tatbikata bakarak zekâta tâbi malları deve, sığır, koyun, keçi, buğday, arpa, hurma, altın ve gümüşe inhisar ettirmeleri (*al-Muḥallā* I, 209), lâfza bağlı dar bir görüş olarak vasıflandırılmış ve nemâ vasfı taşıyan malların zekâta tâbi olacağı, nasların ruh ve mânası icâbı telâkkî edilmiştir (al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 145-149). Üçüncü

şart nisâbdır; yânî malın belli bir miktarı bulmasıdır; ileride her mal için ayrı ayrı açıklanacak olan nisâbı, Şah Velî Allāh (*Ḥuccat Allāh al-Bāliġa*, Kahire, nşr. Sayyid Sābık, II, 506), normal şartlarda üç-dört nüfuslu bir âilenin yıllık geçimini sağlayan meblağ olarak kabûl edip, bunu zekâttan muaf tutmuştur. Dördüncü şart olarak bâzı fıkıh bilginleri "temel ihtiyaç fazlası olma„ durumunu, diğerleri ise, nemâ şartının bunu da içine aldığını ifâde etmişlerdir. Aslî ihtiyaçlar, içtimâî, iktisâdî ve medenî şartlara göre, değişmekle berâber, âilenin yiyeceği, giyeceği, meskeni, borç karşılığımal, zanaatta kullanılan âlet, edevât, silâh, ev eşyası, binek hayvanı, kitaplar v.b. (İbn 'Âbidîn, *Radd al-Muḫtār*, al-Maymaniyyah tabı., II, 6; al-Kāsānî, *ayn. esr.*, II, 11), zekâtın dışında bırakılmışlardır. Beşinci şart hayvan ve ticârî eşya ile birlikte altın, gümüş ve paranın mülkiyete intikalinden îtibâren bir kamerî yılın geçmesidir (Ḥavalān al-Ḥavl). Sahâbe tatbikatına dayanan müctehidlerin hepsi mezkûr malların üzerinden bir yıl geçmedikçe zekât farz olmayacağı görüşündedirler; ayrıca bütün müctehidler bir maldan, yılda ancak bir defa zekât alınabileceğinde birleşmişlerdir (İbn Rüşd, *ayn. esr.*, I, 246 v.d.; al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 161 v.d.). Burada zekâtın aynı maldan ödenebileceği gibi, değeri üzerinden para veya başka mal ile de ödenebileceği hatırlatılmalıdır. Nitekim zekâtın sâdece aynı maldan ödenmesi gerektiğini ileri süren Şâfiî ve Zâhirîlerin yanında, Hanefîler bâzı naslara dayanarak (al-Sarahsî, *al-Mabsūṭ*, II, 157; al-Bayhaḳî, *al-Sunan*, IV, 173; al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 805-808), bunun para veya başka mal ile de ödenebileceğini ifâde etmişlerdir.

A. Zekâta tâbi mallar: Belli bir sayıya ulaşmış, üzerinden bir yıl geçmiş, et, süt, yavru v.b.'den istifâde edilmek için edinilmiş olup, yılın büyük bir kısmında serbest mer'ada otlamış olan her hayvan zekâta tâbidir. Yemlemek sûretiyle beslenenler ile tarla sürme, su ve yük taşıma gibi işlerde çalıştırılmak üzere edinilmiş olan hayvanlar, mükellefin şahsî ve meslekî ihtiyaçlarını gidermek için edinilmiş olduğundan zekât dışı kalırlar (Tirmizî, *Zakāt*, s. 7, 10; Mālik, *al-Muvaṭṭa'*, *Zakāt*, s. 4, 6; Abū 'Ubayd, *al-Amvāl*, s. 519, 525.).

1. Deve: Beş ilâ dokuz devede bir koyun; on-ondört deve için iki koyun; onbeş-ondokuz arasındaki deve için üç koyun, yirmi-yirmidört, için dört koyun, yirmibeş-otuzbeş deve için iki yaşına basmış bir dişi deve (*bint maḫāż*); otuzaltı-kırkbeş deve için üç yaşına basmış bir dişi deve (*bint labūn*), kırkaltı-altmış deve için: dört yaşına basmış bir dişi deve (*ḥiḳḳa*), altmışbir-yetmiş beş deve için beş yaşına basmış bir dişi deve (*ca-ża'a*)'dir (Diğer nisâblar için bk. al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 176-183 v.dd.; Zaylā'î, *Naṣb al-rāya*, Kahire, 1938, II, 343).

2. Sığır: Muāz'ı vâli olarak Yemen'e gönderirken Peygamber'in verdiği tâlimat (Nasā'î, *Zakāt*, s. 8; Abū Dāvūd, *Zakāt*, s. 5, 12)'a göre sığır ve mandanın nisâbı otuzdur. Otuz sığırda iki yaşına basmış bir dana (*tabî'*), kırk sığırda üç yaşına basmış bir dana (müsinne), altmış sığırda iki *tabî'* zekât olarak verilir. Diğer nisâblar için (bk. İbn Rüşd, *ayn. esr.*, I, 239; İbn Ḥazm, *al-Muḥallā*, VI, 16 v.d.). Dört mezhebin görüşü budur.

3. Koyun-Keçi (Davar): Koyun ile keçi için ayrı ayrı veya karışık olarak tâyin edilen zekât nisâbları şöyledir: Otuzdokuz davara kadar zekât yoktur; kırk davardan yüzyirmi davara kadar bir, 121-200 arası iki, 201-399 arası üç, 400-499 arası, dört; 500-599 arası beşdir.

4. At: Üretmek maksadıyla edinilen ve mer'ada otlayan atlar için (nisâb) beş olup, zekât olarak ödenecek miktar ise, bunların değerinin kırkta biridir (al-Kāsānî, *ayn. esr.*, II, 34; al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, 227, 230; Ö. N. Bilmen, *Hukuḳı islâmiyye ve ıstılahatı fıkhiyye ḳamusu*, İstanbul, 1950, III, 569).

5. Diğer hayvanlar: Yukarıda zikredilenlerin dışında bir hayvan cinsi, insanlar tarafından edinilip mahsûlünden faydalanmak üzere üretilse ve yılın çoğunda serbest mer'ada beslense, bundan da zekât verilmesi gerektiği ileri sürülmüş ve bu nevî hayvanlarda nisâbın beş deve veya kırk koyun değerinde olması, ödenecek miktarın da değerin kırkta biri olarak takdîri uygun görülmüştür (al-Ḳarżāvî, *Fiḳh al-Zakāt*, s. 233-236).

B. Altın, Gümüş ve Para: Âyet (IX, 34, 55), hadîs ve icmâ ile sâbit olduğu üzere, altın ve gümüş para, külçe, erkek zînet eşyası, ev eşyası v.b. zekâta tâbidir (al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 241 v.d.). Altın, gümüş ve para, işletilmese de, bizzat nemâlı sayılarak zekâta tâbi tutulmuştur. Zekât, arâziden değil, mahsûlü üzerinden paranın, sermayenin, ve ticârî malın tamamının değerinden alındığı için, birincisinde onda ve yirmide bir şeklinde yüksek iken ikinciler kırkta bir şeklinde düşük tutulmuştur (İbn Ḳudāma, *al-Muġnî*, III, 7). "*Beş ôḳıyya*„ (40 dirhem)'den az olan gümüşten zekât alınmaz (Buḫārî, *Zakāt*, s. 32; Tirmizî, *Zakāt*, s. 3), gümüş için nisâb 200 dirhemdir. Mübâdelede daha ziyâde dirhem (gümüş para) kullanıldığı için (İbn Abî Şayba, *al-Muṣannaf*, al-Hind tabı, III, 222) nisâb ve zekât miktarı ile ilgili açıklamalarda, daha çok gümüş geçmektedir. Birbirini te'yid eden hadîslere, iktisâdî teâmül ve sahâbe tatbikâtı ile altının nisâbı yirmi dinar (miṣḳāl), verilecek miktar da yine 1/40 olarak tesbit edilmiştir (al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 247-252).

Altın ve gümüşün nisâbları dinâr ve dirhem olarak belli olmakla berâber bunların bugünkü ölçülerle karşılığı açıkta kalmaktadır. Ancak yedi dinârın, on dirheme tekâbül ettiği Emevî halîfesi

Abdülmelik zamanından beri bilindiği için (İbn Ḫaldûn, *Muḳaddima*, Beyrut, 1879, s. 225 v.d.), bunlardan birisinin ne kadar olduğunu bilmek, diğerinin de ölçüsünü verecektir. Bunların herhangi eski bir devirdeki değeri, a. Dirhem, *rıṭl*, *ḳırat* gibi ölçülerin, en küçük birimlerini tesbit için verilmiş arpa, buğday, hardal ve keçiboynuzu tanelerinin miktarlarından hareket edilerek tesbit edilir; fakat bunlar zaman ve mekân içinde değiştiği, ayrıca tartı (vezn) ve ölçü (keyl) miyarları arasında da farklılıklar bulunduğu için, kesin bir neticeye varılamamış, bâzı fakîhler "her memlekette kullanılan tartı birim miktarı neyse fetvâ ona göre verilir„ demek mecbûriyetinde kalmışlardır (İbn ᶜĀbidîn, *Radd*...., II, 40); b. Bunların değeri, arkeolojik buluntulardan faydalanılarak belirlenir. Bunun için dünyanın meşhur müzelerinde bulunan en eski islâm devri dinârları tartılmış, bunların 4,25 gram geldiği tesbit edilmiştir. Dirhem ile dinâr arasındaki ona-yedilik nisbet (on dirhem-yedi dinar) ancak Mekke miskalinin resmî dinâra eşit olmasıyla mümkün olduğuna göre, bir dirhem, gümüş de 2,975 gram olmakta, böylece altının nisâbı 20x4,25=85; gümüşün nisâbı ise, 200x2,975=595 gramdır, neticesine varılmaktadır. Bugün altın ve gümüş, para olarak kullanılmadığı ve tartı ile alınıp satılan mal durumunda bulunduğu için, değerinin de gümüşe nisbetle daha az değiştiği gözönünde tutularak altın esas alınmıştır; buna göre 85 gram altın karşılığı parası olan diğer şartları da taşıyorsa, zekât mükellefi sayılacaktır (Abū Zahra, *Tanẓīm al-İslām li'l-muctamaᶜ*, Kahire, ts., s. 158; al-Ḳarżāvī, *ayn. esr.*, s. 264). Fakirlerin lehine olmak üzere hesabı gümüşe göre yapmayı ileri sürenlere karşı "bu madenin zamanımızda altına göre çok değer kaybetmiş bulunduğunu (1980 mart îtibâriyle 24 ayar altına göre, nisâb 124.525 TL., 18 ayar altına göre 93.160 TL., gümüşe göre 35.700 TL. dir.), gümüşe göre nisâba mâlik olan kimseler zengin sayılırsa -zekât alamayacakları, üstelik ödeyecekleri için- mutazarrır olacakları (200 dirhem gümüş karşılığı para ile bugün beş kişilik bir âilenin yalnız giyim ihtiyaçları zor karşılanır),, ileri sürülmektedir. Anormal şartlarda altın fiatında da önemli düşüş ve yükselişler olabileceğini düşünerek hem nass, hem de icmâ ile sâbit olan 40 koyun ve 5 devenin nisâb ölçüsü olarak alınabileceği veya bütün nisâb miktarlarının ortalama değerinin alınabileceği görüşünü de getirenler olmuştur (al-Ḳarżāvī, *ayn. esr.*, s. 267 v.dd.; Y. Vehbi Yavuz, *İslâmda zekât Müessesesi*, İstanbul, 1972, s. 186). Paranın ve ticârî eşyanın nisâbını tesbit ederken, normal şartlarda altının, iktisâdî bakımdan normal sayılmayan durumlarda ise, ortalama yolun esas alınması uygun görülür.

Altın ve gümüş, süs ve ev eşyası (kap kacak v.s.) olarak, kullanıldığı ve nisâbı doldurduğu takdirde kadınlarda islâmın izin verdiği şekilde süs eşyası dışında kalanlar zekâta tâbidir. Bu ikisinin dışında kadının normal ölçüler içinde şahsen kullanmak üzere edindiği yakut, inci, elmas v.b. zinetler de bâzı şîa müctehidlerince zekâta tâbî tutulmuş iseler de, umûmiyetle zekât dışı kabûl edilmişlerdir. Bâzı sahâbe ve tâbiûn müctehidleri ile Hanefî fakihleri kadının zînetini de zekâta dâhil etmişlerdir. Buna karşı diğer üç mezheb imamı ile birçok sahâbe ve tâbiûn müctehidi (cumhûr) bu mevzuda güvenilir bir nass bulunmadığından, bu nevî zînetin zekâta tâbi olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu arada, "bunların zekâtı, ya ihtiyacı olanlara emâneten vermek veya bu zînetlere sâdece bir defa zekât vermek gerekir„ diyen müctehidler de olmuştur. Kadının zînetine zekât düşmesi için bunun örfe ve içtimâî seviyeye göre normal ölçülerde olması ve zekâttan servet kaçırma gibi bir niyete istinâd etmemesi gerekir (Abū ᶜUbayd, *al-Amvāl*, nşr. M. Ḥāmid *al-Faᶜīḳ*, s. 442 v.d.; al-Ḳarżāvī, *ayn. esr.*, s. 292-311).

C. Ticârî eşya: Fukahânın "*ᶜurūż al-ticāra*„ diye ifâde ettikleri, nakit dışında kalan ve ticârete arzedilen âlet, makina, emtia, giyecek, yiyecek, hayvan, mücevherât, arsa, arâzi, akar v.b. mallar zekâta tâbidir (bk. *Kur'ân*, II, 267; Abū Dāvūd, *Zakāt*, 2; Zaylaᶜī, *Naṣb*, II, 376; İbn Rüşd, *ayn. esr.*, I, 217). İbn Ḥazm ve Şavkānî ticâret eşyasını zekât dışı tutarken şîa'dan İmâmîler, yeraltı ve yerüstü servetlerinden insanın elde ettiği diğer şeyler arasında bu nevî malları da -ganimet âyetinin (*Kur'ân*, VIII, 41), şumûlüne sokarak % 20'lik vergiye tâbi tutmuşlardır (İbn Ḥazm, *al-Muḥallā*, VI, 233-240; Ṣıddîḳ Ḥasan, *al-Ravża al-nadîya*, al-Münîriyya tabı., I, 192; al-Ḳarżāvī, *ayn. esr.*, s. 326). Bir malın ticâret eşyası sayılabilmesi için kâr sağlama maksadı (*niyat*) ile fiilen satışa arzedilmesi gerekir. Ayrıca, malın hanefîlere göre, yılın başında ve sonunda, Şâfiᶜî ve Mâlikîlere göre ise, yılın sonunda nisâb miktarından aşağıya düşmemiş bulunması şarttır. Cumhûra göre tâcir, yıl tamam olunca her nevî malı toptan piyasa fiyatlarına göre değerlendirerek zekât matrahını bulur. Mâlik'e göre, arsa v.b. çabuk devredilmeyen, fiyat bulması için uzun zaman bekletilen mallar satılınca bir defaya mahsus olmak üzere zekâtları ödenir (İbn Rüşd, *ayn. esr.*, I, 260 v.d.). Tüccar, zekâtını malla veya kıymetini para olarak da ödeyebilir.

D. Zirâî Mahsuller: Bunlardan hasadı zamanında yağmur ve kaynakların suladığı veya suyunu dipten alan zirâî mahsullerde onda bir (*Kur'ân*, II, 276; VI, 141) hayvan v.b. ile sulananlarda ise, yirmide bir zekât vardır„ (Buḫārî, *Zakāt*, s. 55; Muslim, *Zakāt*, s. 8). Ancak müctehidler arasında mahsulün cinsi ve miktarı hususunda ihtilâf vardır. İbn ᶜOmar ve bâzı tâbiûn müctehidlerine göre, zekâta tâbi mahsuller buğday, arpa, kuru üzüm ve hurmadır. Mâlik ve Şâfiî'ye göre, zekâta tâbi zirâî mahsuller, insanların normal hallerde temel gıdaları olup, kurutularak muhafaza edilenlerden ibârettir. Meselâ ceviz ve badem temel gıdalardan olmadıkları, elma ve armut da kurutularak muhafaza edilemediği için, zekâta tâbi değillerdir. Ahmed b. Hanbel'e göre, bunlar olduğu gibi veya kurutularak durabilen ve ölçü ile devredilen mahsullerdir. Ebû Hanîfe'ye göre, insanların topraklarını değerlendirmek için ekmek ve dikmek sûretiyle elde ettikleri her mahsul zekâta tâbidir; Ebû Yûsuf ve Muhammed, tedbir alınıp işlenmeden bir yıl duramayan sebze, meyva v.b. istisna etmişlerdir (krş. İbn al-ᶜArabî, *Aḥkām al-Ḳur'ān*, nşr. al-Bacāvī, s. 759; *Şarḥ al-Tirmizî*, Kahire, 1931, III, 135; al-Ḳarżāvī, *ayn. esr.*, 355-360). Bâzı selef müctehidleri ile Ebû Hanîfe'ye göre zirâî mahsulde nisâb şart değildir; çıkan ne kadar olursa olsun, onda veya yirmide biri zekât olarak verilir; çünkü hadîs umûmî mânada olup, mutlaktır. Buna karşı cumhûra göre, gereğince zirâî mahsullerin nisâbı beş *vasḳ* (Muslim, *Zakāt*, s. 5, 6; Nasāᵓī, *Zakāt*, s. 21, 23)'tir. *Vasḳ* bir tartı değil, ölçü birimidir ve 300 ṣāᶜa'ya tekâbül etmektedir. Bir ṣāᶜa Hicâz mektebine göre (Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel) 5-$\frac{1}{3}$ rıtl, Irak mektebine göre, 8 rıtldır. Bu fark ölçülen şeyin su veya buğday v.b. oluşundan ileri gelmektedir ve orta ağırlıkta buğday ile bir ṣāᶜa, 2.176 gramdır (ᶜAlî Bāşā Mubārak, *al-Mizan fī 'l-aḳyisat va al-avzān*, al-Amîrîya tabı, s. 86 v.dd. 'da naklen al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 369 v.d.). Buna göre 5 *vasḳ*: 300 *ṣāᶜa* 2.176 gr.=652.8 kg.'dır. Bu nisâb, ölçülerek mübâdele edilen zirâî mahsullere âittir. Bağ, denk, balya, demet gibi değişik şekil ve hesaplarla devredilen mahsullerin nisâbı için, a) ne çıkarsa, b) aynı ölçü ve tartıda olan miktarı, c) her cins için kullanılan en büyük biri, d) ölçülenlerin en aşağı değerde olanına eşit değere ulaşan miktarda olmaları ileri sürülmüştür. Son görüş, Ebû Yûsuf'a âittir (al-Kāsānî, *ayn. esr.*, II, 61). Buna göre, bir ülkede ölçülen en uzun zirâî mahsul arpa ise, bunun 653 kg.'ının para olarak değerine ulaşan, meselâ pamuk da zekâta tâbi olacaktır. Ebû Hanîfe'den başkaları, mahsulün ve bilhassa hurma ve üzüm gibi hasattan önce tüketilmeye başlanan mahsullerin yetkililerce tahmin edilerek zekât vergisinin tesbit edilebileceğini, bu takdirde müstahsil lehine müsâmahalı davranılmasını ve mahsûlün 1/3 miktarının vergi dışı bırakılmasını, ilgili hadîslere dayanarak câiz görmüşlerdir (al-Şavkānî, *Nayl*, II, 144). Masraflı ve külfetli sulama dışında zekât nisbetine te'sir eden bir âmil bulunmamakla berâber, yapılan diğer istihsal masraflarının matrahtan düşülüp düşülmeyeceği mevzuunda farklı görüşler vardır. Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe'ye göre, işçilik, ilâç, gübre, tohum, kirâ ve vergi ile geçim masrafları -borç olsun ödenmiş olsun- matrahtan düşülemez. Bâzı sahâbe ve tâbiûn müctehidleri ile Ahmed b. Hanbel'e göre bunlar borç ise, düşülür, bunların ᶜAṭā'ya göre, borç olmayıp peşin ödenmiş ise, mahsulden düşülür ve geriye kalan nisâbı dolduruyorsa zekâtı ödenir (krş. İbn Ḥazm, *al-Muḥallā*, V, 258; İbn al-ᶜArabî, *Şarḥ al-Tirmizî*, III, 143; al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 396). Günümüzde harâcî, mirî nevîden arâzi kalmadığı için "zirâî mahsuller zekâtı„ olan, öşür [b. bk.] arâzinin şahsî mülk olup olmamasına bağlı bulunup, bugün te'sîrini kaybetmiştir. Bugün şahısların tapulu arâzileri husûsî mülkleri olup, bu nevî zirâî vergiye tâbidir (H. Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul, 1978, s. 160 v.d.).

E. Bal ve diğer hayvan mahsulleri: Ebû Hanîfe'ye göre bal, öşre tâbi arâzideki arıdan elde ediliyorsa -miktarı ne olursa olsun- 1/10 nisbetinde zekât gerekir. Ahmed b. Hanbel'e göre, arâzi farkı hükmü değiştirmez; her halde bala zekât gerekir. Diğer müctehidler umûmiyetle balı zekât dışı tutmuş, süte benzetmiş ve hakkında sağlam delil (hadîs) bulunmadığını ifâde etmişlerdir. Ancak birçok hadîs ve kıyas, birinci görüşü haklı kılmıştır (al-Şavkānî, *ayn. esr.*, IV, 146; Abū ᶜUbayd, *al-Amvāl*, s. 506). Ayrıca balda hububat nisâbını esas alan ve safî gelirin 1/10'i ödenir diyen bir görüş de vardır. Yumurta, ipek gibi, hayvanlardan elde edilen diğer mahsuller de bala kıyas edilir.

F. Madenler ve Deniz mahsulleri: Hanefîlere göre toprak altından çıkarılan madenler fey' ve ganîmet hükmünde olup 1/5 nisbetinde vergi alınır. Ahmed b. Hanbel'e göre, 1/40 nisbetinde zekât alınır. Şâfiî ve Mâlik'e göre emek ve masraf çok ise 1/40, maden bunlara galip ise, 1/5 alınır. Madenlerin devlete âit olduğu görüşü de yine İmam Mâlik'den nakledilmiştir (al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 440-446). Hanefîler altın ve gümüş gibi ısı ile eritilip şekillendirilen diğer madenleri de altın ve gümüşe kıyas etmişler, bunların dışında kalan sıvı ve katı madenleri zekât dışı tutmuşlardır. Ahmed b. Hanbel ise, âyetin şumûlüne girdiği ve mal olduğu için bütün madenlerin zekâta tâbi olduğu görüşünü -haklı olarak- benimsemiştir. Madenlerin toprak altından çıkarılma durumu, yere gömülü olan ve sâhibi bilinmeyen hazine v.b.'lerinin içinde câri olup, bunların çıkarılmaları hâlinde 1/5'i devlete, geri kalanı ise, bulana verilir.

Denizden elde edilen balık, sünger, inci v.b. servetlerin zekâta tâbi olmadığı görüşünü ileri sürenlere karşı Ebû Yûsuf'un da dâhil bulunduğu (*al-Ḫarāc*, Mısır, 1352, s. 70) diğer bâzıları, bu tarz servetin de zekâta tâbi olduğunu kabûl ederler.

G. Akarlar ve benzerleri: Zekâta tâbi malların temel husûsiyeti "artıcı, gelir sağlayıcı„ oluşudur. Sanâyi İnkılâbın'dan, sosyal ve teknik gelişmelerden sonra dünyanın tanıdığı fabrikalar,

motorlu nakil vâsıtaları, büyük gelir sağlayan gayrımenkuller gibi mallar ortaya çıkmıştır. Bu malların husûsiyeti, mülkiyetleri el değiştirmeden ya kiraya verilmek veya üretimde kullanılmak sûretiyle büyük gelir sağlamalarıdır. Mükelleflerin şahsî ve meslekî ihtiyaçları için edindikleri ev, dükkân, âlet ve eşyayı zekâttan muaf tutma prensibini bu mallara teşmil uygun görülmemektedir; çünkü bu malların otobüs, uçak, gemi, kiraya verilen ev, düğün salonu, fabrika, dükkân gibi bâzıları dünden farklı olarak günümüzde yaygın ve mühim gelir kaynakları arasına girmiştir. Üretimde kullanılan makina ve fabrikalar -dünün basit âletlerinden farklı olarak- sâhiplerinin bizzat el emeğine ihtiyaç bulunmaksızın işçiler vâsıtasıyla üretim yapan gelir kaynaklarıdır. Eski fukahâdan hanbelî İbn Akîl, mâlikî İbn al-ʿArabî gibi zevât, satılık olmayıp, kiraya verilen zînet eşyası v.b. malların asıl ve gelirlerinin %2,5 nisbetinde zekâta tâbi olduğunu ileri sürmüşlerdir (İbn al-ʿArabî, *Şarḥ al-Tirmiẕî*, III, 104; İbn al-Ḳayyim, *Badāʾiʿu'l-favāʾid*, al-Muniriyya tabı, III, 143). Bu malların alım satım yoluyla el değiştirerek gelir sağlamayıp, kiralama veya işletme yoluyla kazanç getirmeleri, ticârî eşya kabûl edilmelerine mânidir. Gelirleri de, hareketli sermaye gelirlerine kıyas edilemez. Bu sebeple muâsır islâm âlimlerinden M. Abū Zahra, Ḫallâf, ʿAbd al-Raḥman Ḥasan ve al-Ḳarżāvî, gibi zevâtın bunları arı ve arâzi gibi mütâlaa etmeleri daha isâbetlidir. Buna göre mezkûr malların asılları değil, kira ve üretim gelirleri, zirâî mahsuller gibi 1/10 veya 1/20 nisbetinde zekâta tâbi olacaktır. Nakil vâsıtaları, makina ve fabrikalar gibi aşınma ve eskimeye mâruz mallarda yıllık amortisman bedeli matrahtan düşülecek, altın üzerinden nisâba erişen kira ve üretim gelirlerinin sâfisi belli ise, 1/10 değil ise, 1/20 'si zekât olarak ödenecektir (*Ḥalḳat al-Dirāsāt al-İctimāʿiyya*, al-Davra al-Şālişa, Dimaşk, 1952, s. 241 v.d.; al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 479-486).

H. Ücretler ve serbest meslek kazançları: Aylık, haftalık, üç aylık gibi fasılalarla ücret ve maaş alan işçi ve memurlar ile serbest çalışan doktor, mühendis, avukat, terzi, berber gibi meslek sâhiplerine âit gelirlerin zekâtı husûsunda birkaç görüş vardır: Umûmiyetle fakîhler, bunların gelirlerinin üzerinden bir yıl geçince nisâbı dolduran miktardan kırkta bir zekât ödenir, demişlerdir. Ancak bâzı muâsır âlimler bu gelirleri, İbn ʿAbbās, İbn Masʿūd, Muʿāviya, ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz gibi müctehidlerin, yıllanmasını şart koşmadıkları "miras, bağış, mükâfat„ gibi gelirlere (*al-māl al-mustafād*) benzetmiş ve üzerlerinden yıl geçmeden -herbirinin husûsiyetine göre- zekâtlarının ödenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Meselâ bir me'murun maaşı normal ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra artıyor ve bu artanların yıllık toplamı nisâbı dolduruyorsa, yıl sonu beklenmeden her ay maaşın zekâtı ödenecektir (İbn Ḥazm, *al-Muḥallā*, VI, 83 v.d.; Abū ʿUbayd, *al-Amvāl*, s. 413, 436; al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 489-520).

I. Hisse senetleri ve tahviller: Sağlam ve batık alacaklara yukarıda temas edilmiş, sağlam alacakların her yıl zekâta tâbi olduğu umûmî görüş olarak kabûl edildiğine işâret olunmuştu. Bugünkü iktisâdî ve ticârî şartların yaygın hale getirdiği tahviller ile erkeklerin kullandığı altın ve gümüş zînet eşyası da değerlerinin kırkta biri nisbetinde zekâta tâbidir. Hisse senetleri, borsasında teşekkül eden fiyatlarla alınıp satıldıklarından, ʿAbd al-Raḥmān ʿĪsā (*al-Muʿāmalāt al-ḥadīṯa*, al-Muḥaymir tabı, s. 69 v.d.)'ya göre şirket ticâretle iştigal ediyorsa hisse senetleri değerlerinin kırkta biri nisbetinde zekâta tâbidir. Şirket sınâî ise, bu da ikiye ayrılır: Boyama, soğutma, nakliyat, reklâm şirketleri gibi sermayesi tamamen âlet ve vâsıtalara bağlanmış şirketlerin hisse senetleri değil, yıllık kârları -nisâbı bulur, üzerindeki yıl geçerse- zekâta tâbidir. İthâlat ve ihrâcat şirketleri gibi sırf ticârî veya petrol, mensucât, demir-çelik şirketleri gibi sırf ticârî ise, hisselerin sâbit sermaye dışında kalan değerleri ile kârları 1/40 nisbetinde zekâta tâbidir. Tabiî bu görüş, fabrika ve akar nev'inden malların zekâta tâbi olmadığı fikrinin neticesidir. Yukarıda tercih edilen görüşe göre, sınâî şirketlerin hisselerinin kendileri, zekâttan muaf olmakla berâber gelirleri, 1/10 nisbetinde zekâta tâbi olacaktır. M. Abū Zahra, Ḫallâf gibi âlimlerin görüşü ise, hisse senetleri hangi çeşit şirkete âit olursa olsun, ticâret eşyası hükmünde olduğu merkezindedir. Senet piyasasındaki değerleri ise, kârlarının toplamı-aslî ihtiyaçlar veya asgarî geçim sınırı dışında- nisâba ulaşıyorsa 1/40 nisbetinde zekâta tâbidir. al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 528, hesap ve ödeme kolaylığını gözönüne alarak zekâtı toplayan devlet ise, birinci görüşü (ticârî-sınâî ayırımı ve sınâîlerin gelirinden 1/10 alınması), zekâtı fertler ödüyorsa ikinci görüşü tercih etmektedir.

Zekâtın verildiği yerler: *Kur'ân* (IX, 60)'da bu yerler sekiz olarak tesbit edilmiştir. 1) yoksullar (fukara), 2) düşkünler (masākîn), 3) zekât memûrları, 4) kalbleri müslümanlığa ısındırılacak olanlar (*al-muʾallafatu ḳulūbuhum*), 5) köleler ve esirler, 6) borçlular, 7) Allah yolunda olanlar, 8) yolda kalan muhtaçlar. 1, 2- Yoksul (fakir), düşkün (miskîn): Ebû Yûsuf gibi düşünenlere göre yoksul ile düşkün aynıdır. Buna karşı umûmiyetle yoksul ile düşkünün farklı oldukları ileri sürülür; Hanbelî ve Şâfiîlere göre fakir, Mâlikî ve Hanefîlere göre ise, miskîn daha yoksuldur. Hanefîler, zekâttan muaf olmak ve zekât alabilmek için nisâbı esas almışlar; zekâta tâbi nisâb miktarı malı olmayanı fakir saymışlardır. Diğer üç mezhebe göre ise, mal ve gelirin, geçim giderlerini karşılamaması

esastır. Bu mal ve gelir ihtiyacı karşılamıyorsa, zekât verme nisâbını bulsa bile, sâhibine zekât verilebilir. Ancak serveti nisâbın altında olmakla berâber, ihtiyacını rahatça karşılıyorsa, böyle bir kimseye zekât verilmez (krş. Abū Dāvūd, *Ẕakāt*, s. 24). Diğer taraftan Hanefîler "çalışabilecek fakirin zekât alması haram olmamakla berâber, hayatını çalışarak kazanmasının daha iyi olacağı kanâatindedirler. Ayrıca, kendisini ibâdete verip çalışmayanın zekât alamayacağı, buna karşılık ilim sebebiyle başka iş yapamayanların zekâttan istifâde edebilecekleri kabûl edilmiştir (Navavî, *al-Macmūʿ*, IV, 191).

Yoksul ve düşküne verilebilecek zekâtın âzamî miktarı üzerinde iki temel görüş vardır: a. Hanefîlere göre ençok, nisâba ulaşana kadar verilir. Ancak fakir âilenin her bir ferdine de bu ölçüde zekât verilebilir. b. Diğer üç mezheb, aralarında teferruat bakımından ihtilâf bulunmakla berâber, fakiri ihtiyaçtan kurtaracak miktarın verilmesini câiz görmüş ve meselâ bir iş yeri açıp rızkını kazanacak olan birisine, bu maksatla nisâbı aşacak miktarda zekât verilebileceğini ifâde etmişlerdir (Abū ʿUbayd, *ayn. esr.*, s. 565). Bu arada evlenme ve tahsil masraflarını karşılamak üzere zekât verileceği kabûl edilmiştir.

3. Zekât dâiresi me'murları (*al-ʿāmilūn*): *Kur'ân*'ın zekâtın sarf yerleri arasında fakirlerden hemen sonra zekât me'murlarını (*al-ʿāmilūn*) zikretmesi, Peygamber'in de gerektiği kadar me'mur kullanması, zekâtı toplama ve dağıtma işinin devletin vazifeleri arasında bulunduğunu göstermektedir. Zekât me'murlarının vazifeleri iki gruba ayrılabilir: Toplama ve dağıtma. Birinci grupta kimlere hangi mallardan, ne kadar zekât düştüğünü tesbit etmek, bunları toplamak ve muhâfaza etmek gibi vazifeler bulunur. İkinci grupta ise, zekât almaya hak kazananları en uygun usullerle tesbit, ihtiyaçlarını ve bunları karşılayacak miktarları takdir ve tevzî vazifeleri yer alır. Bütün bunlar için gerekli kuruluşlar vücûda getirilecek, personel te'min edilecek ve masraflar zekât gelirinden karşılanacaktır. Bilhassa zekâtı toplama ve dağıtma işiyle meşgul olan me'murların müslüman olmaları, akıl, yaş, bilgi ve ehliyet bakımlarından yeterli bulunmaları şart koşulmuştur. Me'murların aldıkları, ücret mâhiyetinde olduğu için, zengin olmaları bunu almalarına engel değildir. Ücretlerin asgarî geçim seviyesinden az olmaması gereklidir. Hadîslerde me'murların hediye kabûl etmemeleri, mükelleflere, iyi davranmaları, teşekkür ve duâ ile karşılıkta bulunmaları hatırlatılmaktadır.

4. Kalbleri kazanılmak istenenler (*al-muʾallafatu ḳulūbuhum*): zekâtın sarf yerlerini gösteren âyette yer alan bu sınıfın içinde, Peygamber zamanındaki tatbikata göre şu kimseler bulunmaktadır. a) Kendisinin veya kavim ve kabîlesinin bu sayede müslüman olacağı umulan kimseler; b) Kötülüklerini önlemek için, dilinden ve elinden zarar gelecek kimseler. c) İslâma yeni giren ve mâlî yardım ile müslümanlığını koruması sağlanacak olanlar. d) İtibâr ve mevkî sâhibi müslümanlar. Bunlara zekât, aynı durumdaki müslüman olmayanların gıpta edip islâma girmelerini sağlamak için verilir. e) Yeni müslüman olan veya henüz islâma tam intibak edememiş bulunan, ya da müslüman olmadan önce, lider ve başkan durumunda bulunun kişiler. f) Sınır boylarında yaşayan müslümanlar ile zekât vermekten çekinenleri, zekât vermeye kabûl ettirecek olanlar (al-Navavî, *al-Macmūʿ*, VI, 196 v. dd.; al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 595 v.d.). Hanefîlere ve bâzı Şâfiî ve Mâlikî fakihlere göre Peygamber'den sonra bu gruptakilere (*al-muʾallafatu ḳulūbuhum*) zekât verilemez; çünkü bu tatbikat, Ebûbekr'in hilâfetinde, Ömer'in müdâhalesiyle sona ermiş ve Sahâbe'nin bu tasarrufa itiraz etmemeleriyle icmâ meydana gelmiş ve islâmın güçlenmesi ile buna ihtiyaç kalmamıştır (al-Kāsānî, *Badāyiʿ*, II, 45). Buna karşı Hanbelîler ve diğer bâzı fakihler bu hükmü ortadan kaldıran bir delilin bulunmadığını, mezkûr tasarrufun ulu'l-emrin takdîrine bağlı bir uygulama olduğunu, devleti idâre edenler gerekli gördüğünde başka yer ve zamanlarda müessesenin işletilmesine mâni teşkil etmiyeceğini, islâmın zaman zaman buna ihtiyacı olabileceğini haklı olarak müdâfaa etmişlerdir (Abū ʿUbayd, *ayn. esr.*, s. 607; İbn Ḳudāma, *al-Muġnī*, II, 666). Günümüzde bu fasıldan, milletlerarası münâsebetlerde müslümanların lehine hareket etmesini te'min maksadıyla bâzı gayr-ı müslim ülkelere, islâmın yayılmasını te'min maksadıyla bâzı hey'et, cemiyet ve topluluklara, islâmı müdâfaa etmeleri için, bâzı kalem ve söz sahiplerine, islâma karşı olan cereyan ve faâliyetler karşısında güçlü olabilmeleri, kendilerini koruyabilmeleri için bilhassa yeni müslüman olmuş ferd ve toplumlara ödeme yapılabileceği ileri sürülmüştür (al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, 609).

5. Köleler: Mezkûr âyette köleler ile daha sonraki üç sınıf için *Kur'ân-ı Kerîm* üslûp değiştirerek, mülkiyet ve tahsis ifâde eden (*li*) yerine zarfiyet ifâde eden (*fî*) *"fî al-riḳāb, fî sabîl al-Allāh* kelimesini kullanmıştır. Müfessirler bu değişikliğin tesâdüfen olmayıp, mâna ve mefhuma bağlı bulunduğunu, ilk dört sınıfa, istedikleri gibi tasarruf etmek üzere zekâtın temlik edildiğini, bu dört sınıf ise, belli sınırlar içinde kullanılmak (kölelikten, borçtan, yolculukta düşülen maddî sıkıntıdan kurtulmak, cihâd etmek) üzere zekâtın temlik edildiğini ileri sürmüşlerdir (al-Zamaḫşarî, *al-Kaşşāf*; al-Rāzî, *Mafātīḥ al-ġayb*, Kahire, 1938, XVI, 113). İslâmın köleliği getirmediği, mevcut olan tatbikatı ıslah ettiği, kaynakları teke indirdiği (meşrû cihâd neticesi alınan esirlere tatbik edilebilecek şıklardan birisi olarak

sınırladığı, kölelere ileri derecede insanî haklar tanıdığı ve giderek bu müesseseyi ortadan kaldıracak tedbirler getirdiği mâlûmdur. İşte bu tedbirlerden biri de zekât faslından kölelerin hürriyete kavuşturulması için harcama yapılmasıdır. Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye göre bu harcama, her köle için değil, hürriyete kavuşmak üzere sâhibi ile bedelini kazanıp ödemek üzere anlaşma yapan (köle) "*mukātab*„ içindir. Ahmed ve Mâlik'e göre ise, bundan maksat mükelleflerin, zekâta mahsûben kadın ve erkek köle alıp bunları hürriyete kavuşturmalarıdır. Mükâteb köleler ayrıca borçlular içinde mütâlaa olunur. Âyetin her nevî köleyi içine aldığı anlaşılmaktadır. İmam Şâfiî sekiz sınıf arasında zekâtın eşit taksimini gerekli gördüğüne göre, devletin zekât işlerini yürütmesi hâlinde gelirin 1/8'i köleler için harcanacaktır. Maamâfih tatbikatta nisbetlerin ayarlanması ihtiyaçlara göre olmaktadır. Nitekim ʿÖmar b. ʿAbd al-ʿAzîz'in hilâfetinde Şimâlî Afrika'nın bir bölgesinde fakir bulunmadığından bütün zekât gelirlerinin köleleri hürriyete kavuşturmak için sarfedildiği nakledilmiştir (al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 620).

6. Borçlular: Hanefîlere göre zekât alabilecek borçlu, borcu olan ve buna tekâbül eden miktar dışında nisâba ulaşan malı bulunmayan kimsedir. Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre kendi ihtiyacı için borçlanan kimse ile başkaları veya toplum menfaatine borçlanan kimse arasında fark vardır:

a) Kendi ihtiyacı için borçlananlar: Yiyecek, giyecek, evlenme, tedâvi, mesken, ev eşyası, çocuğunu evlendirmek, tazmînat ödemek gibi ihtiyaçları sebebiyle borçlanan kimseler ile sel, yangın v.b. felâketlere uğrayan ve borçlu düşen kimselere ihtiyaçlarını karşılayacak, ölçüde zekât verilir. Ancak bu kimselerin borçlarını ödeyecek başka para ve aslî ihtiyaç maddeleri dışında mallarının olmaması, borçlarını içki, kumar, zinâ v.b. haram giderler için sarfetmemeleri şart koşulmuştur. Bu yönüyle zekât, mezkûr şartları hâiz olan her islâm ülkesi vatandaşlarına şâmil olan ve önceden ödenmiş prime göre değil, ihtiyaca göre ödeme yapan bir sigorta müessesesi olmaktadır.

b) Birkaç kişinin veya âmmenin menfaati için iyilik ve hayır uğruna borçlananlar: Mal veya kan davası yüzünden aralarında anlaşmazlık çıkmış kişi veya toplulukların arasını bulmak, ihtilâfı sona erdirmek için, şahsen ödeme yapan, zarar ve ziyânı karşılayan kimseler zengin de olsalar, bu uğurda yaptıkları borca eşit miktarda zekât alabilirler (Ḳabîṣā b. Muḫāriḳ'in bu şekilde bir borçlanması için bk. Muslim, *Ṣaḥîḥ, Zakāt*, s. 109; Abū Dāvūd, *Ṣunān, Zakāt*, s. 80, 86). Yetimhâne, hastahâne, câmi, okul gibi hizmet ve hayır müesseseleri yaptırma uğrunda borçlanan kimseler de bu son grup içinde mütâlaa olunmuşlardır (al-Navavî, *Rawża al-Ṭālibīn*, al-Maktab al-İslāmî tabı, II, 319; al-Ramlî, *Nihāyat al-muḥtac*, al-Ḥalabî tabı, VI, 155). Bâzı muâsır islâm âlimleri, fâizsiz tüketim kredisi (*al-Ḳarż al-ḥasan*) vermek üzere kurulacak bir sandık veya müessesenin de bu fasıl içinde yer alabileceğini ileri sürmüşlerdir (al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 634).

7. Allah yolunda olanlar: Allah'ın rızâsını kazanmak için yapılan her ihlaslı amelin, Allah'ın yolunda olduğunu söyleyen İbn al-Aşîr, bu ifâdenin kayıtsız şartsız kullanılması hâlinde çoğu kere cihad anlamına geldiğini kaydetmektedir (*al-Nihāya*, al-Ḥayriyya tabı, II, 156). Bu tâbirin cihad mânasına geldiği konusunda da, birleşilmiş ve bunun dışındaki hayırlı faâliyetler ile müslümanların faydalanmaları için yapılacak te'sislere şâmil olup olmadığı tartışılmıştır. Dört mezhebe göre islâmın muhâfazası ve tebliği için yapılan savaş (cihad) kesin olarak *fī sabīl al-Allāh*'a dâhildir. Zekât bizzat cihâda katılanlara verilir. Bu fasıldan zekât, amme hizmetleri için yapılan câmi, okul, köprü, hastahâne gibi yerlere verilemez. Hanefîlere göre cihad edenin fakir olması şarttır. Şâfiî ve Hanbelîlere göre mücâhid, devlet bütçesinden maaş ve maîşet almayan gönüllülerden olacaktır. Hanefîler dışında kalan üç mezhebe göre ise, cihad için gerekli olan sûr, köprü, barınak gibi yerlere de sarf câizdir. Ayrıca Hanbelîler hac ve umre yapanları da bu sınıfa katmışlardır. Faḫr al-Dîn al-Rāzî mezkûr âyetin tefsîrinde, al-Ḳaffāl'in bu mefhumu daha da genişleten ve bütün hayır müesseselerine teşmil eden bir görüşünü nakletmiştir (*Mafātīḥ al-ġayb*, XVI, 113). Bu görüşü, İmâmiyye ve Zeydiyye'ye mensup müctehidlerle birlikte M. Şiddîḳ Ḥasan (*al-Rawża al-Nadiyya*, s. 206), al-Ḳāsimî (*Maḥāsin al-Taʾwīl* VII, 3181), Şaltūt (*al-Islām ʿAḳīdah wa Sharīʿah*, s. 97) gibi âlimler de temsil etmişlerdir. al-Ḳarżāvî, *Kur'ân-ı Kerîm*'de "*fī sabīl al-Allāh*„ terkibinin kullanıldığı yerleri incelemiş, bunlar arasında haklı olarak cihad mânasını tercih etmiş, ancak cihâdın sâdece askerî savaşa mahsus bulunmadığını, fikrî, terbiyevî, içtimâî, iktisâdî ve siyâsî çeşitleri bulunduğunu hadîslere dayanarak ileri sürmüştür. Nitekim "Müşriklere karşı mal, can ve lisanımızla cihad edin„ buyurulmuş (Ahmed b. Hanbel, *Musnad*, III, 13; Abū Dāvūd, *al-Sunan, Cihâd*, s. 5, 38), zâlim sultanın karşısında hakkı söylemeye de cihâd denmiştir (Abū Dāvūd, *al-Sunan, Malāḥim*, s. 18; al-Nasāʾî, *al-Sunan, Bayʿat*, s. 38). Ona göre, hedefi islâmın hâkimiyet ve ihyâsı, islâm yurdunun muhâfazası ve kurtarılması, islâma yönelen her nevî tehlikenin önlenmesi olan askerî, fikrî, siyâsî, iktisâdî mücâdele ve faâliyetler "Allah yolunda„'dır; bu faâliyetlerin zekât bütçesinde payı vardır (al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 655-669).

8. Yolcular (*İbn al-sabīl*): Rızk, ilim, cihâd, hac gibi maksatlarla islâmda teşvik edilen seyahatin masrafları da gözönüne alınmış, bunun için kendisine istemese de ganîmet [b.bk.], fey [b.bk.] ve zekât gelirlerinden de pay ayrılmıştır. Herhangi bir meşrû sebeple memleketinden uzakta bulunan ve memleketinde zengin olmasına rağmen gurbette muhtaç hâle gelen kimselere böylesine resmî ve cebrî yardım islâma mahsus bir müessese olup, bunun daha ikinci halîfe Ömer zamanında bir teşkilâta da kavuştuğu anlaşılmaktadır (İbn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, Beyrut, 1957, III, 283).

Yolculuk hâlinde ve gurbette olan kimselere zekât faslından yardım yapılabilmesi için bâzı şartlar bahis mevzûdur: a) Yanında, kendisini bulunduğu yerden memleketine kadar götürebilecek malı bulunmayacak, b) Yolculuk islâma göre yasaklanmış bir maksada yönelmiş olmayacak; birisini öldürmek, haram ticârette bulunmak gibi bir maksatla yola çıkıp ihtiyaca düşen kimseye, tövbe etmedikçe yardım yapılamaz. Meşrû seyahatler de maksatları itibârîyle ibâdet, dünyevî zarûrî ihtiyaç ve gezip eğlenmek şeklinde üçe ayrılabilir. Hac, cihâd, ilim tahsili ve dînen makbûl ziyâretler gibi ibâdet sayılan maksatlarla hareket eden yolculara yardım yapılacağında ittifak vardır. Ticâret yapmak, çalışıp geçim sağlamak gibi dünyevî ihtiyaçların te'mîni için yapılan seyahatler de gerektiğinde bu fasıldan yardım görebileceklerdir. Hanbelî ve Şâfiî fukahâsından bâzıları, gezip dinlenmek, iyi vakit geçirmek gibi maksatlarla yolculuk edenlerin zekât faslından yardım almalarını uygun görmemişlerdir (al-Navavî, *al-Macmūʿ*, VI, 214). c) Yolcu, gurbette iken kredi bulamamış olacak. Hanefîlere göre bu durum şart değildir; onlar bu durumda kalmış yolcunun, imkân bulursa ödünç almasını, zekât almasından daha iyi bulmaktadırlar (İbn al-Humām, *Fatḥ al-Ḳadîr*, II, 18). Yolculukta ihtiyaç içine düşmüş bir kimsenin zekât alabilmesine, memleketinde zengin olması engel olmadığı gibi, gurbette çalışıp kazanabilir güçte olması da mâni değildir. Bâzı müellifler günümüzde ulaşım ve haberleşme vâsıtalarının gelişmiş olmasını gözönüne alarak artık bu fasıldan yardım alabilecek yolcuların bulunamıyacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak sür'atle haberleşme imkânı bulunmayan haller ve ilticâ gibi durumlar günümüzde de bahis mevzûudur. Bu hallere düşen kimseler kendi mallarına kavuşuncaya kadar zekâttan istifâde edebileceklerdir (al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 628-685).

Zekât alamayacak olanlar: 1. Zenginler: Zekât alması caiz olmayan zenginlerin durumu yukarıda belirtilmiştir. Zenginlerin nafakalarını te'min ile mükellef oldukları eşleri ve çocukları da zengin sayılırlar ve zekât alamazlar. 2. Çalışabilir halde olanlar. Arayıp da uygun iş bulamayanlar zekât alabilirler. Hanefîler nisâba mâlik olmadıkça çalışabilir halde olanların da zekât alabilecekleri görüşünü benimsemişlerdir (İbn al-Humām, *ayn. esr.*, II, 28). 3. Gayr-ı müslimler, bu grupta müslümanlara karşı savaşanları Allah'ı, Peygamberliği ve âhireti inkâr edenler ile islâmı terkeden mürtedler toplanmaktadır. Ancak, islâm teb'asındaki "*zimmî*„lere zekât dışında kalan ihtiyârî sadaka ve fıtır sadakası verilir (*Kur'ân*, II, 271-272; LX, 8; LXXVI, 8; V, 89; LVIII, 4). Bununla berâber umûmiyetle zimmîye zekât verilmesi câiz değildir; ancak ʿOmar Zufar, al-Zuhrî, İbn Sîrîn gibilerine göre muhtac zimmîlere de zekât verilebilir (al-Sarahsî, *al-Mabsūṭ*, Kahire, 1324, II, 202; al-Ḳāsānî, *ayn. esr.*, II, 49; al-Navavî, *ayn. esr.*, VI, 228).

4. Yakın akraba: Ancak zenginlerin uzak akrabalarına zekât vermeleri câizdir. Nitekim Ana, baba, çocuk, torun, kardeş, amca gibi yakın akraba fakirlikten değil de, âmillik, kölelik, yolculuk, Allah yolunda olmak gibi durumlardan dolayı zekâta hak kazanmışlarsa, zengin akrabalarından zekât alabilirler. Ayrıca zekâtı fertler değil de, devletin ilgili dâiresi toplayıp dağıtıyorsa, yakın akraba da bundan faydalanır. Zenginin yakın akrabasına zekât ödemesi de, akrabanın yakınlık derecesine göre değişir. Nitekim ana, baba (*uṣūl*), onun çocuk ve torun (*furūʿ*)'unun geçimi, kendilerine düştüğünden, bunlara zekât verilemeyeceği husûsunda ittifak (icmâ) vardır.

Ebû Hanîfe'ye göre kocanın zevcesine, zevcenin, kocasına zekât vermesi câiz değildir. Ancak, Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, zevcenin kocasına zekât verebileceği görüşündedirler (al-Şavkānî, *Nayl al-Awṭār*, IV, 187).

Diğer akrabalar: Kardeş, amca, dayı, hala gibi diğer akrabalara -fakir oldukları takdirde- zekât vermenin cevâzı ihtilâflıdır: Nafakayı esas alan Mâlik ve Şâfiî, kardeş, amca ve hala gibi diğer akrabaya zekât verilemeyeceği kanâatindedirler (al-Navavî, *al-Macmūʿ*, VI, 229; İbn al-ʿArabî, *Aḥkām*, II, 960). Nafakayı yıllık olarak düşünen Ebû Hanîfe ve Ahmed ise, bu durumda olan akrabaya zekât verilebileceğini ileri sürerler (al-Şavkānî, *ayn. esr.*, IV, 189).

5. Geçimleri: *fey'* [b.bk.] ve ganîmetin beşte birinden sağlandığı için Peygamber'in Hâşim ve Muṭṭalib oğullarından gelen müslüman akrabasına, zekât verilmezdi. Ancak zamanımızda bu nevî gelirler bulunmadığından onlara da zekât verilebileceği câiz görülmüştür (al-Ḳarżāvî, *ayn. esr.*, s. 732 v.d.).

Zekât ve devlet: Muhtelif âyetler (IX, 60, 103) ve hadîsler (al-Buḫārî, *al-Ṣaḥîḥ*, zakāt, I, 63; *al-Nasāʾî, al-Sunan, Zakāt*, I, 46 v.b.), zekâtın ferdî ve ihtiyârî bir yardım olmayıp, aksine devletin idâre ettiği içtimâî bir müessese olduğunu göstermektedir. Peygamber'in ve ilk halîfelerin, ülkenin hemen her tarafına sürekli olarak zekât memurları göndermeleri de, aynı hükmü te'yid etmektedir (İlk

tahsildarlar ile gittikleri bölgeleri bildiren listeler için bk. İbn Ḥacar, *al-Talḫîṣ*, Kahire tabı, II, 159 v.d,; İbn Sa'd, *Ṭabaḳât*, II, 160; al-Kattânî, *al-Tarâtîb al-İdâriyah*, Beyrut tabı, I, 398). Emevîler devrinde zekât toplanmasında bâzı yolsuzlukların görülmesine rağmen, sahâbe yine de zekâtın devlete verilmesinde ısrar etmişlerdir (al-Navavî, *al-Macmû'*, VI, 162 v.dd.). Zekâtın toplanıp, sarfedilmesinde devletin aracılığına şu bakımlardan ihtiyaç duyulmuştur. a) Dinî duyguları zayıflamış kişileri, bu farzı yerine getirmeye mecbûr etmek. b) Fakirin bunu devletten almasını sağlayarak haysiyet ve şahsiyetini korumak. c) Toplanan zekâtın muhtaçlara âdil bir şekilde dağıtımını te'min etmek. d) Allah yolunda ve gönülleri kazanılacak olanlar gibi, bâzı sarf yerlerinin ferd tarafından tesbit edilmesindeki güçlük.

Devlet, zekâtı naslara uygun şekilde toplamak ve dağıtmak mecburiyetindedir. Nitekim zekât için de ayrı bir fasıl açılmış ve cizye, harâc, ganîmet ve sâhipsiz mallara âit beytülmâllar yanında dördüncü olarak bir de zekât beytülmâlı te'sis edilmiştir (al-Sarahsî, *al-Mabsût*, III, 18; Kâsânî, *al-Badâyi'*, II, 68). Başlangıçtan üçüncü halîfe Osman zamanına kadar her çeşit malın zekâtı devletçe toplanıp dağıtılmış, halîfe Osman kendi devrinin şartlarını gözönüne alarak para, altın, gümüş ve ticâret eşyasını içine alan gizli "bâtın„ malların zekâtını ödeme işini fertlere bırakmış, diğer açık "zâhir„ malların zekâtını ise, yine me'murları vasıtasıyla almış ve dağıtmıştır. Bu tasarruf karşısında müctehidler, bu iki çeşit malın zekâtının devlet vâsıtasıyla mı, yoksa doğrudan doğruya mükellefler tarafından mı verilmesi gerektiği mevzuunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefîlere göre, açık malların zekâtı devlete verilir. Gizli mallarınkini ise, bizzat mükellefler öder. Eğer devlet başkanı bu malların zekâtının ödenmediğini tesbit ederse, duruma devlet karışır (İbn 'Abidîn, *Radd al-Muḥtâr*, II, 5). Mâlikîlere göre, İmam (devlet başkanı) âdil ise, her nevî malın zekâtı ona verilir. İmamın haksız tasarrufları varsa, gizli mallarınkini bizzat mükellefin, ehline vermesini câiz gören Mâlikîler de vardır. Hanbelîlere göre, her iki şekil de câizdir; ancak zekât tercihen devlete mi? yoksa bizzat ehline mi? verilmelidir! konusunda ihtilâf vardır: Şâfiîlere göre, devlet taleb ederse, açık malların zekâtını ona vermek gereklidir. Gizli malların zekâtını ise, mükellef öder. Zekâtın devletle ilgisi hakkındaki naslar, tatbikat ve ictihadlar şu noktalarda birleşmektedir: a) Devlet her nevî malın zekâtını talebedebilir ve bu durumda -âdil idârecilere- zekât verilecektir. b) Devlet, zekâtı toplayıp dağıtma işini terketse de, mükellefler bunu bizzat yerlerine sarfetmeye mecburdurlar. Laik olmayan müslüman ülkelerde, muâsır islâm âlimleri, mükelleflerin zekât vecîbesini yerine getirmenleri husûsunda gösterdikleri gevşekliği gözönüne alarak islâm devletlerinin bu işi bizzat yürütmelerinin zarûrî olduğu kanâatini benimsemişlerdir (al-Ḳarżâvî, *ayn. esr.*, s. 765-775). Bu noktada üzerinde durulan mes'elelerden birisi de, zekâtı alan devletin ve devlet başkanının dinî durumudur. Fukahânın ifâdelerinden, islâm devletini idâre edenler, diğer sâhalarda haksız ve gayr-ı meşrû tasarruf ve davranışlarda bulunsalar bile, zekâtı toplayıp dağıtma işinde dürüst davranıyorlarsa, kendilerine zekât verilebileceği anlaşılmaktadır. Bunlar, zekâtı yerine sarf etmedikleri takdirde kendilerine zekât verilmez. Zorla alırlarsa, cumhûra göre yeniden ehline verilmesi gerekir (al-Şavkânî, *Nayl al-'Avṭâr*, IV, 165; al-Ḳarżâvî, *ayn. esr.*, s. 789 v.d.).

İslâm toplumu içinde türlü yararları bulunan (bk. al-Ḳarżâvî, *ayn. esr.*, s. 587-913) zekât, çok defa Ramazan bayramından önce verilen fitr [bk. mad. İD] ve sadaka [b. bk.] ile bir arada incelenir.

Bibliyografya: Metin içerisinde gösterilmiştir.

(HAYREDDİN KARAMAN.)

ZEKÂZÎK. ZAḲĀZÎḲ. Mısır Deltası'nda Şarḳiya'nin idârî (*mudîriya*) bölümünde fazla göze çarpmayan, fakat işlek bir ticârî şehirdir. Damanhûr ile birlikte arâzi vergisi bakımından hazîneye mâlî bir gelir sağlamayan şehirlerden biridir. Mühim bir demiryolu merkezi olan bu şehrin, geniş bir hubûbat ve pamuk ticâreti vardır. Ayrıca yağ tasfiyehanelerine ilâveten, büyük hurma, portakal ve soğan pazarlarına da sâhip bulunan Zaḳāzîḳ, Kahire'ye demiryolu ile bağlanmış olup, buradan 74,5 km. uzaklıktadır. Boinet Bey devrinde nüfûsu 35.715 idi; 1927'de nüfus 52.351'e yükselmişti. 1962'deki nüfûsu ise, takrîben 131.000 idi. Salı günü buranın pazarıdır. Burada birçok câmi mevcut olup, ayrıca 1925'te açılmış bulunan bir de İlâhiyat Enstitüsü vardır. Burada aynı zamanda Kıptîler, Yunanlılar, Katolikler, Mârunîler ve Protestanlar (Amerikalılar) gibi muhtelif hıristiyan mezheplerine âit ibâdethâneler de bulunur. Resmî ve husûsî mektepler, hastahâneler ve dâireler de vardır. Nil nehri ile bağlantısı bulunan kanallar, bu bölgeyi sulamaktadır. Mu'izz kanalı (*Baḥr Mu'izz*) eski Tanis koludur. Bu havâlide çıkan bir cins küçük balığa da *Zaḳāzîḳ* ismi verilir. Şehrin kurulduğu yerin etrâfını çevreleyen toprakların verimliliği sâyesinde burası, kalkınmaya çok müsâittir. Bundan dolayı geçen asırda ehemmiyeti ve serveti bakımından oldukça büyük ilerlemeler kaydetmiştir. Civârında, ortasındaki granit blokları ve kâgir duvar parçaları ile meşhur Bast mâbedinin bütün izlerini teşkil eden *Tell Baṣta* (eski *Bubastis*) bulunmaktadır.

Bibliyografya: Baedeker, *Egypt* (1929), s. 181, 183, 192; Boinet Bey, *Géogr. Économique*, s. 226 v.d.; Wallis Budge, *By Nile Q Tigris*, I, 79 v.d.; D. Tambacopoulo, *De la Peste de Zagazig en 1901*; Amélineau, *Géogr.*, s. 89; Rene Francis, *Egyptian Aesthetics* (London, 1911), s. 33 v.d.; Barron ve Hume, *Topography and Geology of the Eastern Desert of Egypt* (1902), s. 128 v.d.

(J. WALKER.)

ZEKERÎYÂ. ZAKARÎYĀ, İsrâil-oğullarına gönderilmiş son peygamberlerden biri olup, Yahyâ Peygamber'in babasıdır. Zekerîyâ'nın babasına, bâzan Barâḫiya (İbn al-Aşîr, *al-Kâmil*, Kahire, 1303, I, 102; ayrıca bk. Mattâ, *İncil*, XXIII, 35), bâzan da Yuḫayya (al-Ṣa'labî, *Arâ'is al-macâlis*, Kahire, 1324, s. 209) şeklinde rastlanmaktadır. al-Ṣa'labî (*ayn. esr.*, s. 209)'nin kaydettiği uzun nesebi, değişik bir yolla, Dâ'ûd Peygamber'e kadar dayanmaktadır. Müfessirler umûmiyetle onun, duâsında söylediği "Yâ'ḳûb sülâlesinden... (*Kur'ân*, XIX, 6) hareketle, Yâ'ḳûb Peygamber'in Lia'dan doğan oğlu Lâvî'nin neslinden gelen Mûsâ Peygamber'in torunlarından olduğunu kabûl etmekte ve fakat bu arada Dâ'ûd'la İsrâil-oğulları'nın reislerinden Mâsân oğlu Dâ'ûd'un -bu durumda şecere Dâ'ûd Peygamber'e varmaktadır- kastedildiğini de ilâve etmektedirler (al-Ḳurṭubî, *Aḥḳâm al-Ḳur'ân*, Kahire, 1967, XI, 82; Faḫr al-Dîn al-Râzî, *Mafâtîḥ al-ġayb*, Matbaa-i Âmire, 1308, V, 768).

Zekerîyâ adının okunuşu üzerinde de bâzı ihtilaflar vardır; kırâat âlimlerinin ekseriyetini teşkil eden ve bunu yukarıdaki gibi okuyanların aksine olarak, Ḥafş, Ḥamza ve al-Kisâ'î bunu, sonunu uzatmadan ve hemzesiz olarak "Zekerîyâ„ şeklinde okumuşlardır. Kûfe'li dil âlimi al-Farrâ' (ölm. 207=822) bu hususla ilgili olarak şöyle demektedir: Hicâzlı kırâat âlimleri onu uzatarak, Necidli kırâat âlimleri ise, bu adın sondaki elif harfini hazfedip munsarif kabûl ederek "Zakarîyun„ şeklinde okumaktadırlar (*Aḥḳâm al-Ḳur'ân*, IV, 70).

Filistin'in Roma İmparatorluğu'nun bir eyâleti hâline girdiği devrede, Kudüs'te yaşayan Zekerîyâ Peygamber (bunu, Dârius I. [M. ö. 522-485] devrinde yaşayan ve *Tevrat*'ta kendisine bir kitap isnâd edilen Zekerîyâ [bk. *Sacharia*, nşr. Rud. Kittel, Stuttgard, 1952, s. 958-972] ile karıştırmamalı) ile ilgili olarak *Kur'ân*'da rastlanan bilgiler, onun daha ziyâde yaşlılık devresine âittir. Bu yıllarını, Roma'nın Yehuda kıralı Herod'un hâkimiyeti (M. ö. 37-4) sırasında yaşadığı göz önüne alınırsa, doğumu, Romalı Pompeius'un Kudüs'ü ele geçirdiği tarihlere (M. ö. 63) kadar çıkarılabilir. Ancak onun bu yılları hakkında pek bilgimiz yoktur. Kendisinden en fazla bahseden Luka *İncil* (I, 5-10)'inde, o, Beyt-i Makdis'te dinî bir şahsiyet olarak görülmektedir. Bu arada Abû Hurayra'den nakledilen, dülgerlik yaparak hayatını kazandığına dâir bir hadîs göz önüne alınırsa, onun Beyt-i Makdis'teki vazifesinin reşmî olmadığı da düşünülebilir (Zayn al-Dîn al-Zabîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, trc. Kâmil Mîras, Ankara, 1980, IX, 163).

Zekerîyâ, 'Îşâ adlı bir hanımla evliydi. Fâḳûza'nın kızı olan bu hanımın umûmîyetle Meryem [b. bk.]'in annesi Ḥannâ'nın kız kardeşi olduğu rivâyet edilir. Fakat onun, 'İmrân'ın kızı olduğu da kaydedilmiştir. Buna göre o, Meryem'in kız kardeşi olmalıdır (*Aḥḳâm al-Ḳur'ân*, XI, 79; *Mafâtîḥ al-ġayb*, V, 768; İbn al-Aşîr, *ayn. esr.*, I, 102). Ḥanna'nın Meryem'i dünyaya getirdiği ve kız olmasına rağmen nezri gereği, Beyt-i Makdis'e adamak üzere geldiği sırada, Zekerîyâ Peygamber orada idi. Mensup bulunduğu Mâsân-oğulları'nın cemiyetteki nüfuzû, zevci, kendisi hâmile iken vefat etmiş bu hanımın ricâsının kabûlüne te'sir etmiş görülmektedir. Bu durumda Zekerîyâ, "teyzesi benim hanımımdır„ diyerek çocuğu himâyesine almak istedi. Fakat diğer âlimler, çocuğu kimin himâye edeceği husûsunda kur'a çekilmesinde ısrar ettiler. Kalemlerini nehre atmak sûretiyle çektikleri kur'ayı, kalemi suyun üzerinde kalan Zekerîyâ kazandı. Çocuğu olmayan 'Îşâ'nın Meryem'i bağrına bastığı ve böylece âilenin çocuk hasretini bir ölçüde de olsa, giderdiği düşünülebilir. Meryem biraz büyüyünce Zekerîyâ, ona, Beyt-i Makdis'de merdivenle çıkılabilir bir yer yapmış ve kendisine başka birisinin giremiyeceği bu yerde bakmağa başlamıştı. Yiyecek getirdiği her seferinde, onun yanında değişik meyveler görüyor ve "bunlar nereden?„ diye sorduğu zaman da, "Allah'tan„ şeklinde cevaplar alıyordu (*Aḥḳâm al-Ḳur'ân*, IV, 69-72; *Kur'ân*, III, 37-38. âyetlerin tefsîri). Bundan pek duygulanan Zekerîyâ, ona mûcizeli bir şekilde ihsânda bulunan Allah'ın, pek yaşlı olan, kendisine de bir çocuk ihsân edebileceğini düşünmüştü. Müfessirlerden Ḳatâda, onun bu sıralarda 70 küsur, Muḳâtil ise, 95 yaşlarında olduğunu rivâyet ederler (*Aḥḳâm al-Ḳur'ân*, XI, 79; *al-Baḥr al-muḥîṭ*, VI, 173). Bunun üzerine "Ben, bu durumda neslimin tükenmesi endişesindeyim, hanımım da akîm, onun için bana bir velî ihsân et. Hem benim, hem de Ya'ḳûb hânedânının mîrâsını alabilsin...„ (*Kur'ân*, XIX, 5-6; ayrıca bk. XXI, 89) diye dua eden Zekerîya'nın, mirâsla, mal, mevkî, ilim ve nübüvveti kastetmiş olabileceği ileri sürülmüştür (*Mafâtîḥ*, V, 767 v.d.; *Aḥḳâm al-Ḳur'ân*, XI, 81; *al-Baḥr al-muḥîṭ*, VI, 174).

Zâhidâne yaşayışlarındaki benzerlikler dolayısıyla *Kur'ân* (VI, 85)'da Yahyâ, İsâ ve İlyâs Peygamberlerle birlikte zikredilen Zekerîyâ, duâsının kabûl olunması (*Kur'ân*, XIX, 7; III, 39) üzerine, bir taraftan hem pek sevinmiş hem de hayretini gizleyemiyerek, hanımının hâmileliğini, nasıl anlayabileceğine dâir bir işâret talebinde bulunmuştu. Bunun üzerine kendisine, üç gün üç gece insanlarla konuşamıyacağı, ancak işâretle anlaşabileceği (*Kur'ân*,

XIX, 10; III, 41) bildirilmişti. Oğlu Yahyâ'nın doğumu, Zekerîyâ âilesini saâdete boğmuştu. Bir müddet sonra (bir rivâyete göre Yahyâ'nın doğumundan 6 ay, diğer bir rivâyete göre de 3 sene sonra) Meryem'in mûcizevi bir şekilde Îsâ Peygamber'i dünyaya getirmesi, Zekerîyâ'yı da ilgilendirdi. Îsâ'nın babasız doğuşu, nasıl izâh edilecekti? İmdâda Îsâ Peygamber'in, henüz kırk günlük iken Zekerîyâ'nın da bulunduğu bir sırada, annesini ithâm edenlere verdiği cevap yetişmişti (al-Ḥāzin, *Lubāb al-taʾwīl*, Kahire, 1317, III, 219).

Dülgerlik yaparak emeği ile geçindiği rivâyet edilen (Ċazzālī, *Iḥyāʾ ʿulūm al-Dīn*, Kahire, 1289, IV, 319; Zayn al-Dīn al-Zabīdī, *ayn. esr.*, I...) Zekerîyâ'nın Beyt-i Makdis'teki vazifesine son senelerine kadar devam ettiği anlaşılıyor. Yerine bir halef bırakmakla elde ettiği sevinç, oğlu Yahyâ'nın aşırı dinî hareketleri dolayısıyla zaman zaman gölgeleniyordu. Erkenden dinî şuûru gelişen Yahyâ, kısa zamanda *Tevrat*'ın inceliklerini tetkike başlamış, zamanla onun tâvizsiz bir müdâfiî olmuştu. Onun, babasının yanında katıldığı merâsimlerde dinlediği vaazların da te'sîri ile, sıhhatine dokunacak derecede ibâdete sarılması ve ağlaması, babası Zekerîya kadar annesini de endişelendirmişti (*Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, IV, 159). Ancak Yahyâ'nın bu tutumu, öldürülmesine sebep olunca babası Zekerîyâ Peygamber kadar annesini de endişelendirmişti (*Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, IV, 159). Bir müddet sonra kendisine nübüvvet verilen Yahya Peygamber, bu tavizsiz tutumunu, Herod'un dindarlara karşı tâkip ettiği zâlimane idâresi boyunca devam ettirdi. Ancak bu tutumu, öldürülmesine sebep olduğu gibi, babası Zekerîyâ Peygamber'in de ölümüne müncer oldu. Oğlunun bir kadının arzusu uğruna şehîd edilmesine pek fazla üzülen Zekerîyâ Peygamber'in şehirden uzaklaşarak gittiği bir bahçede, içinde saklandığı ağacın kesilmesiyle hayatını kaybettiği rivâyet edilir (*Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*, IV, 116; *ʿArāʾis al-macālis*, s. 209 v.dd., 214).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(AHMET SURHİ FURAT.)

ZEKKÛM. Cehennem'de bir ağacın adıdır. Kelimenin aslını teşkil eden *al-zaḳm* "yemek-içmek, oburca yemek ve içmek, yutmak" mânalarına gelir. Zekkûm, *Kur'ân* âyetlerinde, cehennem halkının, eziyet veren yiyeceği tarzında tasvir edildikten sonra, *zaḳm* ve *tazaḳḳum* "istenmeyen, fena kokulu ve acı bir şeyi yutmak" mânasına kullanılmaya başlanmış, zekkûm da, dindeki istimâl tarzı dışında, zehirli yiyecek, öldüren yemek mânasını kazanmıştır. *Kur'ân*'da zekkûm ağacından bahseden âyet gruplarından ilki nâzil olunca (XLIV, 43 v. d.), bu kelime, Kureyş halkına yabancı gelmiş; daha sonraları, bunun, Afrika ve Yemen Araplarınca, kaymakla karıştırılmış bir çeşit hurma yemeğinin adı olduğu anlaşılmıştır.

Zekkûm, *Kur'ân*'da "cehennemin dibinde bitip yetişen, tomurcukları şeytanların başlarına benzetilen bir ağaçtır. Cehennem halkı bu ağacın meyvesinden karınlarını doyuruncaya kadar yiyince, bunlar karınlarında, kaynar suyun kaynaması gibi erimiş madenler hâlinde kaynayacaktır. Sonrada sudan doymayan canlının hastalığına müptelâ olmuş gibi, devamlı kaynar su içecekler" (XXXVII, 62-67, XLIV, 43-46, LVI, 51-55). Müfessirlerin ekseriyetinin zekkûm ağacı tomurcuklarını şeytan başına benzetmeleri, onun en çirkin bir mahlûk olduğundandır. Yine Müfessirler, "*Kur'ân*'da lâ'net edilen ağaç" (XVII, 60) diye bahsedilen ağacın da zekkûm olduğunu kabûl ederler. Buradaki lâ'net, bu ağaçtan yiyecek kâfirlere lâ'net mânasına gelebileceği gibi, Arapların, zararlı ve hoşlanılmayan yiyecekler için "mel'ûn" demeleri mânasına da işâret taşır. Ahmed b. Hanbel ve al-Ṭabarī, "Cehennem zekkûmundan bir damla yeryüzüne damlatılmış olsa, insanların hayatını zehir ederdi" hadîsini İbn Abbas'tan naklederler (*al-Musnad*, Kahire, 1313, I, 301, 338; *Cāmiʿ al-bayān*, Bulak, 1323-1329, XV, 78).

Bibliyografya: İbn Manzūr, *Lisān al-ʿArab* (Beyrut, 1968), XII, 268 v.d.; al-Rāġib, *al-Mufradat* (Kahire, 1961), s. 213; İbn Ḳutayba, *Tafsīr Ġarīb al-Ḳurʾān* (nşr. Ahmed Sakr), Kahire, 1958, s. 258, 267, 450; al-Ṭabarī, *Cāmiʿ al-bayān* (Bulak, 1323-1329), XV, 78 v.d.; XXIII, 40 v.d.; al-Zamaḫşarī, *al-Kaşşāf* (Beyrut, 1947), II, 675 v.d.; IV, 46 v.d., 281; Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-ġayb* (İstanbul, 1307-1308), V, 609; İbn Kasīr, *Tafsīr al-Ḳurʿān* (Beyrut, 1966), IV, 324; VI, 17 v.d.; ayn. mll., *al-Nihāya* (Kahire, ts.), II, 202-211; al-Şavkanī, *Fatḥ al-Ḳadīr* (Kahire, 1349-1351), III, 230, v.dd.; IV, 385 v.d., 562.

(BEKİR TOPALOĞLU.)

ZEL. ẔĀL, Arap alfabesinin 9. harfi olup, ebced hesâbında değeri 700'dür. Bu sessiz, dilin, ön dişlerin iç yüzlerine sürtünmesi ile çıkar, bu, Arap gramerinde *riḫva machura* ile ifâde edilir. al-Ḫalīl'e göre (al-Zamaḫşarī, *Mufaṣṣal*, ikinci nşr. J. P. Broch, 191; str. 2) çıkış yeri ön diş etleridir; buna göre, bu ses dilin diş eti (*liṯa*) üzerindeki bir durumu ifâde eder. İbn Yaʿîş (nşr. G. Jahn, s. 1460, str. 21) buna yakın bir çıkış yeri gösterir: Ön dişlerin altı, bu bakımdan da diş yuvalarından çıkan seslere dâhil olur. Sîbavayhi (nşr. Paris, II, 453, str. 14), daha geniş kabûl görmüş bir tarzda (bk. msl. İbn Cinnī, *Sirr ṣināʿa*, I, 53 str. 3), dil ucunun ön kesici dişlere temasıyla çıktığını söylemektedir.

Ẕal, umûmiyetle Sâmi dillerde (S. Moscati, *Sistema*, s. 28 v.d.) mevcut benzer bir telâffuzun klasik Arapça'daki devâmıdır; hâlen cenub Arapça'sı ile yazılmış kitâbelerde Mehri, Şḥavrī ve kısmen Ugar şivelerinde kalmış olup, Akkadça'da, Finike İbranice'sinde, eski ve yeni Habeşce'de ẕ ile; Aramca'da ve Soḳoṭri dilinde *d* ile karşılanmaktadır. Yeni Arap lehçelerinde, şu kaide zikredilebilir: dişler arası sürtmelerle çıkan sesler, Bedevîlerin ve daha öncekilerin dillerinde değişmeden muhafaza edilmişlerdir. Bu sesler, yerleşik cemiyetlerin dilinde kendilerine uygun kesmeli sesler (mahmuz)'e dönüşmüşlerdir. Bu kaideye göre ẕ yahut *d* sesi görülür. Daha fazla tafsilât için bk. J. Cantineau, *Cours*, 50-54. Klâsik Arapça'da ẕ, birçok değişmelere mevzû olmaktadır, bk. *ayn. esr.*, 47 v.dd.

ẕ'nin, karşı fonetik durumları için bk. Cantineau, *Esquisse*, *BSL* (nr. 126), 96' 5°; uyuşmazlıklar için bk. *ayn. esr.*, s. 134.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(H. FLEISCH.)

2. Farsça ve geniş çapta bu dilin tatbikatına bağlı olan, Urduca ile Türkçe'de *Ẕāl*, telaffuz bakımından *z*, ẕ, ve *ż*'den ayırdedilmez. *Ẕāl*'in bu dillerin yazılarındaki kullanılışı, Arapça'dan alınan ve bu harfi ihtivâ eden kelimelere de inhisar etmemektedir. Bu bakımdan buna bâzı Farsça asıllı kelimelerde de rastlanır. Bâzı Orta İran devri şivelerinde sesli sonrası *d*, *z* gibi telaffuz edilmektedir ve yeni Farsça'nın eski yazmalarında *zāl* olarak oldukça insicamlı bir şekilde görülmektedir, halbuki diğerlerinde *f*, *v*, *s* ve *z* gibi sürtme sesi çıkaran harfler kalmıştır. Şivelerdeki karışıklık ve bunların karşılıklı te'sirleri, *zāl*'in imlâ ve telaffuzunda umûmiyetle yer almasını sağlamış, sesli sonrası *d*, her ne kadar sürtme sesi çıkaran durumlarda ẕ gibi telaffuz edilmişse de, *zāl* bâzı kelimelerde kalmıştır.

Hind dillerinde *dāl* ile *zāl* arasındaki bâzı farklı durumlar, muhtelif devirlerde Farsça'dan yapılmış iktibasların kalıntısıdır. Nitekim Urdū dilinde *ḳāġaẕ* (telaffuz *ḳāġaz*) "kâğıt,,, XVI. asır Hind metinlerinde *ḳāgad* olarak görünmektedir. Marāşī, Dahnī Urdū ve Dravid dillerinde (Kannada ve Telugu) de *Kāgadᵘ* aynı şekildedir. *Gunbaẕ* (*gunbaz*) "künbed,, (*Kann. gumbadᵘ*,,) kelimesinde de benzer değişmeler vardır.

(J. BURTON-PAGE.)

ZELLÂKA (AL-ZALLĀḲA), 12 recep 479 (23 teşrin I. 1086) cuma günü Muvahhid sultanı Yûsuf b. Tāşfîn'in ordularının, Endülüs kıt'alarının yardımıyla, Kastilyalı Alphons VI'un askerlerini, unutulmaz ağır bir mağlûbiyete uğrattıkları Badajoz ([b. bk.]: Baṭalyaws) şehri yakınındaki mevkîe müslüman tarihçilerin verdikleri isimdir. Bugün Sagrajas olarak bilinen bu meşhur harp meydanı, Rio Guerrero kıyılarında, Badajoz'un 12 km. şimâl-i şarkîsinde bulunmaktadır.

İspanya'nın hemen hemen bütün müslüman tarihçileri, yazılarında, Zallāḳa muhârebesine büyük yer vermektedirler. Fakat en mufassal izâhat, İbn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī'nin "*al-Rawḍ al-miʿṭār*" ismi altında topladığı tarihî ve coğrâfî eserinde bulunmakta olup, bu yazıların hemen hemen tamamı Maḳḳarī'nin "*Nafḥ al-ṭīb* kitabında da bulunmaktadır. Zallāḳa muhârebesinin sebepleri ve bunun neticesi olarak Yûsuf b. Tāşfîn'in İspanya'ya çıkışı ve kezâ muhârebenin teferruatı hakkında fazla bilgi için bk. *İA* mad. YŪSUF B. TĀŞFĪN.

Bibliyografya: İbn Ḫallikān, *Vafayāt*, II, 484; ʿAbd al-Vāḥid al-Marrākuşī, *al-Muʿcib* (nşr. Dozy), s. 93 v.d.; trc. Fagnan, s. 113 v.dd.; İbn Abī Zarʿ, *Ravż al-ḳirṭās*, s. 94-98; *al-Ḥulal al-mavşīya* (Tunus, nşr.), s. 40 v.d.; İbn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-miʿṭār*; İbn al-Aşīr, *Kāmil*, X, 99 v.dd.; Dozy, *Script. ar. loci de Abbadidis*, II, 8, 21 v.dd., 36-39, 134 v.dd., 196-201; al-Maḳḳarī, *Nafḥ al-ṭīb* (*Analectes*), II, 673 v.dd.; al-Nāṣirī al-Salāvī, *Kitāb al-Istiḳṣāʾ*, I, 166 v.dd. (trc. G. S. Colin), *AM* (Paris, 1925), XXXI, 165 v.dd.; Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne* (Paris, 1932), s. 126-130; A. González Palencia, *Historia de la España musulmana* (Barcelona, 1925), s. 71; C. F. Seybold, *Die geographische lage von Zallâḳa und Alarcos*, *Revue Hispanique*, 1906, XV, 647; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid* (Madrid, 1929), I, 357-365.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

ZELZEL. ZALZAL, MANṢŪR B. CAʿFAR AL-ẔĀRĪB, Abbâsî hilâfetinin ilk zamanlarında sarayın meşhur bir ûdîsi idi (Guidi, *Tables alphabétiques du Kitāb al-Aġānī*'de Zilzil, halbuki Caussin de Perceval, *JA*, teşrin II.-kânun I. 1873 s. 548 v.dd., 587; Carra de Vaux, *Le traité des rapports musicaux*, s. 63; R. d'Erlanger, *al-Fārābī*, s. 47 ve de Slane, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*'de ise, Zulzul olarak geçmektedir. Bu sonuncu kelime çevik genç bir erkeği ve husûsiyle al-Fîrūzābādī'nin îzâhına göre bir mûsıkî âletini iyi çalan bir şahsı belirtmek için kullanılan bir sıfattır. Diğer taraftan *Mafātiḥ al-ʿulūm*, s. 239 ve Arab mûsıkîsinin nazariyesi hakkında mürâcaat edilen yazmaların hemen hepsi bu ismi Zalzal olarak vermektedirler). Doğum tarihi bilinmemektedir ve *Kitāb al-Aġānī*'de Hârûnürreşîd (sal. 786-809)'in hilâfetinden önce kendisinden bahsedilmez. Muhtemelen al-Mahdī (sal. 775-785)'nin sarayında bulunmuştur. Kûfeli olduğu zannedilen Zalzal mütevâzi bir âileye mensuptur; fakat kızkardeşi ile evlendiği büyük mûsıkî üstâdı İbrâhîm al-Mavşilī (ölm. 188=804)'den aldığı derslerle yetişti ve İbn ʿAbd Rabbihī (ölm. 328=940)'nin dediği gibi, „telli sazları çalanlar arasında en beğenilen ve devrinden önce ve sonra kendisine ulaşılamayan kişi idi. Filhakika bir gün al-Vāsik (ölm. 322=847)'ın sarayında ûdîlerin ustalığından bahsolunurken, İsḥāḳ al-Mavşilī (ölm. 236=850), Zalzal'in o sırada sarayda itibar sâhibi olan ûdî Mulāḥiz'den daha üstün olduğunu söylemiştir

(bu sırada Zalzal ölmüş bulunuyordu, bk. Carra de Vaux, göst. yer.; Caussin de Perceval, göst. yer.; Ribera, *La Musica de las contigas*, göst. yer.). *ʿİḳd al-Farid*'in müellifine göre Zalzal muganni değildi; şöhretini, bütün hünerini ortaya koyduğu ve *al-Żārib* (çalan) unvânını aldığı uda borçludur; kendisi İbrâhîm al-Mavṣilî, İbn Cāmiʿ ve Barşavma al-Zāmir (*Zamr*: çalan) ile husûsî dostluklar kurmuştu. Hârûnürreşid'in gözünden düştü ve hapse atıldı, fakat onun adını bir şarkının sözleri arasına alan İbrâhîm al-Mavṣilî'nin kurnazlığı sâyesinde hapisten kurtuldu ise de, kısa sürede çöktü. Hapishane hayatı onu ihtiyarlatıp böylece 791 yılında erken ölümüne sebep oldu. Zalzal, hayatı boyunca Bagdad'da bir kuyuya sâhipti ve bu kuyuyu ölümünde, bakımına yetecek vakıflarla bu şehrin istifâdesine bırakmıştır. Asırlar boyunca bu kuyu *"Birkat al-Zalzal"* ismiyle varlığını devam ettirmiştir.

Mûsıkî tarihinde Zalzal, sada derecelerinin sırası-(gam)'nda yaptığı reformla lâyık olduğu yeri almıştır; zîrâ o, nötr üç perde aralığını (22 : 27) udun tuşları (d a s ä t î n) arasına sokmuştur. al-Fārābī (ölm. 339=950)'ye göre *vusṭā zalzal*'in aralık münâsebeti bu şekildedir, fakat İbn Sînâ (ölm. 428=1037) onun 32 : 39'da, yânî hemen hemen *sabbāba* ve *ḥinṣir* (*al-Şifa*, İndia Office yazması, nr. 1811, var. 173)'in tuşları arasındaki yarım aralıkta yer aldığını söyler. Onun bu işâret veya tahmini (125 : 153) bu gün de Arab ülkelerinde beğenilmektedir. Zalzal aynı zamanda *ʿūd al-ṣabbūṭ* adını verdiği tekâmül ettirilmiş bir udun mucididir; bu ismi, şekil bakımından aynı adı taşıyan bir balığa benzemesi sebebiyle vermiştir. Udun husûsîyeti ayrı bir kol ve ayrı bir rezonans sandığının kullanılmış olmasıdır. Bu, "hârika" bir mûsıkî âleti olarak telâkkî edildiği gibi, bu zamana kadar Araplar için en mühim mûsıkî âleti olarak kabûl edilen "İran udu"nun yerini aldı.

B i b l i y o g r a f y a : *Kitāb al-Aġānī* (Bulak), V, 22 v.dd., 34. v.d., 40, 54 v.d., 57 v.d.; VI, 74; IX, 100; XVIII, 126; XXI, 157 v.dd.; İbn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿİḳd al-Farīd* (Kahire, 1887/1888), III, 190; G. le Strange, *Baghdād during the ʿAbbāsid Caliphate* (Oxford, 1900), s. 62; Farmer, *History of Arabian Music* (Londra, 1899), s. 118 v.d.; ayrıca bk. *indeks*; ayn. mll., *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (London, 1930), s. 248; Ribera, *La música de las cantigas* (Madrid, 1922), s. 31 v.d., 35; İng. trc., *Music in Ancient Arabia and Spain* (London, 1929), s. 50 v.d., 60; İbn Hallikan, *Biographical Dictionary* (nşr. de Slane), Paris-London, 1843-1871, I, 21; ayn. mll., *Vafayāt al-Aʿyān* (Bulak, 1882), I, 12; al-Ḫvārezmî, *Mafātiḥ al-ʿulūm* (nşr. Van Vloten), Leiden, 1895, s. 239; Lachmann, *Music des Orients*, s. 33; Helmholtz, *Sensations of Tone* (London, 1895), s. 281, 525; Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe* (*Actes du 6ème Congrès International des Orientalistes tenu en 1883 à Leide*, I, 61); ayn. mll., *Earliest Development of Arabic Music, Transactions of the 9th International Congress of Orientalists held in London*, 1892, II, 161; Parisot, *Musique Orientale* (Paris, 1898), s. 13; Collangettes, *Etude sur la musique arabe*, *J A.*, teşrin II. kânun I. 1904, s. 403 v.d.; R. d'Erlanger, *al-Fārābī*, s. 47 v.d. (*La musique arabe*, Paris, 1930).

(H. G. FARMER.)

ZELZELE. Aynı kök ve aynı mânada zilzāl kelimesi *Kur'ân*'da bir sûre (XCIX)'nin adıdır. Bu sûrede insanlar kıyâmet günü meydana gelecek korkunç zelzelenin tasvîri ile uyarılır. Kelime aynı mânada hadislerde de geçer (A. L. Wensinck, *al-Muʿcam al-mufahras*, II, 341 v.d.).

İptidâî toplumlarda depremin sebebi, dünyayı sırtında taşıyan balık, fil ve öküz gibi hayvanların hareketi olarak kabûl edilmektedir. Eski çağlardan beri zelzelenin sebebleri hakkında ilk önemli açıklamayı yapan Strabon olmuştur.

Hıristiyan dünyasında sâdece, depremin vuku buldukları tarihlerle ilgili listelere rastlanır. Buna karşılık islâm âleminde depremlerle ilgilenen birçok bilgin arasında Ṭabarî (839—923), İbn Sînâ (980—1037), al-Bîrûnî (973—1051), İbn al-Ḳalânîsî (1073—1160), Sibṭ İbn al-Cavzî (1186—1257), Maḳrîzî (1360—1442) ve Calâl al-Dîn al-Suyūṭî (1455—1505)'yi zikretmek gerekir.

Zelzele konusunda bilinen ilk eser, İbn al-ʿAsâkir (ölm. 1176)'in bugüne kadar bulunmamış olmakla birlikte, al-Suyūṭî'nin kaynakları arasında zikredilen *Kitāb al-Zalāzil* adlı eseridir. al-Suyūṭî-'nin *"Kaşf al-Şalsala ʿan vaşf al-zalzala"* adlı kitabı, bu konuda günümüzdeki çalışmalar bakımından da önemlidir. Yazma bir nüshası British Mus. ar. 5872 nr. da kayıtlı bulunan bu eseri, ilim âlemi, A. Sprenger (1843) tarafından İngilizce'ye yapılan tercümesi (*J. of Asiatic soc*, 12/141, s. 741) ile tanımıştır. B. Willis (1928), *Earthquakes in the Holy Land B S S A*, 18, s. 77-80), katoloğunda Sprenger'in tercümesinden yararlanmış, ancak hicrî tarihleri yanlışlıkla milâdî olarak göstermiştir. Willis'ten yararlanan A. Sieberg (1932) de, aynı hataya düşmüş, nihâyet bu hatalar, N. N. Ambraseys (*"On the Seismicity of the south -West Asia"*, *R. Pour l'étude de calamités.*, nr. 37, Cenova, 1961) tarafından farkedilmiştir.

Aynı eserin, Paris Bibl. Nat. (nr. 4658)'da bulunan diğer bir nüshası Saʿîd Naccār (1973) tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir. British Mus. nüshasından farklı olan bu nüshaya, ʿAbd al-Ḳādir al-Şāzilî tarafından ilâveler yapıldığı anlaşılmaktadır. al-Suyūṭî'nin bu eserinin biri, ileride değinileceği gibi kendi el-yazısı ile İstanbul Bayezid Umûmî Kütüphanesi'nde, yine ondan istinsah edilmiş diğer bir nüshası da Üniv. Kütüp. (nr. AY 6234, 6236, 6376)'de kayıtlıdır.

al-Suyūṭî, bu kitabında, *Kur'ân*, hadîs, tefsir, tarih, coğrafya ve benzeri konularda yazılmış otuzdan fazla eserden yararlandığını kaydeder. Müellif, risâlesinin mukaddimesinde zelzelenin nasıl meydana geldiğini efsânevî bir şekilde anlatırken, zelzeleyi jeolojik yönden şöyle açıklar: Güneşin te'sîriyle hâsıl olan ve zamanla artarak yerin altındaki boşluklara sızan buhar, birikir ve bunun yeri zorlaması sonunda deprem olur. Bu görüşün Aristo'nunkinden farkı, buharın yer içi ısısı ile değil, güneş ısısı ile oluşudur. al-Suyūṭî'den önce ve sonra yapılmış veya yapılan yorumlar da benzer mâhiyettedir.

Müellif, bundan sonra zelzelelerle ilgili rivâyetleri, islâmdan önceki bir kaç depremi ve sonra islâm ülkelerindeki 70 yer sarsıntısının tarih, mevki ve hasarlarını belirtir. al-Bîrûnî diğerlerinden farklı olarak zelzeleyi, yer yüzünün bâzı kısımları deniz seviyesine göre yükselirken, komşu bölgelerin batması şeklinde izah etmektedir.

İslâm ülkelerinde bilinen ikinci önemli kaynak, Yâsin al-ʿOmarî (ölm. 1811'den sonra)'nin *"al-Aşar al-caliya fi'l-ḥavādiş al-arżiya"* adlı eseri olup, bir nüshası, Bagdad'daki Arapça yazmalar kütüphanesindedir. (Diğer nüshaları için bk. *GAL*, *Suppl*, II, 781).

Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalan arşivlerde de depremlerle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Ancak henüz bu sâhada etraflı bir çalışma yapılmamıştır. Bununla berâber, Türkiye'de vuku bulan bâzı meşhur zelzelelere dâir yazılmış eserler vardır. Bunlar arasında 1855 Bursa zelzelesini bütün ayrıntıları ile belirten ve önceki diğer depremlerle ilgili bilgi veren Gökmen-zâde Hacı Çelebi'nin *"işâret-nümâ"* (Cebeci Halk Kütüphânesi, nr. 1314)'sı, 1894 İstanbul-Kocaeli zelzelesinden sonra Abdülhamid II.'ye takdim edilen 376—1894 süresince İstanbul'da vuku bulan zelzeleler listesi, yine Abdülhamid'in, 1896'da İtalyan Agamemnon'a yayınlattığı *Observatuvar* adlı 50 bülteni (bunlardan sâdece 2 bülten bilinmektedir). E. Lahn -Nuriye Pınar'ın *"Türkiye zelzeleleri izâhlı kataloğu"* (İstanbul, 1951)'nu ve aynı kaynak esas alınarak tasvîrî bilgilerin kantitatif değerlere dönüştürülerek yayınlanan *"Türkiye ve Çevresinin Zelzele Kataloğu"* (İstanbul, 1967)'nu zikretmek gerekir.

Son zamanlarda *"Türkiye ve Çevresinin Tarihsel Deprem kataloğu"* (*TÜBİTAK* projesi olarak, H. Soysal, D. Kolçak, S. Sipahioğlu, Y. Altmak) hazırlanmıştır. Bu araştırmada garp ve şark kaynaklarından yeteri derecede yararlanılmaya çalışılmıştır.

Şimdiye kadar dünya ve Türkiye'de muhtelif tarihlerde vuku bulan zelzeleler şunlardır: C. F. A. Schaeffer (1948)'e göre, orta bronz çağ (M. ö. 2.100-2.000) başında Truva, Tarsus, Alacahöyük v.b., 400 yıl içinde 13 aralık 115, 14 eylûl 458, 29 mayıs 526 tarihlerinde üç defa vuku bulan Antakya, 21 temmuz 365'te Filistin'den İtalya'ya, Anadolu ve Yunanistan'dan şimâl-i Afrika'ya kadar uzanan Akdeniz depremi, 1320 Ani, 1157 Suriye, 1755 Lizbon, 1923 Tokyo, 1939 Erzincan, 26 temmuz 1963 Üsküp zelzeleleri.

B i b l i y o g r a f y a : Metinde gösterilmiştir.

(HÜSEYİN SOYSAL.)

ZEMAḪŞERÎ. AL-ZAMAḪŞARÎ, ABU'L-ḲĀSIM CĀR ALLĀH MAḤMŪD B. ʿOMAR B. AḤMAD AL-ZAMAḪŞARÎ AL-ḪVĀRİZMÎ, T e f s î r, h a d î s, k e l â m â l i m i, e d i b v e ş â i r. 27 receb 467 (19 mart 1075)'de Hârizm'e bağlı Zemahşer'de doğdu. Zemahşerî'nin hal-tercümesini yazanların çoğu (msl. al-Ḳıftî, *İnbāh*, III, 268; İbn Ḫallikān, *Vafayāt*, IV, 257; İbn al-ʿImâd, *Şazarāt*, IV, 121), onun doğum tarihini bu şekilde verirler. Yalnız İbn Kaşîr ([ölm. 774=1374], *al-Bidāya va'l-nihāya*, III, 219). 'in kaydına bakılarak 538 (1144) senesinde 76 yaşında iken öldüğü kaydına bakılarak, onun 462 (1069) senesinde doğmuş olması ihtimâli çok zayıftır. Zîrâ bu durumda henüz 17 yaşında iken, Nizâm-ül -Mülk (ölm. 485=1092)'e sunup, içinde eserlerinden bahsederek yüksek mevki talebinde bulunduğu kasîdesini yazması güç îzâh edilebilir.

Zemahşerî, bâzı kaynakların bildirdiğine göre, çocukluğunda damdan veya hayvandan düştüğü (msl. Yâḳût, *İrşād*, XIX, 126 v.d.), daha kuvvetli bir ihtimâlle de, yolculuk esnâsında kar fırtınasında donduğu için (İbn Ḫallikān, *ayn. esr.*, IV, 254-257) bir ayağını kestirmek ve takma bir bacakla yürümek mecbûriyetinde kalmıştı (tafsilât için bk. *Vafayāt*, göst. yer.; İshak Hocası, *ʿAḳsa'l-arab*, I, 299).

O, bu hâliyle kendisini teselli için şiirlerinde aksaklığının bir eksiklik teşkil etmediğine değinecektir (bk. *Navābiġ al-Kalim*, s. 14). *Dîvân* (148b)'ına göre, dindar bir âileden geldiği anlaşılan Zemahşerî'nin, ilk bilgilerini kendisine borçlu olduğu babası, büyük bir ihtimâlle siyâsî bir sebepten dolayı (169a-b) habsedilmiş ve son senelerini hapiste (124a) geçirmişti.

Ayağı sakat olduğu için babası, onu, hayatını oturarak kazanması maksadıyla terzi yapmak istemiş, ancak çocuğunun okumaktaki ısrârı karşısında bir medreseye vermişti (İshak Hocası, *ayn. esr.*, I, 299). Zemahşerî'nin yetişmesinde ilk ve en müessir hocası, zamanın lügat, nahiv ve tıp sâhasında sayılı âlimlerinden biri olan Abū Muzar Maḥmūd b. Carîr al-Żabbî (ölm. 507=1113)'dir. Zemahşerî Hârizm'de Mûtezile inançlarını yayan bu hocasından dil ve edebiyat dersleri okumuş ve bu arada Mûtezile akîdesinin esaslarını öğrenmiştir. Zemahşerî'nin üstün kabiliyete sâhip olduğunu gören al-Żabbî, ona karşı her türlü maddî

ve mânevî yardımı göstermiştir (*Dîvân*, 159b). Eskiden beri bir kültür merkezi olan Buhârâ'ya da giden (İbn Ḫallikān, *Vafayāt*, IV, 255) Zemahşerî'nin orada hangi âlimlerin derslerine devam ettiği bilinmemektedir.

Zemahşerî'nin gençlik devresi, ilmî ve edebî faâliyetleri teşvik ve himâye etmiş olan Sultan Melikşâh (ölm. 485=1092) ile veziri Nizâm-ül-mülk (ölm. 485=1092)'ün zamanına rastlar. Bu sıralarda Zemahşerî, Nizâm-ül-mülk için yazdığı bir kasîdede zamandan şikâyet etmekte, kendi kâbiliyet ve üstünlüğünü överek yüksek bir makama getirilmesini istemektedir (*Dîvân*, 165a-b). Ancak Zemahşerî, Nizâm-ül-mülk'den beklediği ilgiyi belki de Mûtezilî oluşu dolayısıyla görememiştir. Bir müddet sonra Zemahşerî Hârizm'i terk ederek (*Dîvân*, 63b), Horasan'a gider. Orada görüştüğü devlet adamları arasında meşhur münşîlerden Mucîr al-Davla Abū 'l-Fatḥ ʿAlī b. al-Ḥusayn al-Ardastānî'yi bir kasîdeyle över ve ona nahve dâir "*Şarḥ abyāt Sībavayh* ile *al-Unmūẕac* adlı eserlerini sunar (*Dîvân*, 38a, 39a). Horasan'dan İsfahan'a geçen Zemahşerî, Melikşâh'ın oğlu Muḥammed'le münâsebet kurarak onu bir kasîdesinde över (*Dîvân*, 149b).

Zemahşerî'nin ilim hayatında, Bagdad'daki meşhur Nizâmiye Medresesi'nin mühim bir yeri vardır. Esâsen o, daha önce birkaç defa gittiği hacc yolu üzerinde, uğradığı Bagdad'da ilmî muhitlerle ilgilenmişti. Nitekim bu arada ʿAlī b. Muẓaffar al-Nīsābūrî (ölm. 493=1100) ve Abū Naṣr al-İṣfahānî'den edebî ilimler, Abu 'l-Ḫaṭṭāb b. Abi-'l-Baṭar, Abū Saʿīd al-Ṣakkānî ve Şayḫ al-İslām Abū Manṣūr b. Naṣr al-Ḫārişî'den sâdece hadîs; hanefî fakîhlerinden olan Ḳażî 'l-ḳużāt Abū ʿAbd Allāh Muḥammed b. ʿAlī al-Dāmaġānî (ölm. 498=1104)'den yine hadîs ve fıkıh öğrendi ve Abu 'l-Saʿādāt İbn al-Şacarî (ölm. 542=1148)'den nahiv ve edebiyat dersleri aldı (Yāḳūt, *İrşād*, XIX, 127, 226-235; Suyūṭî, *Buġya*, 338; ayn. mll., *Ṭabaḳāt*, s. 41; İshak Hocası, *ayn. esr.*, I, 298).

Zemahşerî, 512 (1118) senesinde yakalandığı şiddetli bir hastalık (*nāhiḳa*)'tan sonra Mekke'ye gitti (*Dîvân*, 73a-b). Mekke şerîfi Abū 'l-Ḥasan ʿAlī b. Ḥamza b. Vahhās (ölm. 550=1155) Zemahşerî'yi çok iyi karşıladı; aralarındaki ilmî ve şahsî dostluğu, her ikisi de karşılıklı şiirlerle kuvvetlendirdiler (*Dîvân*, 47a-b, 48a; Yāḳūt, *Muʿcam al-buldān*, III, 147). Buradaki ikameti esnâsında Arap yarımadasını dolaşarak çeşitli kabîlelerin dili, edebiyatı, örf ve âdetleri hakkında etraflı bilgiler elde etti.

Vatanını çok özleyen Zemahşerî, iki yıl sonra Hârizm'e döndü. Fakat burada çok kalmayarak tekrar Mekke'ye geldi. Yolda Şam'a uğrayarak, buranın hâkimi Tâcü 'l-Mülûk Börî b. Tuğtekin (ölm. 525=1131) ile görüştü (İbn al-Aṣîr, *al-Kāmil*, X, 243; bk. *İA*. mad. BÖRİ).

Zemahşerî, Mekke'ye bu gelişinde de Mûtezilî olan İbn Vahhās'dan, yakın alâka gördü (*Dîvân*, 9a, 138b, 203a-b) ve meşhur tefsîri *al-Kaşşāf*'ı bu vefâlı dostunun teşvîki ile yazmağa başladı.

Çok sevdiği Kâbe'de uzun süre kaldığından dolayı "Cār Allāh (Allah'ın komşusu)" lekabını alan Zemahşerî, 3 yıl sonra buradan Hârizm'e dönerken, 533 (1138) senesinde Bağdad'a uğradı. Faḫr Ḫvārizm (Hârizm'in kendisi ile övündüğü kimse) diye de tanınmış olan Zemahşerî, burada büyük bir ilgi ile karşılandı. İçlerinden dil ve edebiyat âlimi Hibat Allāh b. al-Şacarî (ölm. 542=1148), Zemahşerî'ye olan hayranlığını bir şiir ile dile getirdi (Yāḳūt, *İrşād*, XIX, 128). Burada bir yandan dersler verirken, diğer yandan da Abū Manṣūr al-Cavālîḳî (ölm. 540=1145) gibi büyük âlimlerin derslerine devam ederek, 66 yaşında olmasına rağmen icâzet aldı. Bagdad'dan Hârizm'e geçen Zemahşerî, Ceyhun (Amuderyâ) ırmağı kenarındaki Ürgenç'e yerleştikten birkaç yıl sonra, 9 zilhicce 538 (14 haziran 1144)'de arefe gecesi öldü (al-Ḳifṭî, *İnbāh*, III, 268; İbn Ḫallikān, *Vafayāt*, IV, 250; İbn Kaşîr, *al-Bidāya*, XIII, 219; İbn al-ʿİmād, *Şaẕarāt*, IV, 121). Hicrî VIII. asrın başında Hârizm'e uğrayan İbn Baṭṭūṭā, şehrin dışında Zemahşerî'nin türbesini gördüğünü kaydeder (İbn Baṭṭūṭa, Kahire, I, 298; Paris, 1852, III, 6).

Hiç evlenmediği anlaşılan (bk. *Dîvân*, 13b, 14a, 144a), Zemahşerî, zamanını tamamıyle ilme vermiş, böylelikle kısa zamanda sahasının en önde gelen âlimlerinden biri olmuştur. Onun Hârizm, Horasan, Irak ve Hicâz'da bilhassa, dil ve tefsîr sâhalarında verdiği dersler büyük bir alâka ile dinlenmiştir (Yāḳūt, *İrşād*, XIX, 127; al-Ḳifṭî, *İnbāh*, II, 266). Pek çok talebesi arasında en meşhurları şunlardır: Zemahşer'de Abū ʿAmr ʿAmir b. al-Ḥasan al-Sammār (al-Ḳifṭî, *ayn. esr.*, göst. yer.; al-Samʿānî, *al-Ansāb*, VI, 316), Taberistan'da Abu 'l-Maḥāsin İsmāʿīl b. ʿAbdillāh al-Tavîlî, Abîvard'de Abū 'l-Maḥāsin ʿAbd al-Rahîm b. ʿAbdillāh al-Bazzār, Semerkand'da Abū Saʿd Aḥmed b. Maḥmūd al-Şāşî, Hârizm'de Abū Tāhir Sāmān b. ʿAbd al-Malik al-Faḳîh, Zemahşerî'den Arapça tahsîl ettikten sonra Hârizm câmiinde hatiplik vazifesi alan ve Ḫârizm'in en kuvvetli hatibi olarak tanınan al-Muvaffaḳ b. Aḥmed al-Makkî al-Ḫvārizmî (ölm. 568=1172), ʿAlī b. Muḥammed al-ʿAmarānî al-Ḫvārizmî ([ölm. 560 =1165], Yāḳūt, *İrşād*, XV, 61), Zemahşerî'den lûgat ve nahiv tahsîl eden ve sonra hocasının yerine geçip ders veren Abu 'l-Faẕl Muḥammed b. Abi 'l-Ḳāsim b. Bāycuḳ al-Bakḳal al-Ḫvārizmî ([ölm. 562=1167]; *GAL*, *Suppl.*, I, 513), Abū Yūsuf Yaʿḳūb b. ʿAlī b. Muḥammed b. Caʿfar al-Balḫî (Yāḳūt, *İrşād*, XX, 55; Suyūṭî, *Buġya*, 350). Mekke'de Zemahşerî'den ders alan, hem

dostu hem talebesi olan Mekke şerîfi ʿAlī b. ʿİsā b. Ḥamza b. Vahhās ([ölm. 550=1155]) (Yāḳūt, *ayn. esr.*, XIV, 85-90; al-Ḳifṭî, *ayn. esr.*, III, 268; al-Hūfî, al-Zamaḫşarî, s. 53).

Eserleri: Zemahşerî tefsîr, hadîs, fıkıh, kelâm, nahiv, lûgat, edebiyat, arûz, hâl-tercümesi v.s. gibi çeşitli mevzûlarda pek çok eser yazmıştır. Sonradan öğrendiği Arapça'dan başka, Türkçe, Farsça ve Hârizmce'yi de çok iyi bildiği halde, eserlerini umûmiyetle Arapça olarak kaleme almıştır. Burada onun eserlerini mevzûlarına göre şöyle sıralayabiliriz:

I.) İslâmî ilimlerle ilgili eserleri: 1. *al-Kaşşaf ʿān ḥaḳāʾiḳ ġavāmiz al-tanzīl va ʿuyun al-aḳāvīl fī vucūh al-taʾvīl*. Kısaca *al-Kaşşāf* diye bilinen bu *Kur'ân* tefsîrini Zemahşerî Mekke'deki son ikameti sırasında, dostu ve talebesi Mekke Şerîfi İbn Vahhās'ın teşvîk ve ısrârı ile yazmağa başlamış ve üç yıl sonra hayatının sonlarında (538=1143) Ürgenç (al-Curcāniya)'de 1143 senesinde bitirmiştir. Zemahşerî'den önceki müfessirlerin hemen hepsi tefsîrlerinde rivâyet yolunu tâkip ettikleri halde, o, dirâyet yolunu tercih etmiş ve bu yolda yürürken daha çok *Kur'ân*'ın dilindeki üstünlük ve incelikleri göz önünde bulundurmuştur. Zemahşerî'ye islâm âleminde büyük bir şöhret kazandıran bu eseri, kendinden sonra yazılan tefsîrlere kaynak olmuştur. Nitekim kendisinin de pek beğendiği bu eser (*Keşfü 'z-zünûn*, II, 1476), daha sonra Faḫr al-Dîn al-Rāzî (ölm. 606=1209), Ḳāżî Bayżāvî (ölm. 685=1286) ve Ebüssu'ûd Efendi (ölm. 982=1574) tarafından da takdir edilmiştir. Bu arada *al-Kaşşāf*, Malikîlerce beğenilmediği halde, yine bir Mâlikî olan İbn Ḫaldūn (ölm. 809=1406) tarafından bütün tefsîrlerden üstün sayılmıştır. Pek çok yazması bulunan *al-Kaşşāf*'ın nüshaları arasında bilhassa şunlar belirtilmelidir: Topkapı Sarayı Kütüp., Ahmed I. nr., 53 (612 h.); Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 378 (650 h.), nr. 339 (659 h.); Es'ad Ef., nr. 5 (660 h.); Ayasofya., nr. 248 (660 h.); Serez Ktp., nr. 215 (669 h.); Yozgat Kütüp., nr, 81 Dâmâd İbrahim Paşa Ktp., nr. 140-144 (673 h.); Gülnuş Vâlide Sultan Ktp., nr. 5 (685 h.), Şehid Ali Paşa Ktp., nr. 151 (691 h.), Yazma Bağışlar nr. 1050 (697 h.), v.b.

Birçok defa tâbedilen *al-Kaşşāf*'ın ilk baskısı, W. Nassau Lee, Ḫâdim Ḥusayn ve ʿAbd al-Ḥayy tarafından Kalküte'de 1856-1859'da iki cild hâlinde yapılmıştır. Diğer baskıları için bk. *GAL*, I, 290; *suppl.*, I, 508. Eser en iyi şekilde 4 cild hâlinde Beyrut'ta basılmıştır (1366).

al-Kaşşāf'ın, yazıldığı tarihi tâkip eden yüzyıldan başlamak üzere, takrîben XIX. asra kadar telhîs (bk. *Keşfü 'z-zünûn*, II, 1475-1484; *GAL*, I, 291; *Suppl.*, I, 509), hâşiye, tâlik ve hâmişi (*Keşfü 'z-zünûn*, II, göst. yer.; *GAL*, I, 290, *Suppl.*, I, 508) yapılmış, ayrıca içindeki hadîsler tahric edilmiş (*Keşfü 'z-zünûn*, II, 1481), hakkında tenkit ve takdir vâdisinde eserler yazılmış (*Keşfü 'z-zünûn*, II, 1477) ve nihâyet hutbesi ile içindeki beyitler şerhedilmiştir (*Keşfü 'z-zünûn*, II, 1480).

2) *Nuḳat al-ʿarab fī ġarīb al-ʿirāb fī 'l-Ḳur'ān*, (*Kur'ân*'ın îrâbına dâir olan bu eserin bir yazma nüshası için bk. *GAL*, *Suppl.*, I, 509).

3) *al-Minhāc fī uṣūl al-Dīn*: Fıkıh konusunda bir eserdir (Yāḳūt, *İrşād*, XIX. 134; İbn Ḫallikān, *Vafayāt*, II, 107; *GAL*, *Suppl.*, I, 513).

4) *Muʿcam al-hudūd*: Fıkha dâirdir (Yāḳūt, *ayn. esr.*, göst. yer.; İbn Ḫallikān, *ayn. esr.*, göst. yer.; *Keşfü 'z-zünûn*, II, 1734).

5) *Ruʾus al-masāʾil*: Fıkıhla ilgili bir eserdir. (İbn Ḫallikān, göst. yer., *Keşfü 'z-zünûn*, I, 915; İsmāʿīl Paşa, *Hadiyat al-ʿārifīn*, II, 402).

6) *Żāllāt al-nāşid va 'l-rāʿiz fī 'l-farāʾiż* (Ferâizle ilgili olan bu eser için bk. Yāḳūt, *İrşad*, XIX, 134; İbn Ḫallikān, göst. yer.; *Kaşfü 'z-zünûn*, I, 831).

7) *Manāsiḳ al-Ḥacc* (İsmāʿīl Paşa, *ayn. esr.*, göst. yer).

8) *Muḫtaşar al-muvāfaḳa bayn ahl al-bayt va-'l-ṣaḥāba*; Hadîsle ilgili bulunan bu eser, Abū Saʿîd İsmāʿīl b. ʿAlī al-Sammān al-Rāzî (ölm. 443=1051)'nin aynı adı taşıyan eserinin muhtasarıdır (*Keşfü 'z-zünûn*, II, 1890; *GAL*, *Suppl.*, I, 513).

9) *Şarḥ muḫtaşar al-Ḳudūrî* (İsmāʿīl Paşa, *ayn. esr.*, II, 402 v.d.).

10) *al-Fāʾiḳ fī ġarīb al-Ḥadīs*: Hadîs metinlerinde anlaşılması güç kelimeleri açıklayan bir sözlüktür. Pek çok yazmaları arasında en mühimleri şunlardır: Süleymaniye Kütüp., Reîsülküttâb, nr. 1093-1095 (514 h.); Lâleli, nr. 3574-3575 (612 h.); Dâmad İbrâhim Paşa, nr. 1128 (667 h.); Konya, Yusuf Ağa Kütüp., nr. 5068/3963 (670 h.), Süleymaniye Kütüp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1031 (714 h.); ayrıca bk. *GAL*, I, 292; *Suppl.*, I, 511.

Zemahşerî'nin bu eseri Haydarâbâd (1324=1906) ve Kahire (1364=1945)'de basılmıştır.

II. Dil ile ilgili eserleri: A. Nahivle ilgili eserler:

11) *al-Mufaṣṣal*: Zemahşerî'nin 513-515 (1119-1121) yıllarında yazdığı (İbn Ḫallikān, *Vafayāt*, II, 107) bu mühim eseri, fiil, edat ve eş anlamlı kelimeler olmak üzere, dört bölümden ibârettir. Çok ustaca işlenmiş bulunan bu klasik eserin, kütüphânelerdeki yazmaları arasında, en mühimleri şunlardır: Konya Yusuf Ağa Kütüp., nr. 4936 (523 h.), nr. 4928 (650 h.), nr. 4935 (659 h.); Süleymaniye Kütüp., Fâtih, nr. 5139 (602 h.), nr. 5136 (665 h.); Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 422 (616 h.); Es'ad Efendi, nr. 173 (643 h.), Lâleli, nr. 3518-3521 (677 h.); Ayasofya, nr. 4595 (678 h.); H. Hüsnü Paşa, nr. 1425 (682

h.); Şehid Ali Paşa, nr. 2524 (698 h.); Dâmad İbrahim Paşa, nr. 1102 (716 h.); Hüsrev Paşa, nr. 692 (716 h.) v.b. (Eserin diğer yazmaları ve şerhleri için bk. *Keşfü'z-zünûn*, II, 1774-1777; *GAL*, I, 291; *Suppl.*, I, 510; *Muᶜcam al-maṭbūᶜāt*, II, 973).

al-Mufaṣṣal, J. B. Broch tarafından Christiania (1859-1879)'da; Muḥammed Yaᶜḳūb Rasbūrî tarafından ilâve ve eklerle Dehli (1891-1903)'de; Ḥamza Fatḥ Allāh tarafından İskenderiye (1291=1874) ve Kahire (1323=1905)'de basılmıştır.

12) *al-Unmūẕac*: *al-Mufaṣṣal*'ın bir hülâsası olup, çok rağbet görmüş ve şerh edilmiştir. Mühim yazmalarından bir kaçı: Süleymaniye Kütüp., nr. 4440/1-2; Dârulmesnevi, nr. 524/2; Esad Efendi., nr. 3047; 3067/2; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5975/1; Hüsrev Paşa., nr. 664; Esmâhân Sultan nr. 372 (868 h.); Kadızâde Mehmed Efendi, nr. 506/2; Lâleli, nr. 3145/1, 3774/6; M. Hafîd Efendi, nr. 403/2; Şehid Ali Paşa, nr. 2508/1; Yozgat Kütüp., nr. 826/12 v.b. (Eserin diğer yazmaları ve şerhleri için bk. *Keşfü'z-zünûn*, I, 185, *GAL*, I, 291; *Suppl.*, I, 510).

al-Unmūẕac önce J. B. Broch tarafından el yazısı ile Christiania (1867)'de teksir edilmiş, daha sonra Bulak (1269=1852), Tebriz (1275=1858), Kahire (1289=1872 ve 1907), Tahran (1884)'da *Cāmiᶜ al-Muḳaddimat* içinde ve İstanbul (1289=1872, 1298=1880 [Maydānî'nin, *Nuzhat aṭ-Ṭarf*'ının sonunda)], 1308 1890 ve 1323 [1905])'da basılmıştır.

13) *al-Muḥāccāt va mutammim mahāmm arbāb al-ḥācāt fi'l-aḥācî va'l-uġlūṭāt fi'l-naḥv*: Arap dilinin inceliklerini sorulu cevaplı bir şekilde anlatan bu eserin en eski yazması Süleymaniye Kütüp., Ayasofya, nr. 4456 (601 h.)'dadır. Diğer yazmaları için bk. *GAL*, I, 291; *Suppl.*, I, 511.

14) *al-Mufrad va'l-murakkab* (veya *al-Mufrad va'l-muᵓallaf*): Nahivle ilgili küçük bir risâledir. Yazmaları: Süleymaniye Kütüp., Lâleli, nr. 3740 (682 h.); Köprülü Kütüp., nr. 46/3; Dār al-kütüb nr. 1592'de bulunmaktadır. Bu eser Bahîca Ḥasanî, tarafından Bagdad (1382)'da basılmıştır (bk. *GAL*, *Suppl.*, I, 511).

15) *Mas'ala fî ḳalimat al-şahāda*: Kelime-i Tevhîd'in nahiv bakımından tahliline dâir bir risâledir. Bir yazma nüshası Berlin, nr. 2406 (*GAL*, I, 292)'da bulunmaktadır. Eser, Bahîca Ḥasanî tarafından Bagdad (1382=1967)'da neşredilmiştir.

16) *al-Amālî fi'l-naḥv* (Yāḳūt, *İrşād*, XIX, 134; İbn Ḫallikān, *Vafāyat*, IV, 255; İsmāᶜil Paşa, *Hadiyat al-ᶜārifîn*, II, 402).

17) *Şamîm al-ᶜArabîya* (veya *Şaḥîḥ al-ᶜArabîya*): Yāḳūt, *İrşād*, XIX, 134; İbn Ḫallikān, *Vafayāt*, IV, 255; *Keşfü'z-zünûn*, II, 1082).

B. Lûgat ile ilgili eserleri:

18) *Asās al-bālāġa*: Zemahşerî bu eseriyle Klasik Arapça'nın mühim bir lûgatını yapmış ve kelimelerin müşahhas olanları yanında, mecâzî mânalarını da vermek sûretiyle Arap lûgatçiliğinde yeni bir çığır açmıştır. *Asās al-balāġa*'nın bâzı mühim yazmaları arasında şunlar zikredilebilir: Süleymaniye Kütüp., Lâleli, nr. 3532 (691 h.), Turhan Sultan, nr. 311 (705 h.), Ayasofya, nr. 4657-4658 (728 h.), Es'ad Efendi, nr. 3178-3179 (782 h.). Eserin diğer yazmaları için bk. *GAL*, I, 292, *Suppl.*, I, 511.

İlk baskısı iki cilt olarak Kahire (1299=1881)'de yapılan *Asās al-balāġa*, daha sonra yine Kahire'de 1341 (1922)'de, Laknov (1311=1893), Haydarâbâd (1324=1906) ve Beyrut (1385=1965)'ta basılmıştır.

19) *Muḳaddimat al-adab*: Arapça pratik bir sözlükten ibâret olan bu eser, Hârizmşah Atsız [b. bk.] b. Muḥammed (Saltanatı: 1127-1156)'e ithaf edilmiştir. Zemahşerî'nin bu eseri, isim, fiil, edat, isim çekimi ve fiil çekimi olmak üzere beş ana bölüme ayrılmakta ve bu haliyle, kendisinin Arapça gramere dâir kaleme aldığı *al-Mufaṣṣal*'a benzemektedir. Çok eski olmayan mevcut nüshaların bir kısmında satır arası Türkçe, Farsça, hattâ Hârizmce ve Moğolca tercümeler bulunmakla birlikte, müellif nüshası elimizde olmadığı için, asıl nüshada tercümelerin hangi dilde yapıldığı bilinmemektedir. İşte bu durumda *Muḳaddimat al-adab*'i ilk neşreden J. G. Wetzstein (*Samachscharii Lexicon arabicum persicum..*, I, II, Leipzig, 1844-1850) ve Brockelmann (*GAL*, I, 292), bu eseri bir Arapça-Farsça sözlük saymışlardır. Öte yandan Z. V, Togan (*TM*, XIV, 81-92) ise, daha isâbetli görünen bir değerlendirme ile, ayrıca, bunlara Türkçe'yi de eklemiştir. Gerçekten *Muḳaddimat al-Adab*'in çeşitli nüshaları ile bunlar üzerinde yapılan mukayeseli araştırmalar, bu son görüşü kuvvetlendirmektedir. Nitekim eserin mevcut nüshalarının en eskileri, yalnızca Arapça-Türkçe'dir. Bunda, eserin ithaf edildiği Atsız'ın Türk oluşunun payı olmalıdır.

Muḳaddimat al-adab, günlük hayatın her cephe ve safhasına âit kelimelerle dolu bir eser olduğundan, Türkçe tercümeli nüshaları Türk dili ve kültür tarihi bakımından son derece mühimdir (bk. Nuri Yüce, *Neu festgestellte Wörter und Wortbedeutungen im Choresmtürkischen*, I, *CAJ*, 25, Wiesbaden, 1982, s. 176-183).

Muḳaddimat al-adab'in nüshaları arasında en mühimleri şunlardır: Yozgat Kütüp., nr. 396 (655 h.), Berlin Devlet Kütüp., nr. 66 (681 h.), nr. 69 (694 h.), Üniv. Kütüp., nr. AY 114 (715 h.), Kastamonu Kütüp., nr. 2487; Topkapı Sarayı Kütüp., nr. 2243, 2740-2741; Şuşter A. 1553; Taşkent, 2699, 3807; Paris nr. 287; Süleymaniye Kütüp., Lala İsmâil, nr. 674 (735 h.), Dâmad İbrâhim nr. 1149 (738 h.); Arkeoloji Müze Kütüp., nr. 1619 (740-741 h.); Millet Kütüp., nr. 2009 (749 h.); British Museum Add. 7429 (760 h.), Süleymaniye Kütüp., Yeni Câmi, nr. 322 (769 h.), H. Beşir, nr. 648 (797 h.); Atıf Efendi, nr. 2768 (799 h.), Rāmpūr, 3810; Manisa Kütüp., nr. 2850 (800 h.), Bursa, Haraççıoğlu Kütüp., nr. 1444-4778; İzmir Kütüp., nr. 672, Süleymaniye Kütüp., Fatih, nr. 5265/2, 5273-5, Serez nr. 3645, Ayasofya nr. 4777-4778 v.d.

Muḳaddimat al-adab'in baskıları ve üzerinde yapılan çalışmalar: G. Wetzstein, *Muḳaddimat al-adab* (Arapça-Farsça metin ve Arapça-Latince indeks, Leipzig, I [1844], II [1850]); A. Poppe, *Mongolskiy* slovar' *Muḳaddimat al-adab*, I-II., Moskova-Leningrad, 1938; III, *Indeks*, 1939 (bu baskıdaki Çağatayca dil malzemesi, yine Poppe tarafından yazılan *Eine viersprachige Zamaxšvari-Handschrift.* [1]): *Das čağataitürkische Sprachmaterial* adlı makale (*ZDMG* 101, NF 26, Wiesbaden, 1951, CI, 301-332)'de işlenmiştir. Z. V. Togan, *Ḫᵛārizmce tercümeli Muqaddimat al-adab*, İstanbul, 1951; Konya Yusuf Ağa nüshası faksimilesi; eserin diğer nüshaları için bk. A. Ateş, *TDED*, İstanbul, 1958, VIII, 90-93 ve Z. V. Toğan, *TM*, İstanbul, 1965, XIV, 81-92. Z. V. Toğan tarafından yayınlanan bu metindeki Ḫᵛārizm diline âit malzemeyi J. Benzing, Arapça, Farsça, Latince ve Almanca olarak yayımlamıştır: *Das chwaresmische Sprachmaterial der "Muqaddimat al-adab" von Zamaxšari*, Wiesbaden, 1968.

İshak Hocası Ahmed Efendi diye bilinen Aḥmed b. Ḫayruddîn al-Güzelḥisārî (ölm. 1120=1708), *Muḳaddimat al-adab*'i Bursa'da 1117 (1705)-'de Türkçe'ye tercüme etmiş, bu tercüme ancak 190 yıl sonra basılabilmiştir: *ᶜAḳsā'l-arab fî tarcamat al-Muḳaddimat al-adab*, I-II, İstanbul, 1313 (1895). Semerkand'da bulunan ve Türk Dili için önemli olan bir nüsha W. Barthold tarafından tanıtılmıştır (*Islamica*, Leipzig, 1926, II, 1-4). Bu arada A. N. Borovkov, Buhârâ nüshasındaki Türkçe [*AOH* (Budapest, 1962), XV, 31-39] ve Moğolca kelimeleri [*NAA*, I (Moskova, 1964), s. 140-145] incelemiş, ayrıca bu nüshanın istinsah tarihi [*VYa.* 1965, 2 (Moskova, 1965) s. 98-101] ile bu yazmadaki bitki adları [*Tyurkskaya Leksikologiya i Leksikografiya* (Moskova, 1971), s. 96-111] ile ilgili araştırmalar yapmıştır. Diğer taraftan K. H. Menges, Taşkent'teki iki yazma (nr. 2699, 3807) nüshayı inceleyerek bunlardan Arapça-Farsça-Türkçe karşılıkları ile bol örnekler [*CAJ*, 8 (Wiesbaden, 1963) s. 230-252; ve *CAJ*, II (1966) s. 87-133] vermiştir. A. Zajaczkowski, *Muḳaddimat al-adab* ile ilgili iki makalesinden birincisinde, bu eserin İran ve Türkiye'deki yazmaları üzerinde durmuş [*Spr. z Prac Nauk. Wydz. I PAN* (Varşova, 1965), z. 3, s. 8-13], ikincisinde ise, eserin Yozgat nüshasında hayvanlarla ilgili bölümü yayımlanmıştır [RO, 2 (Varşova, 1967), XXX, 27-82]. Yine bu arada H. Grotzfeld'in iki tanıtması [*Isl.*, 44 (1968), s. 250-253, 304 v.dd.] ile Z. B. Muhammedova'nın, Semerkand nüshasında geçen yıldız adlarını incelediği bildirisini de burada belirtelim [*I. Türk Dili Bilimsel Kurultayında sunulan bildiriler, 1972* (Ankara, 1975), s. 561-565]. Ayrıca bk. N. Yüce, *ZDGM*, *Suppl.*, III, 2 (Wiesbaden, 1977), 1253-1259); ayn. mll., *Zamaḫşarî, Muḳaddimetül'l-edeb, Ḫᵒārizm Türkçesi ile tercümeli Şuşter nüshası. Giriş, dil husûsiyetleri, metin, indeks*, İstanbul, 1979, s. 247 (doçentlik tezi).

Kaynaklarda *Cavāhir al-Luġa* (*İrşād*, XIX, 134; *Keşfü'z-zünûn*, I, 616), *Kitāb al-asmāᵓ fi'l-luġa* (*İrşād*, göst. yer.) ve *Kitāb al-acnās* (göst. yer.) adları altında geçen eserlerin *Muḳaddimat al-adab* oldukları anlaşılmıştır.

IV. Edebiyat ile ilgili eserleri:

21. *Navābiġ al-ḳalîm*: Seçilmiş vecizelerden teşekkül eden bu eserin birçok yazma nüshası vardır. Başlıcaları: Süleymaniye Kütüp., Şehîd Ali Paşa, nr. 2581/5 (760 h.), Ayasofya, nr. 4339, 4609 (763 h.), Âşir Efendi, nr. 416/18 (765 h.); İzmir Kütüp., nr. 763 (794 h.), Süleymaniye Kütüp., Çelebi Abdullah Efendi., nr. 384/4; Esad Efendi, nr. 3331/3, 3724/7, 3766/1, 3782/45, v.d.

Navābiġ al-ḳalîm, ilk olarak H. A. Schultens tarafından Leiden (1772)'de basılmış, bunu İstanbul (1303=1885), Paris (1871), Kahire (1287=1870, 1305=1887) ve Beyrut (1306=1888) baskıları tâkip etmiştir.

Eser, ᶜAlî b. Muḥammed al-Kabindî (718=1318), Muḥammed b. Dihḳān ᶜAlî al-Nasafî (700=1300), Saᶜd al-Dîn al-Taftazānî (ölm. 792=1390) tarafından şerh edilmiştir. Bu sonuncusunun *Niᶜam al-şavābiġ*, adlı şerhi, İstanbul (1283=1866)-'da basıldığı gibi, Mustafa İsâmeddin tarafından Türkçe'ye de çevrilmiştir.

Eserin diğer yazma ve şerhleri için bk. *GAL*, I, 292; *Suppl.*, I, 512.

22. *Aṭvāḳ al-Ẕahab* (veya *al-Naşāᵓiḥ al-şiġār*: Öğüt, hikmet ve ahlâk konusunda seçîli ve süslü nesirle yazılmış 100 makaleden ibârettir. Yazmaları: Süleymaniye Kütüp., Âşir Efendi, nr. 416/17; Ayasofya, nr. 2911, 3780 (780 h.); Çorlulu Ali Paşa, nr. 443/23; Hafîd Efendi, nr. 275/1, Reşîd Efendi, nr. 715/3 v.d.

Eser, J. v. Hammer tarafından Almanca tercümesiyle birlikte Viyana (1835)'da neşredildi. Ayrıca H. L. Fleischer (Leipzig, 1835) ve G. Weil tarafından yine Almanca (Stuttgart, 1863)'ya, C. Barbier de Meynard tarafından Fransızca (Paris, 1876)'ya çevrildiği gibi, M. Zihni Efendi (ölm. 1329=1911) tarafından da Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul, 1286=1869). Şerhleri için bk. *GAL*, I, 292; *Suppl.*, I, 512;

23) *Maḳāmāt* (veya *al-Naṣāʾiḥ al-ḳibār*): Zemahşerî'nin ağır bir hastalıktan sonra 512 (1118)'de yazdığı bu eser, 50 *Maḳāma*'den ibâret olup, müellifin kendisine yaptığı nasihatleri ihtivâ eder, İlk olarak, Kahire (1322=1894)'de basılan bu eser, O. Rescher tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir (Greifswald, 1913). Yazma ve baskıları için bk. *GAL*, I, 292; *Suppl.*, I, 511.

24) *Rabīʿ al-abrār*: Muhâdarat konusunda bir eser olup, tarihî, edebî ve ilmî eserlerden seçilmiş parçalardan ibârettir. Yazmaları: Konya Yusuf Ağa Kütüp., nr. 4900 (604 h.); Süleymaniye Kütüp., Damad İbrâhim Paşa. nr. 948 (665 h.); Fâtih, nr. 3893-3894 (857 h.); diğerleri için bk. *GAL*, *Suppl.*, I, 512.

Rabīʿ al-abrār, Muḥammed b. Ḳāsim b. Yaʿḳūb (ölm. 940=1533) tarafından *Ravż al-aḫyār*, adı ile ihtisar edilmiş ve bu muhtasar da Âşık Çelebi (ölm. 979=1571) tarafından Selim II. adına Türkçe'ye çevrilmiştir. *Rabīʿ al-abrār*, Kahire (1292 h.)'de basılmıştır. Eser ayrıca Nūr al-Dīn Muḥammed b. Niʿmat Allah-i Mūsavī-i Şuştarī tarafından *Zahr al-rabīʿ* adıyla Farsça'ya çevrilmiştir (Tebriz, 1301).

25) *al-Mustaḳṣā fi'l-amṣāl*: 4461 eski Arap atasözünü içine alır. Bu konuda 6.000 Arap atasözünden oluşan *Macmaʿ al-amṣāl* adlı eserini aynı yılda yazan al-Maydānī (ölm. 518=1124) ile Zemahşerî arasında rekâbet olduğu rivâyet edilir (İshak Hocası, *Aḳṣa'l-ʿarab*, I, 301). Gelibolulu Mustafa b. İbrâhim, *al-Mustaḳṣā*'dan seçmeler yapıp, bunları Farsça ve Türkçe açıklamalarla *Zubdat al-amṣāl* adı altında toplamıştır. *al-Mustaḳṣā*'nın mühim bir yazması Süleymaniye Kütüp., Fâtih, nr. 4088 (627 h.)'de bulunmaktadır. Öteki yazmaları için bk. *GAL*, I, 292; *Suppl.*, I, 511; bk. *EI*, mad. AL-ZAMAKHSHARĪ.

26) *Aʿcab al-ʿacab fī şarḥ Lāmiyat al-ʿarab*: Şanfarā'nın *Lāmiyat al-ʿarab* adlı meşhur kasîdesinin şerhidir. Başka şerhlerle birlikte ilk baskısı İstanbul (1300=1882)'da yapıldı. Yazmaları, şerhleri ve baskıları için bk. *GAL*, *Suppl.*, I, 511; F. Sezgin, *GAS*, II, 135 v.d.

27) *Dīvān*: Zemahşerî'nin şiirlerini ihtivâ eden *Dīvān*'ı henüz basılmamıştır. Bir yazma nüshası, Süleymaniye Kütüp., Âşir Efendi nr., 330'dadır. Şehid Ali Paşa, nr. 1171/3, 194^b, 199^a'da 4 şiiri vardır. Diğer yazmaları için bk. *GAL*, I, 513.

28) *Nuzhat al-mustaʾnis* (veya *Nuzhat al-mutaʾannis va nahzat al-muḳtabis*): Güzel hikâyeleri, zarîf kimselerin şiirlerini, sahîh hadîsleri ve bâzı edebî parçaları ihtivâ eden bu eserin, hem muhtevâsından, hem de Ayasofya 4331'deki nüshası üzerinde bir kayıttan, *Rabīʿ al-abrār*'dan seçmeler olduğu anlaşılmaktadır (krş. *GAL*, I, 293; *Suppl.*, I, 512).

29) *al-Durr al-dāʾir al-muntaḫab fī ḳināyāt va istiʿārāt va taşbīhāt al-ʿarab*: Edebî san'atlarla ilgili olan bu eser için bk. *GAL*, *Suppl.*, I, 511. Bu eser, B. al-Ḥasanī tarafından Bagdad (1968)'da yayınlanmıştır.

30) *al-Ḳisṭās fi'l-ʿarūż*: Arûzla ilgili olan bu eser, henüz basılmamıştır. Yazmaları, şerhleri v.s. için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1326; *GAL*, I, 291; *Suppl.*, I, 511. Bunlara şu yazmalar da eklenebilir: Süleymaniye Kütüp., Ayasofya, nr. 4525; Hâlet Efendi ilâvesi, nr. 213/6; Lala İsmail, nr. 740/4; Lâleli 1984/3; Reisülküttap, nr. 990/1; Reşîd 1117/4.

31) *Marşiya ʿalā Abī Mużar* (*GAL*, *Suppl.*, I, 512). 32) *al-Ḳaṣīda al-Baʿūżiyya* (*GAL*, I, 293). 33) *Ḳaṣīda ʿalā Ġazālī* (*GAL*, *Suppl.*, I, 512). 34) *al-Kaşf fi'l-Ḳirāʾat* (*GAL*, *Suppl.*, I, 511).

Zemahşerî'nin sâdece adları bilinen eserleri: 35) *Dīvān ḫuṭab* (Yāḳūt, *İrşād*, XIX, 134). 36) *Dīvān al-rasāʾil* (*Keşfü'z-zünûn*, I, 791). 37) *Dīvān al-tamaṣṣul* (*Keşfü'z-zünûn*, I, 781). 38) *al-Muntaḫāb min żāllat al-nāşid* (İsmâil Paşa, *Hadīyat al-ʿārifīn*, II, 403). 39) *Naṣāʾiḥ al-mulūḳ* (*Hadīyat al-ʿārifīn*, II, 403). 40) *Risālat al-asrār* (*İrşād*, XIX, 134). 41) *al-Risālat al-mubḳiya* (*Hadīyat al-ʿārifīn*, II, 403). 42) *al-Risālat al-nāşiḥa* (*Keşfü'z-zünûn*, I, 895). 43) *Savāʾir al-amṣāl* (*Keşfü'z-zünûn*, II, 1009). 44) *Şarḥ abyāt al-Kaşşāf* (*Hadīyat al-ʿārifīn*, II, 403). 45) *Şarḥ abyāt kitāb Sībavayh* (*Keşfü'z-zünûn*, II, 1427; *Hadīyat al-ʿārifīn*, II, 403). 46) *Tasliyat al-żarīr* (*İrşād*, XIX, 134). 47) *Ziyādāt al-nuṣūṣ* (*Hadīyat al-ʿārifīn*, II, 403). 48) *ʿAḳl al-Kull* (Yāḳūt, *İrşād*, XIX, 134).

VII. Hal-tercümesine âit eserleri: 49) *Ḫaṣāʾiṣ al-ʿaṣara al-ḳirām al-barara*: "Aşere-i mübeşşere" diye bilinen on sahâbenin hayat hikâyesine dâirdir. Yazmaları için bk. *GAL*, I, 292; *Suppl.*, I, 511; burada kaydedilmeyen diğer nüshası da H. Mahmud Efendi Kütüp., nr. 4710'da bulunmaktadır. Eser, İbn Hasanī tarafından Bagdad (1968)'da basılmıştır. 50) *Şaḳāʾiḳ al-Nuʿmān fī manāḳib al-Nuʿmān al-İmām Abū Ḥanīfa* (Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1056). 51) *Şāfī-'l-ʿiyy min kalām al-Şāfiʿī* (Kâtip Çelebi, *Keşfü-'z-zünûn*, II, 1022). 52) *Mutaşābih asāmī'l-ruvāt* (Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1584). 53) *Maḳālāt*: Bir yazma nüshası Serez Kütüp., nr. 3897/2'de bulunmaktadır. 54) *Tilbat al-ʿufāt fī şarḥ al-taşarrufāt* (İsmâil Paşa, *Keşfü'z-zünûn zeyli*, IV, 86).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(NURİ YÜCE.)

ZEMÂR. ZAMĀR (Saba çivi yazılarındaki ẒIMĀR, DAMAR, [illegible]), Cenûbî Arabistan'da, San'â'nın cenûbunda bulunan bölge (*Miḫlāf*) ve şehir. Zamār'ın havâlisi çok verimli olup, geniş buğday tarlaları, muhteşem bahçeleri ve pek çok eski kale ve sarayları vardı. Verimliliği sebebiyle ona Yemen'in Mısır'ı denirdi. Ẓamār atları, asîl ırktan olmalarından dolayı bütün Yemen'de meşhurdu.

Ẓamār bölgesindeki meskûn yerler arasında Ażraʿa, Balad ʿAns, Baraddūn, al-Darb, Dalān ve Ẓamūrān (bu son iki mahallin kadınları bütün Cenûbî Arabistan'ın en güzel kadınları imiş), Ẓū Cuzub, al-Talbuʿ, al-Tunan, Şamar, Raḥama (Ḥamdānī, Rucma diye bir yer zikreder), al-Samʿānīya, Sanabān, Şavkbān, al-ʿAcala, al-ʿAşşa, al-Ḳaṭāiṭ, Ḳaʿra, Ḳunubba, Muḫdara, al-Malla al-ʿUlyā ve al-Malla al-Suflā, Nahrān ve al-Yafāʿ; vâdîlerden: Barā, Ḫubān, Surba veya Suraba (pek çok su değirmenleri olan büyük vâdî), Şurād ve Māvā; dağlardan, İsbīl (bunun yakınındaki kara ʿUsīy tepesinde cüzzamlı hastaların şifa aradıkları Ḥammām Sulaymān "Süleyman hamamı" denen bir kaplıca bulunmaktadır) ve Şayd; (müstahkem Sumāra kalesinin bulunduğu yüksek dağ); kalelerden, Barʿ, Ḥayāva, Daşar, al-Rabaʿa, ʿAvadān, ʿUyāna, al-Kavna, Hirrān, Baynūn ve Hakir zikredilebilir.

Halk inancına göre, Ẓamār'dan çok uzak olmayan ve hayâtî tehlikeyle geçilebilen büyük bir suyun yakınında, Melike Balḳis'in tahtı (*ʿArş Bilḳīs*)'nın bir kaç sütun hâlinde mevcudiyetini muhâfaza eden kalıntıları bulunmakta imiş. Fakat, Ẓamār'a uğrayan kâşif Niebuhr bu hususta hiç bir ize rastlayamamıştır.

Ẓamār şehri eskiden Zaydīya fırkasının merkezi idi ve ün yapmış pek çok âlimin yetiştiği 500 talebelik meşhûr bir medresesi vardı. Ẓamār'da pek çok yahûdi ve zeâmet sâhibi oturmakta idi. San'â'daki Zaydī imamlığı hâkimiyetinin yıkılışından beri Ẓamar da ehemmiyetini kaybetmiş olup, [asrımızın ilk yarısında] varlığını sıkıntı içinde devam ettirmekte idi.

Bibliyografya: Ḥamdānī, *Cazīra* (nşr. D. H. Müller), s. 55/5 80/15-21, 104/1-20, 107/26, 135/3; Yāḳūt, *Muʿcām* (nşr. Wüstenfeld), I, 239, 305, 556, 568, 864, 881, 935; II, 70, 374, 550, 582, 721, 771; III, 140, 337, 441, 640, 681, 740; IV, 132, 145, 182, 436, 440, 639, 830, 875, 958, 979 ve *indeḳs*; bk. *Bibliotheca geograph. arab* (nşr. de Goeje); III, 70, 112; VI, 138, v.d., 143; K. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien* (Kopenhagen, 1772), s. 235; K. Ritter, *Erdkunde*, XII, 240, v.d., 256, 726, 733, 818 v.d.; A. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, s. 73 (§/83, 84); H. V. Maltzan, *Reise nach Südarabien* (Braunschweig, 1873), s. 339.

(J. SCHLEIFER.)

ZEMÎNDÂR. ZAMĪNDĀR (f), *Zamīn* "yer" ve *dāştan* "sâhib olmak" masdarının geniş zaman gövdesi (*dār*)'nden oluşan Farsça bir terkip olup, emlâk ve arâzi sâhibi, demektir. Umûmiyetle Zamīndār'ın emlâk ve arâzisi Bengâle [b. bk.]'de daha geniştir. Zamīndār kendi emlâk ve arâzisinin icâr ve irâdının sevk ve idâresi ve bir dereceye kadar, onun iç düzenini sağlamak bakımından hükûmete karşı mesûldür. Hindistan'ın diğer bölgelerinde Zamīndār'ların, bâzan müşterek, belirli süreye bağlı mukavelelerle yenilenmiş küçük arâzileri vardır.

Bibliyografya: Ġulām Ḥusayn Ḫān, *Siyar al-Mutaʾaḫḫirīn* (Luknov, 1897); R. Orme, *History of the military Transactions of the British Nation in Indostan* (London, 1805); *Imperial Gazetteer of India* (Oxford, 1907-1909); Yule und Burnell, *Hobson-Jobson* (nşr. William Crooke), London, 1903; *Official Records.*

(T. W. HAIG.)

ZEMÎN-DÂVER. ZAMĪN-DĀVAR, Gūr ve Sicistān arasında geniş bir vilâyettir (Yāḳūt, *Muʿcam al-Buldān*, Beyrut, 1957, III, 151). *Ḥudūd al-ʿĀlam* (İng. trc. V. Minorsky, s. 111)'da Zamīn-Dāvar, Gūr ile Büst arasında hududda refâh içinde bir bölge olarak târif ediliyor. Daha dar mânada bir târif yaparsak, burası, Efganistan'da Gūr ve Zābulistān'ın cenûbunda ve Büst şehrinin şimâlinde kalan bir bölgedir. Helmand nehrinin Hindū-Kuş dağlarından aşağı Büst'e aktığı geniş vâdiye Arap coğrafyacılar tarafından Zamīn-Dāvar denilmektedir. Arap coğrafyacıları bölgeyi "Balad al-Dāvar" veya "Bilād al-Dāvar" olarak zikrederler. Le Strange (*The Lands of Eastern Caliphate*, s. 345), Zamīn-Dāvar'i Arapça Balad al-Dāvar'in Farsça karşılığı ve mânasını da "Geçitler ülkesi" olarak açıklar. Ancak Dāvar (*Dādbar*); Tanrı, prens, vâli, hükümdâr, hâkim mânasına geldiğinden bu açıklamanın doğru olmadığı anlaşılır. Nitekim "dātbar" unsuru, muhtemelen Zamīn-Dāvar coğrâfî ismine Zamīn-i Dādbar "Adâlet dağıtanın, getirenin ülkesi" olarak aksetmiştir (C. E. Bosworth, *Sistan Under The Arabs...*, Roma, 1968, s. 34). Bâzı coğrafyacılar Zamīn-Dāvar'i Sîstân bölgesi içinde gösterirler (İbn Ḫurdāẕbih, *al-Masālik va'l-Mamālik*, Leiden, 1889, s. 50; *Tārīḫ-i Sīstān*, nşr. Malik al-Şuʿārā-yı Bahār, s. 28); buna mukabil Muḳaddasī (*Aḥsan al-taḳāsim fī maʿrifat al-aḳālim*, Leiden, 1967^2, s. 297 ve 305), burayı Sîstan'a izâfe etmenin hatâ olduğunu ileri sürer.

Orta-çağlarda Zamīn-Dāvar, bahçeleri, akarsuları, mer'aları bol ve münbit bir bölge olup, Dartall, Darġaş, Bağnīn ve Sarvān (Şarvān) adlarında dört büyük şehri, sayısız büyük köy ve çiftlikleri bulunuyordu. Bölgenin başşehri Dartall olup, İşṭaḫrī (*Masālik al-Mamālik*, Leiden, 1927, s. 244) tarafından Tall, *Ḥudūd al-ʿĀlam* (s. 73 ve 111)'de ise, Til olarak zikredilmektedir. Dartall, Muḳaddasī (*ayn. esr.*, s. 305 ve 350) tarafından tasvîr edilen

Dâvar ile aynı şehir olmalıdır ve Helman nehri sâhilinde, Büst'e üç günlük yürüyüşten fazla bir mesâfededir. Dâvar, IV. (X.) asırda tam teçhizatlı muhâfızlar tarafından garnizon olarak kullanılan kalesi ile Gûr sınırında büyük ve güzel bir şehirdi. İlk müslüman fethine âit verilen bilgilerde buraya yakın olarak Cabal al-Zûr (Zūn) adında bir dağ kaydedilmiştir. *Ḥudūd al-ʿĀlam*'e göre (s. 111), Til ve Durġuş (Darġaş) her ikisi de Gûr'a karşı hudud kaleleridir. Durġuş'da bol miktarda safran yetişmektedir. Bağnîn ise, Dartall'in şimâl-i garbîsine doğru bir günlük (yürüyüş) mesâfede idi. Yine Dartall'in cenûbunda, bir günlük yürüyüş mesâfesinde, görünüşte Helmand nehri kenarında yer almamış olan Sarvân (Şarvān) şehri bulunmaktadır. Burada bilhassa meyve, hurma ve üzüm yetişmekte ve ihrâc edilmekteydi (bk. *Ḥudūd al-ʿĀlam*, s. 110; Le Strange, *ayn. esr.*, s. 346).

Tarih: İslâm'ın Efganistan'a girmesinden önce, Hindû-Kuş'un cenûbundaki Eftalitler (Ak-Hunlar)'in Toramana (takrîben, 490-515) ve oğlu Mihiragula (takrîben 515-544) gibi hükümdarları, adı geçen devleti şimâlî Hindistan'da büyük bir kuvvet hâline getirmişlerdi. Ancak, Sâsânîler ve Göktürklerin ortaklaşa hareketleri netîcesinde Eftalit iktidarının Hindistan'ın şimâlindeki kudreti zayıfladı ve tedrîcen inkıraz buldu (557). Fakat cenûbî ve şarkî Afganistan'da Eftalit hükümdarları mahallî prensler olarak varlıklarını sürdürdüler. Büst ve Zamîn-Dâvar'den Kâbil vâdisine kadar uzanan bölgede, islâmın yayılması uzun süre bu mahallî prensler tarafından durdurulmuştu. Onlar arasında en meşhurları Zunbîl'ler ve Kâbul-şâh'lar idi. Bu mahallî prensler Zunbîl (veya Rutbîl) unvânına sâhiptiler. Bu ismin Arapça kaynaklarda sık sık geçmesi netîcesinde, şahsî bir isimden ziyâde hükümdarlığa âit bir unvan olduğu anlaşılıyor (Bosworth, *ayn. esr.*, 33 v.d.; İ. Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, Ankara, 1977, s. 70). Zunbîl'lerin dinî ve kültürel merkezleri Zamîn-Dâvar idi. Burada bir tepede (Cabal-i Zûr veya Zūn), bu dine mensub olanların bir de mabedî bulunup, bir ziyâret merkeziydi.

Halîfe Osman devrinde (644-656), Basra vâlisi ʿAbd Allāh b. ʿĀmir kendi Umayya kabîlesinden ʿAbd al-Raḥmān b. Samura'yı Sîstan vâlisi tâyin ederek bu bölgeye gönderdi. Bu sırada islâmın yüksek şahsiyetlerinden Hasan Basrî [b. bk.] de onunla berâberdi (33=653/654). ʿAbd al-Raḥmān b. Samura, zikredilen tarihte Sîstan'a geldikten sonra, berâberindeki altıbin kişilik bir Arap kuvveti ile şarka doğru harekete geçerek, Zamîn-Dâvar ve Zâbulistân'ın mahallî prensi Zunbîl'e hücum etti. O, bu bölgedeki bâzı şehirleri alarak Bilâd al-Dâvar'e kadar geldi. Cabal-i Zûr (Zūn)'da şehir halkını muhâsara etti. Netîcede iki taraf arasında sulh yapıldı. ʿAbd al-Raḥmān b. Samura buradaki Zûn mâbedine girdi, vücûdu altın ve gözleri yâkuttan bir put buldu (Balāẕurī, *Futūḥ al-buldān*, Leiden, 1866, s. 397; İbn al-Aṯīr, *al-Kāmil*, Beyrut tabı, III, 129; *Târîḫ-i Sîstān*, s. 83 ve krş. Bosworth, *ayn. esr.*, s. 17 v.d., 35). Halîfe Ali'nin 661 senesinde şehîd edilmesinden sonra, Emevî Devleti'ni kuran Muʿāviya, ʿAbd al-Raḥmān b. Samura'yı yeniden Sîstan vâlisi tâyin etti. Bu sırada al-Muhallab b. Abî Sufra ordunun başkumandanı idi. ʿAbd al-Raḥmān ve al-Muhallab, Zamîn-Dâvar'deki Zunbîl'e ve daha şarktaki Kābul-şāh'a karşı yaptıkları seferler ile temâyüz ettiler. Nitekim Hasan Basrî 43 (663)'te ʿAbd al-Raḥmān b. Samura'nın Zamîn-Dâvar ve Kâbil'e yaptığı seferde ona refâkat etmişti. Diğer taraftan Muʿāviya, 45 (665)'te Ziyâd b. Abîh'i, Basra, Horasan, Sîstan, Hind, Bahreyn ve Uman bölgelerini idâreye memur etti. Bundan bir kaç ay sonra ʿAbd al-Raḥmān b. Samura görevinden uzaklaştırıldı. Ziyâd b. Abîh Sîstan vâliliğine 46 (666)'da al-Rabî b. Ziyâd, al-Hārisî'yi tâyin etti. Rabî b. Ziyâd, Ruḫḫac ve Zamîn-Dâvar hâkimi Zunbîl'e karşı bir sefer tertibleyerek Bilâd al-Dâvar'i fethetti. Ancak 51 (671) senesinde Sîstan vâliliğine ʿUbayd Allāh b. Abî Bakra tâyin edildi. Bu vâli de Zamîn-Dâvar üzerindeki islâm hâkimiyetini sürdürdü (Balāẕurī, *ayn. esr.*, s. 397; Bosworth, *ayn. esr.*, s. 21 v.d.; ʿAbd al-Ḥayy Ḥabîbî, *Târîḫ-i Afġanistān Baʿd az Islām*, Kâbil, 1345, I, 49). Abbâsî halîfesi al-Manṣūr Sîstan'daki karışıklıklar sebebiyle oraya Maʿn b. Zāʾida al-Şaybānî'yi gönderdi (151=768). Maʿn ile yeğeni Yazîd b. Mazyad, haracı ödememiş olan Zunbîl üzerine bir sefer tertiblediler. Zunbîl onları durdurabilmek için hediye olarak develer, esirler ve Türk çadırları takdim etti. Fakat bunlar Maʿn'ı teskin etmeğe yeterli değildi. Arap kuvvetleri Zamîn-Dâvar'e hücum ettiler; Zunbîl önce şimâle doğru çekilerek bu saldırıdan kurtulmak istediyse de, netîcede Araplara mağlûb oldu. Abbâsî halîfesi Hârûn-ür-Reşîd 786-809) ise, al-Faẓl b. Yaḥyā'yı Horasan ve Sîstan vâlisi tâyin etmişti (793). al-Faẓl kendi yerine Sîstan'a önce Yazîd b. Carîr'i, sonra da İbrāhîm b. Cibrîl'i gönderdi. İbrāhîm, rebîülevvel 179 (haziran 795)'da Sîstan'a gelerek buraya yerleşti. Daha sonra Büst ve ötesindeki ülkeler üzerine bir sefer tertibledi ve Zunbîl'i Zamîn-Davār'de mağlûb ederek Kâbil'i tazyike başladı (bk. *Târîḫ-i Sîstān*, s. 154; krş. Bosworth, *ayn. esr.*, s. 27, 85 v.d.).

Tâhirî'ler devrinde (821-873), Zamîn-Dâvar bölgesinin, bu hânedânın hâkimiyeti altında olduğu anlaşılıyor. Onların Sîstan vâlisi İbrāhîm b. al-Ḥudayn al-Ḳūsî, oğlu Muḥammed'i bir ordu ile isyân eden Ṣâliḥ b. Naẓr'a karşı gönderdi (ṣa'bân

239=kânun II. 854). İki taraf arasında Zamîn-Davār'de yapılan savaşı Muḥammed kazandı. Daha sonra Ṣâliḥ, Zerenc şehrine hâkim oldu, İbrāhîm b. al-Ḥudayn ise, tekrar şehri ele geçirmek için Tâhirî'lerden ve oğlu Muḥammed'den yardım istedi. Muḥammed, Zamîn-Dâvar'den bir ordu toplayarak gönderdi ise de, bu ordudan üçyüz kişi Ṣâliḥ tarafına geçti, geri kalanları ise, Büst'e döndüler (*Târîḫ-i Sîstān*, s. 194, 197 v.d; krş. Bosworth, *ayn. esr.*, s. 114 v. dd.). Ṣâliḥ'in başarısı uzun süreli olmadı; daha sonra emrinde çalışan Ṣaffârî'lerin kurucusu Yaʿḳūb b. Layṯ ile anlaşmazlığa düştü. Bu iki dost arasındaki savaşı kaybeden Ṣâliḥ olmuş ve kaçmak zorunda kalmıştır. Sâliḥ'i bu sırada destekleyenlerden biri de Zamîn-Dâvar ve Zâbulistân hâkimi Zunbîl idi. Ancak Ṣâliḥ ve Zunbîl, Ruḫḫac'da yaptıkları savaşta Yaʿḳūb b. Layṯ karşısında tam bir hezîmete uğradılar (zilhicce 249=kânun II. sonu 864). Zunbîl bu savaşta ölmüş, onun gümüş tahtı ve hazinesi Yaʿḳūb'un eline geçmişti (bk. Gardîzî, *Zayn al-aḫbār*, nşr. ʿAbd al-Ḥayy Ḥabîbî, Tahran, 1347 hş., s. 139; *Târîḫ-i Sîstān*, s. 205 v.d.; krş. Bosworth, *ayn. esr.*, s. 119 v.d.). Böylece Zamîn-Dâvar bölgesi artık Yaʿḳūb b. Layṯ'in idâresi altına girmiş olmalıdır. Nitekim Yaʿḳūb bu sefer sırasında Halaçları ve Zâbulistân halkını da itâat altına almıştı. Onuncu asırda da Halaçlar Zâmîn-Dâvar bölgesinde oturmaktaydılar. *Ḥudūd al-ʿĀlam* (İng. trc., s. 111), Halaçları, Gazne-Zamîn-Dâvar bölgesinde koyun çobanları olarak tasvir ediyor. Yaʿḳūb b. Layṯ, Ṣâliḥ b. al-Ḥucr'u mağlûb ettikten sonra tekrar Sîstan'a gelip (27 cemâziyelâhır 253=4 temmuz 867) Vâliştân, Zamîn-Dâvar ve Büst'e vergileri almak için tahsildarlar (*ʿUmmāl*) gönderdi. ʿAmr b. Layṯ'in Zamîn-Dâvar ve Hindistan hududlarında ele geçirdiği put ve ganîmetler Bagdad'a ulaştığı zaman, büyük bir heyecana sebeb olmuştu (283=896). Hâdiselerin cereyanından anlaşıldığına göre X. asrın başlarında da Zamîn-Dâvar Ṣaffârî'lerin idâresinde idi. Muḥammed b. ʿAlî'nin çok kısa süren devrinde (910-911), Fatḥ b. Muḳbil muhtemelen Zamîn-Dâvar vâlisi bulunuyordu (*Târîḫ-i Sîstān*, s. 208 ve 292). Daha sonra Abbâsîlerin Kirmân vâlisi Ḫâlid b. Muḥammed Sîstan'a hâkim oldu ve Fars vâlisi Badr b. ʿAbd al-Allāh'a karşı isyan etti. Aralarındaki savaşı kaybeden Ḫâlid esir düşüp, öldürüldü. Onun ordusundan Kasîr b. Aḥmed, bir grup askerle Sîstan'a yerleşerek, (zilka'de 304=mayıs 917) halka çok iyi davrandı. Daha sonra Büst, Ruḫḫac ve Zamîn-Dâvar onun idâresi altına girdi (bk. *Târîḫ-i Sîstān*, s. 306). Kasîr b. Aḥmed, 306 (919) senesine kadar Sîstan'da hüküm sürdü, onu Aḥmed b. Ḳudām tâkip etti. O, Büst'ü ele geçirdikten sonra, Togan ve Huşank adlı iki şahısla, arasında cereyan eden hâdiselerden, Zamîn-Dâvar'in Aḥmed b. Ḳudām'in hâkimiyeti altına girdiği anlaşılıyor (bk. *Târîḫ-i Sîstān*, s. 308; krş. E. Merçil, "Sîmcûrîler, *I. Sîmcûr ed-Devâlî*, *TD*, İstanbul, 1979, XXXII, 81).

Abbâsîlerden sonra Zamîn-Dâvar, Sâmânîlerin hâkimiyeti altına girmiş olmalıdır. Diğer taraftan Sebüktegin 977'de Gazneliler tahtına oturup, civardaki ülkelere seferler tertipliediği sırada Zamîn-Dâvar'i de zabt etmişti (Cüzcânî, *Ṭabaḳāt-i Nāṣirî* (nşr. ʿAbd al-Ḥayy Ḥabîbî Afġānî, Lahore, 1949, I, 269). İlk defa babası tarafından 11-12 yaşında iken Zamîn-Dâvar'e vâli tâyin edilmiş olan Mahmud, sultan olduktan sonra burayı mübârek saymıştır. Sultan Mahmud (401=1010) Multan seferine çıkarken Zamîn-Dâvar yolundan Büst'e geldi. İki oğlu Mes'ûd ve Muḥammed ile kardeşi Yûsuf'a Zamîn-Dâvar'de kalmalarını emretti. Bu sırada buranın vâlisi Baytegin Zamîn-Dâvarî idi ve Gazneli şehzâdeler onun evinde misafir kaldılar. Sultan Mahmud, Gûr üzerine yaptığı iki üç seferde Zamîn-Dâvar yolunu tâkip etmişti (Bayhaḳî, *Târîḫ-i Masʿudî*, nşr. Ġanî ve Fayyāz, Tahran, 1324 hş. [1945], s. 111 ve 120). Selçuklular devrinde de Zamîn-Dâvar muhtemelen Gaznelilerin idâresi altında kaldı. Alâeddin Hüseyin zamanında (1149-1161), Zamîn-Dâvar artık Gûr'luların idâresi altına girmişti (Cüzcânî, *ayn. esr.*, I, 286 v.d.). O, Gazneli hükümdârı Behrâm-şâh (1117-1157)'ı Zamîn-Dâvar'de yenerek Gazne'yi zabt etmişti. Gûr hükümdârı Ġıyāṯ al-Dîn Muḥammed (1163-1203)'in kışlık başkenti Dâvar şehri idi. Bu hükümdar öldüğü zaman yerine geçen Muʿizz al-Dîn Muḥammed (1203-1206), Zamîn-Dâvar'i yeğeni ve damadı Malik Ziyā al-Dîn Muḥammed'e verdi. ʿAlā' al-Dîn lekabı ile de anılan Ziyā al-Dîn Muḥammed, Gûr ve Zamîn-Dâvar'i 1203-1207 ve 1214/1215 tarihlerinde idâre etti (Cüzcânî, *ayn. esr.*, I, 436 ve 472; krş. C. E. Bosworth, *The Early Islamic History of Ghur*, s. 131). Hârizmşâhlar hükümdârı Alâeddin Muhammed b. Tekiş (1200-1220), Gûr'luları ortadan kaldırdıktan sonra, ele geçirdiği topraklardan bir kısmını Zamîn-Dâvar'le birlikte büyük oğlu Celâleddin Hârizmşâh [b. bk.]'ın idâresine verdi. (1215), Ancak Alâeddin Muhammed oğlu Celâleddin'i yanından ayırmayıp, onun nâibi olarak Kerber Malik'i göndermişti. Kerber Malik içlerinde Zamîn-Dâvar'in de bulunduğu bölgeleri, Moğul istilâsından sonra, Celâleddin Hindistan'dan dönünceye kadar başarıyla idâre etti (bk. Cüzcânî, *ayn. esr.*, I, 365 ve 410; Cuvaynî, *Târîḫ-i Cihān-guşāy*, nşr. Mîrzā Muḥammed Ḳazvînî, London, 1916, II, 86; krş. İ. Kafesoğlu, *Harezmşâhlar Devleti Tarihi*, Ankara, 1956, s. 196).

Moğul büyük hanı Ögedey'in ölümüyle (1241),

Afganistan, İlhanlıların hâkimiyeti altında kaldı. İlhanlılara tâbi olarak Gūrî'lerin enkazı üzerine kurulmuş olan Kert Devleti hükümdarlarından Şams al-Dīn Muḥammed Kert (1245-1277)'in hâkim olduğu ülkeler içinde Zamîn-Dâvar de bulunuyordu. Timur'un 1382 senesinde Kert hânedânını ortadan kaldırmasıyla Zamîn-Dâvar Timurluların idâresi altına girdi. Hüseyin-i Baykara (1470-1506)'nın ölümüne kadar hâkim olduğu bölgeler arasında Zamîn-Dâvar de vardı. Argun hânedânının kurucusu Zünnûn Beg Argun [b. bk.], Gūr ve Zamîn-Dâvar'e vâli tâyin edildi. Hazara ve Nikūdârî kabîlelerini mağlûb ettikten sonra Kandehâr'ı başkent yaparak bağımsızlığını ilân etti (bk. Ḫvāndmīr, *Ḥabîb al-Siyar*, Tahran tabı, IV, 170). Kaybettiği yerleri ele geçirmek gayesiyle Zamîn-Dâvar'e kadar gelip, yiyecek sıkıntısından dolayı tutunamayarak geri çekilmeğe mecbur kalmış olan (904=1498) Hüseyin-i Baykara'ya karşı aynı yıl içinde Zünnûn Beg Argun, mukabil harekete geçti; Zamîn-Dâvar, Gūr ve Kandehâr halkından topladığı bir orduyu Herat'a gönderdi, fakat bu ordu mağlûb oldu (Ḫvāndmīr, *ayn. esr.*, IV, 216 ve 222). Zünnûn Beg Argun, ölüm tarihi olan 1507 senesine kadar Zamîn-Dâvar'i idâre etmiştir. Nitekim onun oğulları Şucâ Beg ve Muhammed Mukîm bir süre daha Zamîn-Dâvar'e hâkim oldular.

Şucāᶜ Beg ve Muhammed Mukîm, Muhammed Şeybânî Hân (1500-1510)'a elçiler ile hediyeler göndererek ona itâat arz ettiler. Aynı yıl içinde Babur da Kâbil ve Gazne'den bir ordu ile Kandehâr ve Zamîn-Dâvar'i almak için harekete geçti. Şucāᶜ Beg ve Muhammed Mukîm, Babur'a karşı savaştılarsa da, bozguna uğradılar. Babur, Kandehâr ve Zamîn-Dâvar'i tasarrufu altına alarak kardeşi Nâsır Mîrzâ'nın idâresine bıraktı. Birkaç ay sonra Şucâ Beg ve Muhammed Mukîm, muhtemelen Şeybânîlerin yardımı ile, Kandehâr'a döndüler ve Nâsır Mirzâ'yı buradan uzaklaştırdılar. Böylece Zamîn-Dâvar tekrar Arğūn hânedânının idâresi altına girdi (1507). Bu bölge üzerindeki arzusundan bir türlü vazgeçmiyen Muhammed Şeybânî Hân, Garmsîr ve Zamîn-Dâvar dağlık bölgelerinde yaşayan Hazara ve Nikūdârlara karşı bir sefer tertipledi. Ancak bu seferde çok sıkıntı çekerek başarısızlığa uğradı (1510). Nihâyet, Babur 1522 senesinde Kandehâr'ı siyâsî bir anlaşma ile elde edince, Zamîn-Dâvar de idâresine girmiş oldu (bk. Ḫvāndmīr, *ayn. esr.*, IV, 388 v.dd. ve 590).

Bundan sonra Zamîn-Dâvar, Baburlular, Şaybânîler ve Safevîler arasında sık sık el değiştirmiş olmalıdır. Nitekim Safevîlerden Şâh Tahmâsp, Kandehâr'ın idâresini yeğeni Sultan Hüseyin Mirzâ'ya verince muhtemelen Zamîn-Dâvar de onun idâresine girdi. O, öldüğü zaman (1576) oğulları arasında üstünlük mücâdelesi başladı. Bunların büyükleri Muzaffer Hüseyin, Kandehâr'da, Rüstem ve ötekiler Zamîn-Dâvar'de kaldılar. Hind-Türk İmparatorlarından Ekber (sal. 1556-1605), Şeybânîlerle yapılan savaşlardan sonra, Zamîn-Dâvar'e hâkim oldu (1595). Daha sonra Zamîn-Dâvar tekrar Safevîlerin hâkimiyeti altına girdi. Safevî hükümdârı Safî I. zamanında (sal. 1629-1642), Kandehâr vâlisi ᶜAlî Mardān'ın merkezle arası açılınca şehri, Hind-Türk İpmaratoru Şâh Cihân I. (sal. 1628-1657)'a iâde etti (1074=1637/1638.) Safevîler ve Hind-Türk imparatorluğu arasındaki bu mücâdeleler Afgan kabîlelerinin gittikçe artarak kuvvet kazanmalarına imkân verdi. Abdalî ve Ġılzay'lerin dağlardan inerek Kandehâr ve Zamîn-Dâvar gibi daha münbit topraklara yayılmaları bu devrede olmalıdır. İran hükümdârı Nâdir Şâh Afşar, 1737 senesi içinde Kandehâr'ı muhâsara ederken, Belucistân, Zamîn-Dâvar ve Belh bölgelerini de ele geçirmişti. Ancak Efganistan'da 1747'de Aḥmed Şâh Durranî tarafından ilk millî Afgan hânedânının kurulmasıyla Zamîn-Dâvar de bu devletin idâresi altına girmiş olmalıdır.

Zamîn-Dâvar'in Orta-çağ'da yıllık geliri, tespit edebildiğimiz kadarı ile, Sîstan bölgesi içinde gösterilmiştir (*Târîḫ-i Sîstān*, s. 26). Sîstan'ın islâmiyetten sonraki senelik gelirini 1.000.000 dirhem ve ona tâbi bölgeleri de Büst, Ruhad (Ruḫḫac), Kâbil, Zābulistān, Navzāt, Zamîn-Dâvar, İsfizār ve Hucistān (?) olarak zikrediyor. İbn Ḫurdāẕbih (*ayn. esr.*, s. 35 ve 39), Horasan vâlisi ᶜAbd Allāh b. Ṭāhir'in 211-212 (826-828) seneleri içindeki bütçesini veriyor. Bu bütçe içinde Sîstan'ın geliri Ḳurā Muvarik (?), Ruḫḫac, Zamîn-Dâvar ve Zābulistān ile birlikte 6.947.000 dirhemi bulmaktadır (krş. Bosworth, *Sistan Under the Arabs*, s. 27 v.d.; ᶜAbd al-Ḥayy Ḥabîbî, *ayn. esr.*, s. 437 v.d.).

Zamîn-Dâvar son zamanlarda Kandehâr vilâyeti içinde yer almakta olup, verimli toprakları ile meşhurdu.

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka: bk. İbn Ḥavḳal, *Kitāb ṣurat al-arż* (nşr. J. H. Kramers), Leiden 1967², s. 418 v.d.; Y. H. Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara, 1946-1950), I-III; C. E. Bosworth, *The Ṭahirids and Ṣaffārids*", *Cambridge History of Iran*, (Cambridge, 1975), IV; ayn. mll., *The Later Ghaznavids* (Edinburg, 1977); ayrıca bk. *İA*, madd., ARGUN, BABUR, EFGANİSTAN; *EI²*, madd. AFGHANİSTAN, KHALADJ.

ERDOĞAN MERÇİL.)

ZEMMİYE. AL-ẒAMMİYA, sünnet ehli dışındaki fırkalara dâir eser yazanların, düşüncelerini beğenmeyip, "yerilenler„ (Ẓammîya) adını verdikleri bir topluluk.

Şahristānî (*al-Milal...*, s. 134) ve Maḳrîzî (*Ḫiṭaṭ*, Bulak, 1270, II, 353), bu ismi, Peygamber'in, aslında Alî'nin bir temsilcisi olduğunu ve onun, insanları kendine kurnazca dâvet ettiğini ilerisüren şîîlere isnâd ederler. Bu durum (isim tasrih edilmeden) Aşᶜarî (*Maḳālāt al-İslāmîyîn*, nşr. Md. Muḥyî al-Dīn ᶜAbd al-Ḥamîd, Kahire, 1950, s. 82), tarafından kaydolunmuş ve al-Şalmaġānî'ye de isnâd edilmiştir. Maḳrîzî, Alî'nin Fāṭima ile evlendirilmek sûretiyle susturulduğunu açıklar. Şahristānî ise, bunların, Alî'nin Allah olduğuna inandıklarını söylemektedir. Gerek Maḳrîzî, gerek Şahristānî, Zemmiye'yi, Masᶜūdî (*Murūc*, III, 265; krş. V, 475) ve İbn Ḥazm (I. Friedlaender, *Heterodoxies of the Shiites*, *JAOS*, XXIX, 102 v.d.)'da, vahiyde Peygamberi reddetmeksizin, Alî'nin rolünü ona üstün tutan ᶜAlavîya veya ᶜAynîya'nın kurucusu olabileceği belirtilen Albāᶜ (veya ᶜUlyān v.s.) b. Ẓirā al-Davsî (veya Asadî yahut Sadūsî) ile birleştirirler.

Zemmiye adı, aynı zamanda Bağdādî (*Farḳ*, s. 169) tarafından, Abū Hāşim b. al-Cubbāᶜî ile onun Mûtezile arasındaki taraftarlarına verilmiştir; bunların ruhî tahlilleri, kendilerini, kişinin henüz işlemediği bir suçtan dolayı cezalandırılabileceği iddiasında bulunmaya sevketmiştir.

Muṭahhar al-Maḳdisî (*K. al-badᵓ va'l-taᵓrîḫ*, nşr. Cl. Huart, Paris, 1916, V, 143, v.dd.) aynı ismin farklı bir izâhını vermektedir. O, ayrıca bu ismi Karrāmiyya'nin bir grubuna atfetmektedir.

(M. G. S. HODGSON.)

ZEMZEM. ZAMZAM, Mekke'de mukaddes bir kuyunun adı olup, buna İsmail Kuyusu da denilir. Ka'be'nin yirmi metre kadar cenûb-i şarkîsinde Banî Şayba kapısı yanıbaşında, içeri girerken solda ve Hacerülesved'in tam karşısındadır. Üstü kubbeli olan bu mukaddes kuyunun derinliği 42 m.'dir. Kuyunun dibinde, biri al-Rukn al-Asvad'in, biri Abū Kubays ve Safa, diğeri de Merve Tepesi'nin hizasında olmak üzere üç göz vardır.

Zemzem, Arapça "çok bol su" mânasına gelir. O, gür bir kaynağa sâhip olduğundan dolayı, bu adı almıştır (Eyüb Sabri, *Mir'ât-ı Mekke*, s. 201). İkinci ve zayıf bir rivâyete göre ise, Yunanca veya Kıptîce bir kelime olup, "yavaş yavaş ak ve dur" demektir (Eyüb Sabri, *ayn. esr.*, göst. yer.; *Ahter-i Kebîr*, mad. *Zemzem*). Efsâneye göre İsmail'in annesi Hacer, suyun kaynaktan fışkırarak bol bol aktığını görünce, "yavaş yavaş ak, dur" mânasında "zemzem" demiş ve o günden bu güne hep bu isimle anılagelmiştir (Zemzem'in diğer isimleri ve bunların mânaları için bk. Eyüb Sabri, *ayn. esr.*, s. 211 v.d.). Yine aynı kökten gelen *Zamzama*, fiilinin mânaları için Arapça lûgatlere bak.

Tarihçesi: Rivâyete göre, İbrâhim Peygamber ve karısı Sāra, uzun süre evli kaldıkları halde çocukları olmamıştı. Sāra, koçası bir çocuk sâhibi olsun diye, Hacer adında Mısırlı güzel bir câriyesini ona verir. İbrâhim'in Hacer ile evlenmesinden İsmail dünyaya gelir. Bunun üzerine Sāra, Hacer ve oğlu İsmail'e karşı şiddetli bir kıskançlık duymaya başlar. Bu yüzden İbrâhim, oğlunu ve câriyesini yanına alıp, Mekke'ye gelir ve onları Mescid-i Harâm (Ka'be)'ın bugün bulunduğu mahallin yüksek bir yerinde çıkacak olan Zemzem Kuyu'sunun civârına bırakarak (Abu'l-Valîd Muḥammed b. ᶜAbdillāh al-Azraḳî, *Aḫbār Makka*, Leipzig, 1858, s. 23), yiyeceksiz ve susuz kalmasınlar diye de, kendilerine içi hurma dolu meşin bir dağarcık ile içi su dolu bir kırba verir (*Kur'ân*, XIV, 37).

İbrâhim'in yanlarına bıraktığı kırbadaki su bitince, Hacer oğlunun susuzluktan toprak üstünde sızlanarak yuvarlandığını görüp, su bulabilmek ümidiyle Safa tepesi ile Merve arasında koşuşup durur. Merve'de duyduğu bir ses üzerine bir meleğin (Cebrâ'îl) ayağının topuğuyla, ya da kanadıyla yeri kazdığını ve nihâyet su çıktığını görür. Hacer, su başka yere akmasın diye, onu bir taraftan açtığı çukura akıtırken, bir yandan da kırbasını doldurmaya devam eder (krş. Buhârî, *Kitâbü'l-enbiyâ*, s. 61-69).

Hacer, oğlu İsmail ile bu vaziyette yaşarken, günün birinde Cürhüm [b. bk.]'lerden bir topluluk Mekke civârına gelip ondan, burada konaklamalarına müsâade etmesini isterler. O da bir mülkiyet iddia etmemek üzere orada kalabileceklerini söyler. Böylece oraya yerleşen Cürhümler, sonradan İsmail'i kendi kabîlelerinden bir kızla evlendirmişlerdir.

Cürhüm kabîlesi kuvvetlenip, halka zulmetmeye başlayınca, diğer kabîleler tarafından Mekke'den çıkarıldılar (İbn Hişām, *Sîrat al-Nabî*, nşr. Muḥammed Muḥyî al-Dīn ᶜAbd al-Ḥamîd, Kahire, 1937, I, 125). Ancak, Cürhümler Mekke'yi terkederken Zemzem kuyusunu da doldurdular.

Mekke'deki idârî görevlerden biri de, "*Siḳāya*" idi. Bu vazife bir kur'a sonucu Hāşim b. ᶜAbd al-Manāf'a geçmişti. Hāşim'den sonra *Siḳāya* ile birlikte "*rifāda*" görevini de vasiyet yoluyla kardeşi Muṭṭallib almıştı. Muṭṭalib'in ölümünden sonra da bu iş yeğeni Şayba (ᶜAbd al-Muṭṭalib)'ye kalmıştı (Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, İstanbul, 1969, II, 119; Neşet Çağatay, *İslâm öncesi Arap târihi ve câhiliye çağı*, Ankara, 1975, s. 92 v.d.).

ᶜAbd al-Muṭṭallib bir gün Ka'be'de gördüğü bir rüya üzerine doldurulmuş bulunan Zemzem kuyusunu oğlu Ḥāris ile birlikte kazmaya başladı. Kazarken taşlara rastlayınca tekbîr getirdi. Bu tekbîrlerden kuyunun yerinin bulunduğunu anlayan Kureyşliler, buranın cedleri İsmail'in yeri olduğunu ileri sürerek pay istediler. ᶜAbd al-Muṭṭallib, onların bu işte hakem olmasını is-

tedikleri kâhineyi görmeyi kabûl etti ise de, onun bulunduğu yere giderlerken, ʿAbd al-Muṭṭallib'in devesinin bastığı yerden su fışkırması yüzünden, kafilede bulunanlar, *sikāya* görevinin onda kalmasına razı oldular (İbn Hişām, *ayn. esr.*, I, 156; İbn al-Aṣīr, *al-Kāmil fi'l-tārīḫ*, Beyrut, 1965, I, 12-15). ʿAbd al-Muṭṭallib, Zemzem Kuyusu'nu kazarken altından yapılmış iki ceylan heykeli, yedi kılıç ve birkaç zırh buldu (İbn Hişām, *ayn. esr.*, I, 158; Masʿūdī, *Murūc*, nşr. Muḥammed Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Kahire, 1964, II, 127; İbn al-Aṣīr, *ayn. esr.*, I, 14). Bunlar, Cürhümler tarafından Zemzem Kuyusu'na atılan "mahfûz" mallardandı. Bâzılarına (M. Hamidullah, *ayn. esr.*, II, 133; *EI*, mad. ZAMZAM. Masʿūdī, *Murūc al-ẕahab*) göre ise, muhtemelen Sâsânîlerin atası Bâbek'in oğlu Sâsân tarafından Zemzem Kuyusu ziyâret edildiği sırada getirilip bırakılmıştı. Çekilen kur'a netîcesinde bu eşyadan altın ceylan heykelleri Ka'be'ye, kılıç ve zırhlar da ʿAbd al-Muṭṭallib'e çıktı.

ʿAbd al-Muṭṭallib payına düşen kılıçları döktürüp Ka'be'ye kapı yaptırdı. Ayrıca Ka'be'nin payına düşmüş olan iki altın ceylan heykelinden birini de döktürüp bu kapıyı süsletti. Rivâyete göre bunlar Ka'be'ye altından yapılan ilk süslerdir (İbn Hişām, *ayn. esr.*, I, 158; krş. *Murūc*, II, 127; M. Hamîdullah, *ayn. esr.*, II, 133).

ʿAbd al-Muṭṭallib'in ölümünden sonra *sikāya* görevi Abū Ṭālib'e geçmişse de, Abū Tālib bir borç mes'elesi yüzünden *sikāya* görevini kendi arzusuyla küçük kardeşi ʿAbbās'a bırakmıştı. Kuru üzümleri Zemzem suyuna bastırıp, bu şerbeti hacılara dağıtan ʿAbbās, Peygamber'in tasvîbi ile islâmî devirde de bu işini sürdürmüştür.

Abbâsî halîfesi Abū Caʿfar Manṣūr zamanına kadar Zemzem Kuyusu'nun çevresinde mermer yoktu. Bu halîfe, kuyunun çevresine mermer döşetip ağzına da bir bilezik geçirmiştir (Eyüp Sabri, *ayn. esr.*, s. 200). Daha sonra halefi Ma'mūn da, Zemzem Kuyusu'nun derinleştirilmesi ve genişletilmesi ile ilgilenmiştir (Muḥammed Farîd Vacdî, *Dāʾirat al-maʿārif*, Mısır, 1913, IV, 596). Kanûnî Sultan Süleyman da buraya, yerden bir buçuk metre yükseklikte mermerden bir kuyu taşı yaptırdı. Ayrıca yanına da su alınabilmesi için bir havuz inşâ ettirdi (Muḥammed Farîd Vacdî, *ayn. esr.*, IV, 495).

Zemzem Kuyusu'nun suyu (tahlîli için bk. Yūsuf ʿAbd al-Mannān ve Yūsuf Muḥammed, *Dirāsāt aham al-ʿanāṣir al-mavcūd fi māʾi Zamzam, Macallat Cāmiʿat Malik ʿAbd al-ʿAzīz*, 1395, s. 461 v.dd.), bulunduğu tarihten günümüze kadar, her devirde mukaddes sayıldığı için, hacılar yalnız bu suyu içmekle kalmayıp, ülkelerine de götürürler.

Bibliyografya: Metin içinde geçenlerden başka bk. Ṭabarî, *Tārîḫ* (Kahire, 1939), I; Abu'l-Fidā, *al-Muḫtaṣar* (İstanbul, 1286), I; İbn Kaşîr, *al-Bidāya va'l-nihāya* (Mısır, ts.), I; Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i hulefâ* (İstanbul, 1977), I; ayrıca bk. madd. KA'BE, MEKKE, İBRÂHİM, İSMAİL.

(ABDÜLKERİM ÖZAYDIN.)

ZENÂTA. [Bk. ZENÂTE.]

ZENÂTE, ZENĀTA. Orta-çağ Arap tarihçileri bu ad altında Berberistan'ı işgal eden iki büyük halk topluluğundan birini gösterirler. Kavmî tasniflerin çerçevesinden elde edilen uydurma şecereye göre, Madġis al-Abtar'dan gelen Zenāta'ler, Bernè'lerden gelen Şanhāca'lerden tefrik edilirler; Bernè'ler ve Madġis'lerin her ikisi Berr denilen bir babanın oğulları idiler. Diğer nazariyeler, Zenāta'leri ya Kanʿān (Ham'ın oğlu Ken'ân)'a veya Goliath (Cālūt)'ın soyuna bağlar. *Kitāb-ı Mukaddes*'teki ünlü bir şecereye bağlamak arzusu, bir dereceye kadar ekseri Zenāta'lerin yaşayış tarzlarını haklı gösterecek mâhiyettedir. Şanhāca'lerin çoğu, yerleşik oldukları halde, Zenāta zümreleri, ekseriya göçebe olarak "Arap tarzında„ deve yetiştirir ve çadırda yaşarlardı. Onlar, bütün Berberistan içine, fakat bilhassa Gadāmes'den Maġrib-i Aksa'ya kadar bozkır ve çöllere dağılmışlardır. Merkezî Maġrib'in garbı ile komşu Sahrâ bölgeleri, bilhassa onların toprakları idi. Öyle de kalmıştır. Zenāta'ler, diğer zümrelerden dilleriyle ayrılırlar; Mzāb, Vargla, Vādi Rīġ vâhâları Ouarsenis kütlesi de dâhil, Cezâyir'in garbı ve Fas'ın şarkında konuşulan Berberî lehçeleri bugün de *Zenātiya* adını taşır. Vak'anüvîsler Şanhāca [b. bk.]'lerde olduğu gibi, müteaddit Zenāta "ırklar„'ı, daha doğrusu, birçok halk grupları tefrik ederler. Bunlar, kapalı bir göçebe yaşayışına uygun olarak fırsat bulunca şehirlerde yerleşip imparatorluklar kurmak veya bâzan müttefik, yahut düşman olarak mevcud büyük devletlere nüfuz etmek sûretiyle birbiri arkasından tarih sahnesine çıkmışlardır.

Birinci ırktan Zenāta'lere, Carāva, Banî İfran, [bk. mad. İFREN] Maġrāva, Vamānū ve Ilūmî'ler mensuptur. Carāva'ların başlıca merkezi, Avras olmuştur. Burada kıraliçeleri meşhur Kâhine [b. bk.], II. (VIII.) asırda Arap fethine mukavemetteki rolü ile tanınmıştır. Asıl ocağı Avras olan bu mukavemet, Hâricî muhâlefet biçimini alınca Banî İfran Zenāta'leri, bunun katı müdâfileri oldular. İfran'li Abū Ḳurra, II. (VIII.) asırda, Tlemsen'de bir Hâricî kırallığı kurdu. IV. (X.) asırda "eşekli adam„ İfran'li Abū Yazīd [b. bk.] Râfizî adı altında, Avras da dâhil, Şarkî Berberistan halkını Fâtımî halîfelerine karşı ayaklandırdı. Bu sıralarda Ifgān (Mascara'nın 20 km. cenûb-î garbîsinde) ve gelecekteki Rabat'ın yakınındaki iki Şella Banî İfran emîrliğinin merkezi idiler.

Bununla berâber, ilk ırkın en kuvvetlilerinden

olan Zenāta'ler, büyük Maġrāva'lar kabîlesine bağlıdırlar. Bunların arasında bilhassa, hâkimiyet sâhaları Oran ve Şarkî Fas ovalarına kadar uzanan Banî Ḫazar'lar zikre değer. Bunlar, Kurtuba Emevîlerinin tâbîleri olarak, X. asrın tamamı ile XI. (IV.-V. h. asırlar) asrın bir kısmında, İfrîkıye'de Fâtimîlere destek olan Şanhāca'lerin müteaddit taarruzlarına güçlükle karşı koydular. Banî Ḫazar'ın reîslerinden biri olan Zîrî b. ʿĀṭiya, İdrîsîlerin sukutundan sonra Fas'da yerleşip, burasını Murâbıtların gelişine (455=1063) kadar muhâfaza etti. XI. asırda, Murâbıtların aynı zamanda fetihleri ile ortadan kaldırdıkları Tlemsen'de Banî Yaʿlā, Sicilmāsa'de Banî Ḫazrūn gibi diğer küçük Maġrāva kırallıklarının geliştiği görülmektedir.

Zenāta'lerin tarihi, Murâbıtların bu fethi netîcesinde, karanlık bir devreye girer. Aynı kökten gelen İlūmî ve Vamānū'lar birbirleri ile savaştılar. Vamānū'lar Muvahhidleri, Tlemsen ülkesine sokmuşlardır.

Zenāta'ler, ancak ʿAbd al-Muʾmin'in halefleriinin ortadan kalkması ile yeniden tarihî bir ehemmiyet kazandı. Sonra ikinci ırktan Zenāta'ler, ortaya çıktılar; bunlar o sırada, önceki İfrîkıye'nin sâhipleri olan Arap göçebeleri (Banî Hilāl)'nin tazyîki karşısında garba doğru Oran ve Fas'a geri çekilen Banî Vāsîn zümresinin bir kısmı olarak telâkkî edilmelidirler.

VII. (XIII.) asrın ilk yarısında, göçebe hayatını henüz terketmiş olan Banî Vāsîn Zenāta'leri, Muvahhidlerin elinden merkezi Maġrib ile Maġrib-i Aksa'yı aldılar. Merînî'ler, Fas, ʿAbd al-Vādid'ler ise, Tlemsen [b. bk.] kırallıklarını kurdular. Zenāta kabîlelerinin an'anevî hâkimiyet sâhası üzerinde bulunan ʿAbd al-Vādid'ler, soydaşlarını bilhassa Banî Tūcîn'leri, büyük güçlükle yendiler. Ovalarda çok zayıflamış olup, orada göçebe Arapların köleleri bulunan Banî Tūcîn'ler, Ouarsenis'de henüz oldukça kuvvetli idiler ve orada yerleşik bir hayat sürüyorlardı. Onların soyundan gelenlere, bu dağlık bölgede hâlâ rastlandığı söylenir. Konuştukları Berberî lehçeye verilen ad, Zenāta'lerin parlak devirlerinden muhâfaza ettikleri tek hâtıra olarak kalmaktadır.

Bibliyografya: İbn Ḫaldūn, *Histoire des Berbéres*, metin, I, 529 v.d.; II, 1 v. dd.; trc. de Slanè, III ve IV; *Mafāḫir al-Barbar* (nşr. Lévi-Provençal), 1933; al-Bakrî (nşr. ve trc. de Slanè, tür. yer; İdrîsî, *Descr. de l'Afrique et de l'Espagne* (nşr. Dozy ve de Goeje), s. 57 v.d.; trc. s. 65 v.d.; Fournel, *Les Berbers* (Paris, 1875); G. Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI ème au XIV ème siécle* (Paris, 1913); R. Basset, *Étude sur la Zenatia du Mzab, de Ouargla, de l'cuea Rig*; ayn. mll., *Étude sur la Zenatia de l'Ouarsenis et du Maghreb Central* (*Publications de l'Ecole des Letters d'Alger*), XII, [1892]; XV [1895].

(G. MARÇAIS.)

ZENC. Afrika'nın şark sâhili [bilhassa Zengibar] kabîleleri [özellikle Negro]'nden esir olarak getirilip Elcezîre ve Basra mıntıkalarında çalıştırılan Zenci kölelere Arap tarihçilerinin verdiği isimdi. Bunlar daha 75 (694)'te bir isyan teşebbüsünde bulundukları gibi, bilâhire onbeş yıl (255-270=868-883) süre ile aşağı Elcezîre'de büyük bir isyan ortaya çıkarmışlardır.

Bu isyan, Eunus'ların M.ö. 140'ta ve Spartacus'un M.ö. 73-71'de Roma'ya karşı, Toussaint Louverture'ün 1794-1801'de Haiti'deki ayaklanmaları ve Natallı Hind rençberlerinin Avrupalı müstemlekecilere karşı Gandi tarafından idâre edilen grevleri gibi, içtimâî baş kaldırmalar olması bakımından büyük bir ehemmiyet arz eder.

Taberî'ye göre, bu isyanlar aşağı Elcezîre'de Şaṭṭ al-ʿArab (*şūra*)'ın topraklarını zirâate elverişli bir hale getirmekle görevli kanal işçileri tarafından çıkarılmıştır. Bunların Türk kumandanların nüfûzunu kırmak için halifeler tarafından zaman zaman silâhlandırıldıkları da olmuştur. Nitekim halîfe Muʿtazz bunlardan silâhlı bir muhâfız birliği de kurmuştu (Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi, Emevîler-Abbasîler*, Ankara, 1968, s. 108; *İA*, mad. MUʿTAZZ).

Ali ve Fatıma'nın soyundan geldiğini iddia ederek, 256 (870) yılında ortaya çıkan ve Zencilere hürriyet va'diyle, onları isyana sevkettiği için *Ṣāḥib al-Zanc* (bâzı kaynaklarda *al-Ḫabîṯ*) diye tesmiye olunan ʿAlî b. Muḥammed [b. bk.], Zencilerin başına geçti. Böylece efendilerine isyan eden ve onları hapse atan Zenciler, müslümanların mallarını yağmalamaya başladılar. Kısa zamanda ʿAlî b. Muḥammed'in kumandasında büyük bir kuvvet hâline geldikten sonra da, etrafa saldırılara giriştiler. Ali ve Fatıma'nın soyundan geldiğini duyan bâzı Alevi toplulukları da, ʿAlî b. Muḥammed'in arkasına takıldı. ʿAlî b. Muḥammed, bataklıklar ortasında Muḫtara adında bir şehir kurdu ve burasını kendisine hareket merkezi yaptı (H. Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul, 1976, s. 160 v.dd.; B. Üçok, *ayn. esr.*, göst. yer.; *İA*, madd. ʿALİ B. MUḤAMMED VE MUʿTAMİD).

Daha sonra, Cubba'dan hareket ederek, öncü kuvvetlerini iki kısma (1. asıl Zencler, 2. *Furatiya, Kurmatiya, Nuḳa*) ayıran ʿAlî b. Muḥammed'e, Arap Banî Tamim kabîleleri bir deniz kuvveti ile yardımda bulunmuş, böylelikle o, tedricen Ubulla, ʿAbbadan, Ahvâz'ın cenubu ile nihâyet büyük Basra şehrini ele geçirdi. Bu şehrin halkını öldürdükleri gibi bütün mallarını da yağmaladılar. Bu arada halîfenin muhtelif zamanlarda üzerlerine gönderdiği orduları da yendiler (258=871). Halîfe Muʿtamid, 17 zilhicce 259 (14 teşrin I. 873)'da Musâ b. Boğa'yı Zencilerin tenkiline memur etmek zorunda kalmıştı. Musâ, maiyetindeki kumandanlardan ʿAbd al-Raḥmān b. Muf-

lih 'i Ahvâz 'a, İshâk b. Kundâcîk 'i Basra 'ya, İbrâhîm b. Sîmâ 'yı da Bazâvard 'e gönderdi. Huzistan 'a giren ᶜAbd al-Raḥman, Zenci kumandanı ᶜAlî b. Abân ile yaptığı savaşta, önce yenildi ise de, ikinci bir çarpışmada onları bozguna uğrattı. İshâk b. Kundacık da, zencilerin zahîre ve ikmâl yollarını kestiğinden, âsî köleler oldukça güç durumda kaldılar. Ancak halife Muᶜtamid 'in, Musâ b. Boğa 'yı bu cepheden alarak, Saffârîlerin üzerine göndermesi, zencilere rahat bir nefes aldırdı (H. D. Yıldız, *ayn. esr.*, s. 161 v.d.; B. Üçok, *ayn. esr.*, göst. yer.).

ᶜAlî b. Muḥammed, hilâfet ordusunun Yaᶜḳûb b. Layş üzerine gitmesinden sonra, bir kısım Bedevîleri de kendi safına kazanarak, Muḫtara 'yı tam bir savunma merkezi hâline getirdi. Şehirlerin yağmasından ve yapılan soygunlardan dolayı, burası zengin hazinelerin âdetâ deposu durumuna geldi. Bu arada, Mâniᶜa diye bir şehir daha kuruldu.

Muᶜtamid, 11 muharrem 264 (23 eylûl 877) 'te kardeşi Muvaffaḳ 'ı, zencilerin üzerine sefere memur etti. Bu seferde âsîlerle Türk asıllı kumandan olan Tekin el-Buhârî başarılı savaşlar yaptı. Zencilerin kumandanı Sulaymân b. Câmiᶜ mağlûb edildikten sonra, halîfenin kuvvetleri Vâsıt 'ı ele geçirdiler. Öte yandan Zenciler Ahvâz 'da da yenilgiye uğratıldılar. Buna rağmen, 265-267 (878=880) seneleri sonuç alınamayan mücâdelelerle geçti.

Zencî isyânının on yıldan fazla bir zamandır bastırılamaması ve açılan seferlerde büyük mâlî kayıplara uğranılması üzerine, 268 (881) 'de Muvaffaḳ, büyük bir ordu ile üzerlerine hareket etti. ᶜAbu 'l-ᶜAbbâs 'ı önden gönderen Muvaffaḳ, Zencilerin yaşadığı bataklık bölgeye girerek, yeni inşâ edilmiş olan Māniᶜa şehrini zaptetti. Arkasından da Muḫtāra üzerine yürüyerek, 268 (881) 'de burasını da muhâsara etti. Tamamiyle bu şehre kapanmış olan Zenciler iki seneden fazla aralıksız olarak kuşatıldılar. Nihâyet daha fazla dayanamayarak, Muḫtāra 'yı teslim etmek zorunda kaldılar. Muvaffaḳ, bütün âsîleri kılıçtan geçirdi. Bu arada ᶜAlî b. Muḥammed de idâm edildi. Tamamen yıkılan Muḫtāra 'nın yerine al-Muvaffaḳîya adlı yeni bir şehir kuruldu (H. D. Yıldız, *ayn. esr.*, s. 162 v.dd.; B. Üçok, *ayn. esr.*, göst. yer., *EI*, mad. ZANJ; *İA*, mad. ᶜALÎ B. MUḤAMMED).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir. (VAHİD ÇABUK.)

ZENCÂN, ZANCĀN. İran 'ın şimâlinde 1. eyâletin vilâyet merkezi olup, takrîben eski Hamsa 'ya tekabül eder. Burası da Kazvîn, Hemedan, Azerbaycan ve Gîlân arasında yer alır. Nüfûsu (1956) 'de 47.159 idi.

Coğrafya: Zencân şehri şarktan garba doğru akan ve sağ sâhilinde Safîd-rūd [bk. mad. KIZILÖZEN] ile birleşen, Zangana-rūd nehri kenarında bulunmaktadır. Zencân, vaktiyle Azerbaycan 'dan Kazvîn 'e ve oradan da Tahran ve Horasan 'a kadar uzanan büyük yol üzerinde önemli bir uğrak yeri idi. Zencân aynı zamanda şimâle Ardabil [krş. mad. TARIM] ve Gîlân (Masula yolu ile) 'a; cenûb-i garbiye, Merâga ve Sayın-Ḳalᶜa [b. bk.] 'ye ve cenûba doğru Hemedan 'a giden çeşitli yolların birleştiği noktada idi.

Hamsa vilâyetinin 17 bölgesi umûmîyetle Safîd-rūd havzası nehirlerine göre adlandırılmıştır: Abhar-rūd (bk. Yāḳūt, I, 104, Farsça: Avhar, "su değirmeni,, olarak açıklanmıştır; suları Kazvîn ovasına akar), Du-Danga, Hudā-bendelü, Sucās-rūd (bk. Yāḳūt, III, 40 ve İṣṭaḫrî, s. 196; şimdiki merkez Macid-âbâd 'dır), Suhravard (bk. Yāḳūt, III, 203: سهرورد sık sık شهرزور ile karıştırılmıştır), Icarūd (Zancān Taht-ı Süleyman yolunun cenûbunda), Kızıl-keçi-rūd, Angūrān, Üryad (Oyrat), Gulābe-rūd, Bizina-rūd, Kanı-beglü, Armogan, Tarım, Huyünçay, Germāb, Zancāne-rūd.

Zencân, her ne kadar Azerbaycan 'ın epeyce şarkında bulunuyorsa da, halkın anadili Türkçe 'dir (bk. Fortescue, *The Western Elbruz*, G. J.., nisan, 1924, s. 310). Eyâlet umûmiyetle Afşarlar [b. bk.] tarafından iskân edilmiştir. Bunların emîrleri, 1914-1916 'larda siyâsette mühim rol sâhipleri idiler. Afşarlardan başka kendilerini Şah-seven olarak sayan Doveyran kabîlesi ve Türkmenlerden Bayatlar da Zencân bölgesinde oturmaktadırlar. HamdAllāh Mustavfî (*Nuzhat al-ḳulūb*, nşr. Muḥammad-Dabîr Siyāḳî, Tahran, 1958, s. 67), Zencân 'ın havasının soğuk olduğunu, buranın gelirinin hubûbattan te'min edildiğini, nehir kenarında sebze ve pirinç ekildiğini, fakat meyvanın Tāzmîn 'den getirildiğini kaydeder. Çağımızda ise, mahallî sanâyî olarak bıçak yapımı, bakırcılık, kumaş ve tabakçanak üzerine altın ve gümüş işlemeciliği gelişmiştir (bk. Masᶜūd Kayhān, *Coğrafyây-ı Mufaṣṣal-ı İrān*, Tahran 1311 hş., II, 376).

Tarih: Andreas (Pauly-Wissowa, *Realencykl*, I, 731), çok ustalıkla Zencân 'ın Batlamyus (VI, 2 11) 'daki Ἀγάνζαγα (Ἀζάνγανα) ile aynı olduğunu ispat etmiştir. Thomas Artsruni (trc. Brosset, s. 193), onu Jangan olarak isimlendirir. *Nuzhat al-ḳulūb* (s. 67) 'a göre, şehir Şahîn ismi altında Ardaşîr Bābakān tarafından inşâ (veya tekrar inşâ) edilmişti.

İbn Ḫurdāẕbih (s. 57), Zencân 'ı "Pahlavî,, ülkeleri (Bilād al-Bahlaviyîn) arasında göstermekte, *Nuzhat al-ḳulūb* (s. 67) 'un, Zencân halkı "saf Pahlavî dili,,, yâni bir Şimâl-i İran lehçesi konuşur şeklindeki rivâyeti dikkati çekmektedir. Zencân 'ın merkezî durumu Arab coğrafyacılarına da aksetmiştir. Onlar Zencân 'ı bâzan al-Cibāl (İṣṭaḫrî, s. 198), bâzan Deylem (*ayn. esr.*, s. 195), bâzan Azerbaycan, bâzan da Rey bölgesi (Muḳaddasî, s. 386), içinde zikretmişlerdir.

Rey 'den gelen müslümanlar, Zencân 'ı 24 (645) yılında aldılar (Balaẕūrî, s. 322; Yāḳūt, II, 948). Bu müslümanların kumandanı Barā b. Āzib idi ve İbn al-Aşîr (*al-Kāmil fi 'l-tārîḫ*, Beyrut, III, 24) 'e göre, bu hâdise 22 (642/643) 'de vuku bulmuştu. Bābak (ölm. 838) isyânı sırasında arâzinin dağlık olması sebebiyle erzak ve techizâtın te'mininde son derece güçlük çekilmesi, Zencân 'dan Erdebil 'e kadar bir dizi kale inşâ edilmesine sebeb oldu. Bir süre sonra Zencân 'ın Ṭāhirî-'lerin hâkimiyeti altında olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim çok geçmeden ᶜAlî âilesinin Ḥusayn kolundan Ḥusayn b. Aḥmad al-Kavkabî, Kazvîn ve Zencân 'ı ele geçirerek Ṭāhirî 'lerin buradaki vâlisini kovmuştu (Rebîulevvel 251=nisan 865). Abbâsî halîfesi al-Muᶜtazz Billāh (hilâfeti: 866-869) tehlikeli bir durum alan al-Kavkabî 'nin isyânının bastırılmasına, Cibâl vâlisi Mûsâ b. Boga 'yı memur etti. Mûsâ, adı geçen âsiyi mağlûb ederek Kazvîn 'e girdi (253=867; İbn al-ᶜAşîr, VII, 165; ḤamdAllāh Mustavfî, *Tārîḫ-i Güzîda*, nşr. ᶜAbd al-Ḥusayn Navāᵓî, Tahran, 1330-1339 hş. s. 328; krş. H. D. Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul, 1976, s. 156). Bu sûretle Zencân tekrar Abbâsîlerin hâkimiyeti altına girmiş olmalıdır. Bundan sonra Zencân Abbâsî velîahdlarının idâresine verilen bir şehir olarak göze çarpıyor. Halife Muᶜtamid (870-892), oğullarından Caᶜfar 'i birinci ve Abū Aḥmed 'i ikinci velîahd ilân ettikten sonra, Abū Aḥmed 'ı aralarında Zencân 'ın da bulunduğu birçok şehrin vâliliğine getirdi (261=874/875). Halife al-Muᶜtażid (892-902) de oğlu ᶜAlî (al-Muḳtafî) 'ye vâli olarak Zencân dâhil birçok vilâyetin idâresini vermişti (281=894/895; bk. İbn al-ᶜAşîr, VII, 277 v.d., 467). Halife al-Muḳtafî (902-908), hilâfete geçtiği zaman Sāmānî emîri İsmāᶜîl b. Aḥmed (892-907) 'e Horasan vilâyetinin menşûrunu vermiş ve buna Rey, Kazvîn ve Zencân şehirlerini de ilâve etmişti (Gardîzî, *Zayn aḫbār*, s. 147). Daha sonra Halife Muḳtadir (908-932) 'in de, oğlu ᶜAlî'yi Zencân ve öteki bâzı şehirlere vâli tâyin ettiği (301=913/914; bk. İbn al-ᶜAşîr, VIII, 76) görülür. Sāmānî vâlisi Muḥammed b. ᶜAlî Saᶜluk, Rey ve çevresi ile Zencân 'a hâkimdi. Öte taraftan Sâc-oğulları 'ndan Yūsuf da, hâkimiyet sâhasını genişletmek maksadıyla harekete geçmiş, Muḥammed b. ᶜAlî ona mukavemet edemeyeceğini anlayarak Horasan 'a çekilmişti. Bu sûretle Yūsuf, Rey ve çevresi ile birlikte Zencân 'ı da ele geçirmişti (304=916/917). Abbâsî halîfesi Muḳtadir, kumandanlarından Mūnis al-Ḫādim 'i, Yūsuf ile mücâdele etmesi için Azerbaycan 'a gönderdi. Muhtemelen bu sırada Zencân, Mūnis 'in idâresinde olmalıdır. Çünkü Mūnis, 21 temmuz 919 'daki savaşta Yūsuf karşısında mağlûp olmuş ve Zencân 'a çekilerek, kışı burada geçirmişti. Yūsuf 'un halîfe kuvvetleri tarafından esir edilmesinden sonra, Zencân vâliliği, ᶜAlî b. Vahsūdan 'a verildi (307=919). Halîfe Muḳtadir daha sonra Yūsuf 'u affetti ve yılda 500.000 dinar vergi ödemek şartıyla Rey, Kazvîn, Ebher, Zencân ve Azerbaycan vâliliğine tâyin eyledi (muharrem 310=mayıs 922; bk. İbn al-ᶜAşîr, VIII, 136; krş. H. D. Yıldız, *Azerbaycan 'da hüküm sürmüş bir Türk hânedânı. Sâc Oğulları*, *TED*, İstanbul, 1978, IX, 107-128; Abu 'l-Ḳāsim Yūsuf", s. 25-29).

X. asırda Zencân, Deylemlilerin faâliyet sâhası içinde idi. Nitekim Deylemli reislerden Asfār b. Şîrūya, Ziyārî hânedânının kurucusu Mardāvic b. Ziyār (927-935) 'a karşı mukavemet edemeyeceğini anlayarak kaçmış, Mardāvic de onun hâkim olduğu yerleri, bu arada Zencân 'ı da ele geçirmişti (318=930; bk. *Tārîḫ-i Güzîda*, s. 407). Bundan sonra Zencân 'ın sık sık el değiştirdiği görülür. Nitekim, Çağāniyān hâkimlerinden olup, Sāmānî 'lerin hizmetinde bulunan Abū ᶜAlî Aḥmed, 329 (940/941) kışını Rey 'de geçirdi ve oradan Cibâl 'e kuvvetler göndererek Zencân, Ebher, Kum, Karac ve Kazvîn gibi şehirleri işgâl etti. Bir süre sonra Musāfirî 'lerin Tarım kolundan olan Vahsudān b. Muḥammed (941-957) hâkimiyetini Zencân ve Ebher gibi komşu şehirlere yaymıştı. Fakat Zencân bir süre de Büveyhîlerin hâkimiyet sâhası içinde kaldı. Büveyhîlerden Cibâl koluna mensup Rūkn al-Davla 366 (977) 'da öldü; oğlu Faḫr al-Davla ᶜAlî 'nin, idâre ettiği şehirler içinde Zencân da vardı. Faḫr al-Davla 'nın 387 (997) 'de ölümünden sonra, Musāfirî 'lerden Vahsudān 'ın torunu İbrāhîm b. Marzubān, Zencân şehrini ele geçirdi. Gazneli Sultan Mahmud kudret ve hâkimiyetini garpta da genişleterek, 420 (1029) 'de Rey şehrini almıştı. O, oğlu Mes'ûd 'u, İbrāhîm b. Marzubān 'ın ülkelerini zabt etmeye gönderdi. Şehzâde Mes 'ûd aynı yıl içinde Zencân ve Ebher 'i zabt etti (İbn al-Aşîr, IX, 372). Gaznelilerden sonra, bu bölgede Türkmenler ve Selçuklular göründü. Sultan Tuğrul Bey, kendilerine tam olarak bağlı olmayan İran 'daki Türkmenler üzerinde bir dereceye kadar hâkimiyet sağlamaya çalışıyordu. Nitekim O, garba ilerlediği zaman, Zencân havâlisinde bulunan Göktaş, Buğra ve öteki reisleri gelişinden haberdar edip, onları kendi tarafına çekmeği ümid ederek, Zencân 'da karargâh kurdu. Bu hâdise, Zencân 'ın artık Selçuklular 'ın hâkimiyeti altında olduğunu göstermektedir. Ayrıca Tuğrul Bey 'in eşi Altuncan Hatun da Zilka'de 452 (teşrin II./kânun I. 1060) 'de Zencân 'da vefat etti (İbn al-ᶜAşîr, X, 12). Sultan Melikşâh (1072-1092) 'ın hâcibi, Emîr Kumaç 'ın iktâ 'ı olan şehirler arasında Zencân 'da vardı. Daha sonra Sultan Sencer 'in vezîri olan Aḥmed Kāşî, bu göreve tâyin edilmeden önce Emîr Kumaç 'ın hizmetinde çalışmıştı. Aḥmed Kāşî, Kâşân, Ebher, Zencân, Gence ve Arrân 'da birkaç medrese ve dâru'ş-şifâ inşâ ettirdi (bk. Nāşir al-Dîn Münşî-i

Kirmānī, *Nasā'im al-Asḥār*, nşr. Calāl al-Dīn Muḥaddiş, Tahran, 1959, s. 64 v.d.; Sayf al-Dīn Ḥācı b. Nizān ʿAḳilī, *Asar al-Vuzarā'*, nşr. Calāl al-Dīn Muḥaddiş, Tahran, 1959, s. 248 v.d.). Sultan Sencer 11 ağustos 1119'daki Säve savaşından sonra, Selçuklu devletini yeniden düzenlerken, Şehzâde Tuğrul'a tevcih ettiği yerler arasında Zencân da bulunuyordu. Ancak daha önce Şehzâde Tuğrul'un atabeyi olan Emîr Gün-Doğdu hapsedilmişti. Sultan Sencer 516 (1122/1123)'da onu serbest bırakarak, iktâ'ı olan Zencân'a göndermişti. Bir süre sonra, Selçuklu emîrlerinden Sungur'un Zencân hâkimi olduğu anlaşılıyor. Irak Selçuklu sultanı Tuğrul, kendisine isyân eden Şehzâde Mes'ûd ile yaptığı savaşı kaybetmiş (receb 527=mayıs 1133) ve bu sırada Tuğrul tarafından olan Emîr Belek ile Zencân sâhibi Emîr Sungur, Mes'ûd'dan aman dilemişlerdi. Sultan Tuğrul II. 1134'te ölünce, Irak Selçuklu Devleti tahtına Mes'ûd (ölm. 1152) geçti. Ancak Emîr Boz-aba, Gurşanbih denilen mevkide yapılan savaştan sonra Sultan Mes'ûd'un emîrlerinden bâzılarını esir alarak öldürtmüştü. Bu emîrler arasında Zencân hâkimi Sungur da bulunuyordu (Şab'ân 532 = nisan/mayıs 1138). Selçuklu emîrlerinden Arrân hâkimi Çavlı, cemâziyelevvel 541 teşrin I. /teşrin II. 1146'da Zencân'da öldü. Zencân, daha sonraki devrede, Selçuklu sultanı Arslan-şâh (1161-1176) idâresinde idi. Sultan Tuğrul III. devrinde (1176-1194) ise, Zencân'a Türkmenlerden Kafşutoğulları sâhib idiler (bk. Şadr al-Dīn Abu 'l-Ḥasan ʿAlī b. Nāşir b. ʿAlī al-Ḥusaynī, *Aḫbār al-Davlat al-Selçuḳiya*, nşr. Muḥammed İḳbāl, Lahor, 1933, s. 89, 104, 110, 117, 176, Türk. trc., N. Lügāl, s. 63, 73, 77, 81 v.d., 123; al-Bundārī, *Zubdat al-al-Nuṣra va Nuḫbat al-ʿUsra*, nşr. M. Th. Houtsma, Leiden, 1899, s. 134, 170, 185, 203 v.d.; Türk. trc. K. Burslan, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, s. 128, 158, 170, 185; krş. E. Merçil, *Fars atabegleri, Salgurlular*, Ankara, 1975, s. 19, 23). Azerbaycan Atabeylerinden Pehlivan (1175-1186)'ın bendeleri, onun ölümünden sonra, Emîr Nûreddîn Gökçe'nin etrafında toplandılar. Gökçe, Abbâsî halîfesi al-Nāşir'a elçiler göndererek, içlerinde Zencân'ın da bulunduğu bâzı şehirleri ona bırakmak üzere, Irak-ı Acem'in ikisi arasında bölünmesini teklif ediyordu (1197). Bu teklif, halîfe tarafından uygun karşılandı (bk. İ. Kafesoğlu, *Hârizmşahlar Devleti Tarihi*, Ankara, 1956, s. 138). Hârizmli emîrlerden Mayacık'ın sebep olduğu karışıklık netîcesi, Melik Özbek ve Nāşir al-Dīn Aguş, Zencân'a taarruz ettiler (594=1198). Yine aynı yıl içinde, Mayacık'ın ordusu da yağma ve çapula başlamış, Ebher ve Zencân hududlarında dolaşmıştı (bk. Ravendī, *Rāhat al-Ṣudūr...*, s. 396, 398; Türk. trc., A. Ateş, s. 365, 367). Hârizmlilerin daha sonraki yıllarda da bu çevrede dolaştığı görülüyor. Nitekim 602 (1205/1206)'de Hârizm ordusuna mensub onbin süvârî, âile ve çocuklarıyla birlikte Zencân'a gitti. Bu sırada Zencân emîri Aydoğmuş, Erbil ve Merâga emîrleri ile uğraşmakta idi. Onun yokluğundan faydalanan Hârizmliler, Zencân'ı yağmaladılar. Emîr Aydoğmuş bunlara yetişip bir kısmını öldürmüş ve pek çoğunu da esir almıştı. Abbâsî halîfesi al-Nāşir, Atabey Özbek ve İsmâilîler'den Calāl al-Dīn Ḥasan (1210-1221) ile birleşti. Pahlivan'ın bendelerinden olup Irak'ı elinde tutan Nāşir al-Dīn Mengli'ye karşı yapılan bu anlaşmaya (1211) göre, Mengli mağlûb edildiği takdirde, Irak-ı Acem bu üç müttefik arasında paylaşılacak, Zencân, Ebher ve civârı Calāl al-Dīn Ḥasan'a verilecekti. Nitekim Mengli mağlûb edilmiş, Calāl al-Dīn de anlaşma gereğince Zencân, Ebher ve civârına kendi me'murlarını tâyin etmişti. Calāl al-Dīn Ḥasan'ın bu iki şehir üzerindeki hâkimiyeti, bir süre devam etti. Sultan Alâeddin Muhammed devrinde (1200-1220), Hârizm kuvvetleri hiçbir mukavemetle karşılaşmadan, Zencân'ı ele geçirdiler (614=1217/1218; bk. İbn al-Aşīr, XII, 238, 317; *Tārīḫ-i Guzīda*, s. 525; krş. İ. Kafesoğlu, *ayn. esr.*, s. 181, 200, 204). Daha sonra sahneye Moğullar çıktı; Cebe Noyan ve Bahadır kumandasındaki Moğul ordusu, İran içlerine girmiş ve birçok şehirleri yağmalamıştı. Bu yağma ve tahrîb edilen şehirler arasında Zencân'da vardı (bk. Ḫvāndmīr, *Ḥabīb al-Siyar*, Tahran, 1333, hş. III, 33).

Öte yandan Zencân ve Tebriz arasındaki bölge, istilâcı kabîleler için çekici bir sâha idi. İlhanlılar zamanında, Zencân'da bâzı imâr faâliyetlerinde bulunulmuş ve bu arada birkaç saray yapılmıştı. Sultan Argun (1284-1291)da bu bölgede bulunan Sücas'da gömülmüştür (Koruk-ı Argun, "Argun mâbedi,,). Meşhur tarihçi ḤamdAllāh Mustavfī [b. bk.], Kazvîn, Ebher, Tarım ve Zencân şehirlerinin *mustavfī*'liğini yapmıştı. Bu sırada şehrin yıllık gelir (*Ḥuḳuḳ-i Dīvānī*)'i 12.000 dinar, bölgeninki ise, 8.000 dinar idi (bk. *Nuzhat al-ḳulūb*, s. 67). Daha sonra Zencân, Celâyirliler (1336-1432)'in idâresi altına girdi. Bu devrede Ḫvāca Camāl al-Dīn Sāvacī, Irak-ı ʿAcem'in *mustavfī*'si olup, Zencânda onun idâre ettiği bu bölgeye dâhildi. Yine Celâyirliler devrinde büyük darbhânelerden biri de, Zencân'da bulunuyordu (bk. Şîrîn Bayānī, *Tārīḫ-i Āl-i Calāyir*, Tahran, 1345, hş., s. 190, 200, 206, 235). Timur, 1382/1383 yıllarında muhtemelen Zencân'la birlikte Celâyir ülkesini, ele geçirmiştir 832 (1428/1429)'de Sultâniye, Ebher, Kazvîn ve Zencân, İlyas Hoca oğlu Hoca Yûsuf'un idâresinde idi. Aynı yılda Kara Koyunlu beyi İskender, Sultâniye önüne gelip Hoca Yûsuf'u esir aldı. Yukarıda adı geçen yerlerin idâresini emîrlerinden Delü Ahmed ile ʿAbdül'e verdi (bk. F. Sümer, *Kara Koyunlular*, I., Ankara, 1967, s. 127). Safevîler devrinde (1501-1732), şehir, bu hânedânın idâresi altında idi ve Türk-İran mücâdelesi, bu şehre kadar yayılmıştı. Osmanlı Devleti'nin 1578'de Safevîler'e savaş açmasının sebeblerinden biri, Gîlân'dan Osmanlı ülkesine gelmekte olan bir Türk kervanının Zencân'da basılarak yağmalanması, tüccârın çoğunun öldürülmesi ve bir kısmının da esir edilmesi idi (bk. B. Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri, I, 1578-1590*, İstanbul, 1962, s. 17 v.d.). Şah Abbâs I.'ın tahta çıkışının 5. yılında (1593), Sultâniye ve Sücas hâkimi Davlatyār Ḫān isyân etmiş, Ebher, Zencân ve Tarım gibi şehirler bu yüzden zarar görmüşlerdi. Netîcede bu isyân bastırılarak Davlatyār katlolunmuş, halk da rahata kavuşmuştu (bk. İskender Beg Türkman, *Tārīḫ-i ʿĀlam Ārā-yı ʿAbbāsī*, Tahran, 1334, hş., s. 440 v.d.). Abbâs II. (1642-1666)'nin ilk yıllarında Şamlu boyunun Begidili obasına mensup Saru Beg'in oğlu Safî Ḳuli Beg, Sultâniye ve Zencân hâkimi olmuştu (bk. F. Sümer, *Oğuzlar [Türkmenler.]*, Ankara, 1972, s. 310). Safevî devrinin sonuna doğru Tebriz beylerbeyliği, takrîben bugünkü Azerbaycan'ın karşılığı bir bölge. Zencân, Sultâniye ve Mugan gibi şehirleri de içine alıyordu. Osmanlı Devleti ile Rusya arasında 24 haziran 1724'te yapılan "İstanbul Muâhedesi,, ile İran toprakları paylaşılmış, Safevî hükümdârı Tahmasb II.'a ise, Hazer Denizi'nin cenûbu, Tahran, Kazvîn, Reşt, Zencân ve Kum şehirleri ile havâlisi kalmıştı (bk. M. Aktepe, *1720-1724 Osmanlı-İran Münâsebetleri*, İstanbul, 1970, s. 28 v.dd.). XIX. asırda Zencân, 1266 (1850)'da hükûmete karşı ayaklanan Bâbî'lerin merkezlerinden biri idi.

Zencân'lı hadîs, edebiyat ve ilim erbâbından bâzıları için bk. Yāḳūt, *Muʿcam al-buldan*, Beyrut, 1957, III, 152 v.d. Bu arada Selçuklulara da hizmet eden Zencânlı ünlü kişiler için bk. Bundārī, *ayn. esr.*, s. 285; Türk. trc. s. 255; *Nasā'im al-asḥār*, s. 282; *Tārīḫ-i Guzīda*, s. 724, 747).

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. C. E. Bosworth, *"The Tāhirids and Ṣaffārids"* (*Cambridge History of Iran*, IV), Cambridge, 1975, s. 90-135; W. Madelung, *"The Minor Dynasties of Northern Iran"*, s. 198-249.; C. E. Bosworth, *"The Political and Dynastic History of the Iranian World* (A. D. 1000-1217)". (*Cambridge History of Iran*, V), Cambridge, 1968, s. 1-202.; M. G. Hodgson, *"The Ismā'īlī State,,*, s. 422-482.; C. E. Bosworth, *"The Rulers of Chaghāniyān in early Islamic Times"*, *IRAN*, 1981, XIX., 5; O. Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* (Ankara, 1965); Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, s. 221, 223; Schwarz, *Iran im Mittelalter*, s. 729 v.dd..; *İA*, mad. MÜSÂFİRİLER. Ayrıca bk. *EI*, mad. ZANDJĀN. (ERDOĞAN MERÇİL.).

ZENCÂNÎ. AL-ZANCĀNĪ, ʿİZZ AL-DĪN ʿABD AL-VAHHĀB B. İBRĀHİM B. ʿABD AL-VAHHĀB B. ABİ 'L-MAʿĀLÎ AL-ḤAZRACÎ, aynı zamanda al-ʿİzzî diye de anılan, VII. (XIII.) asrın ilk yarısında yaşamış bir Arap gramercisi. Doğum yeri ve tarihi bilinmediği gibi, ölüm tarihi de kesin değildir. Hayatı hakkında bildiğimiz sınırlı mâlûmatı, onun eserlerini zikrederken telif tarihleri ve yerleri hakkında bizzat al-Zancānī'nin söylediklerini de ilâve eden Kâtib Çelebî verir. Bundan, *Şiḥāḥ* ve *al-Muġrib* adlı lûgatlere dâir bir çalışması olan *al-Muʿrib ʿammā fi 'l-Şiḥāḥ va 'l-Muġrib*'ini tamamladığı devrede (637=1239), Musul'da ikâmet ettiğini bilmekteyiz. Daha sonra, eserlerinin sonunda verdiği bilgilere göre, 654 (1256)'te gramere dâir *Mabādī fi 'l-taṣrīf* adlı eserinin *al-Hādī* adlı şerhini, yine aynı yılda ve *al-Hādī fi 'l-naḥv* adlı gramere dâir eserinin iki ciltlik şerhi olan *al-Kāfī*'yi ikmâl ettiği Bagdad'da oturdu. *Minan al-Hādī fi 'l-naḥv va 'l-taṣrīf* adlı eserini bitirmesi de aynı döneme rastlar. Ertesi yıl Zemahşerî'nin *Ḳuṭās fi 'l-ʿarūż* adlı eserine *Taşḥīḥ al-miḳyās fi tafsīr al-Ḳusṭās* adlı şerhini yazdı. Kâtib Çelebî'ye göre, 655 (1257) tarihinden biraz sonra vefat etti. Fakat kat'î tarihi bilmiyoruz. Gramere dâir adı geçen bu ve bunun dışında diğer eserlerinden başka usturlabın kullanılışı hakkında bir kitap kaleme aldı ve bir Arapça şiirler mecmuası hazırladı. *al-Maẓnūn bihi ʿalā ġayri Ahlihi* adlı bu eser, Abū Tammām veya al-Buḥturī'nin *Ḥamasā*'si tarzında bir antoloji olup, Câhiliye devri Muḫaẓramūn [bk. Muḫaẓram] ve klasik devir sonrası Arap şâirlerinin divânlarından ve daha önceki devirlerdeki mecmualardan aldığı beyitleri ihtivâ eder. Bu esere dâir ʿUbayd Allāh b. ʿAbd al-Kāfī b. ʿAbd al-Macīd al-ʿUbaydī tarafından bir şerh yazılmıştır. Ne Kâtib Çelebî, ne de, al-Zancānī'yi *Buġyat al-vuʿāt fī ṭabaḳāt al-luġavīyīn va 'l-nuḥāt* (Kahire, 1326, s. 318) adlı eserinde zikreden al-Suyūṭī, bu mecmualardan bahseder.

Bibliyografya: Brockelmann, *GAL*, I, 283, 474; *Şuppl.*, I, 497; Kâtip Çelebî (nşr. Flügel), krş. *fihrist*, VII, 944; E. J. Sarkis, *Dictionnaire Encyclopédique de Bibliographie Arabe* (Kahire, 1928-1930), al-Suyūṭī, *Buġyat al-vuʿāt fī ṭabaḳāt al-luġavīyīn va 'l-Nuḥāt* (Kahire, 1326), s. 318; al-Zancānī, *al-Maẓnun bihi ʿalā ġayri ahlihi* (nşr. I. B. Yahuda), Kahire, 1913-1915.

(ILSE LICHTENSTÄDTER.)

ZENDE-RŪD. [Bk. ZENDE-RŪD.]

ZENDE-RŪD. ZENDE-RŪD, Merkezî İran'ın başlıca nehirlerinden biridir. Kaynağı, İsfahan'ın takrîben 140 km. garbında Arabistan (Hûzistân) eyâletindeki Zarde-Kūh ("Sarı tepeler": sarı kireç taşı bulunmasından dolayı buraya bu isim verilmiştir)'da

bulunmaktadır. Bu tepeler, Cenûbî İran'ın en büyük nehri Kārūn [b. bk.]'un da çıktığı Baḫtiyārī dağları arasında yer alır. Zende-Rūd, dağları terkettikten sonra İsfahan bölgesi içinden geçer ve bu sebeble çok kere İṣfahān-Rūd "İsfahan nehri" olarak adlandırılır ve İsfahan'ın takrîben 130 km. cenûb-i şarkîsinden Gāo Ḫāneh denilen büyük bir tuzlu bataklığa akar. Orta-çağ Arap ve İran coğrafyacılarının yanlış olan görüşlerine göre, yer altından bir yol tâkib eden nehir, takrîben 65 km. ileride tekrar ortaya çıkar ve sonra denize akar. Bu hatayı ilk olarak gören Ḥamd Allāh Mustavfī (krş. P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nachden arabischen Geographen*, Leipzig, 1896, III, 216, v.d.)'dir.

İsfahan'a girişte Zende-Rūd şimâl sâhili üzerindeki asıl İsfahan'ı, cenup varoşu Culfa [b. bk.] veya Yeni Culfa'dan ayırır. Bu iki kısım arasında irtibat üç büyük köprü ile sağlanmıştır (bk. Schwarz, *ayn. esr.*, II, 529 ve kezâ Ouseley'deki tasvirler, *ayn. esr.*; Stack, *Six Months in Persia*, London, 1882, II, 23; C. J. Wills, *In the Land of the Lion and Sun*, London, 1883, s. 194 v.d.; J. Dieulafoy, *La Perse, La Chaldée et la Susiane*, Paris, 1887, s. 154 v.d.; J. Bassette, *Persia, the Lands of the Imams*, London, 1887, s. 154 v.d.; Curzon, *Persia and the Persian Question*, London, 1892, II, 44-50 ve E. Aubin, *La Perse d'aujourd'hui*, Paris, 1908, s. 289). İsfahan'da, daha çok sulama maksadları için kullanılan nehrin, yaz aylarında yatağı ekseriya tamamen kurur. Zende-Rūd'un nehir rejiminin özellikle kaynak kısmı, daha dikkatli bir araştırmaya muhtaçtır (bk. Stack, *ayn. esr.*, II, 23, 84 v.dd. ve Bishop, *Journey in Persia and Koordistan*, London, 1891, s. 258, 269).

Zende (Zinda)-Rūd ismi (krş. Vullers, *Lexic. Persico-Latin*, I, 151 v.d.) "Hayat nehri" mânasına gelir; Zāyinde (Zāyende)-Rūd= "hayat-veren nehir", yâni toprağı canlandıran veya münbit kılan nehir şekli şimdi daha yaygındır. Daha önceki bir devrede Zarîn-Rūd = "altın nehir" ismine de rastlanır. Ancak bu isim hakkında kesin birşey bilinmemektedir. Nehrin kaynağına oldukça yakın bir vâdinin Zarîn vâdisi olarak isimlendirildiğini de buna ilâve edebiliriz (krş. Bishop, *ayn. esr.*, I, 269).

Bibliyografya: J. Chardin, *Journal des voyages en Perse* (nşr. Langlès, Paris, 1811), VII. 275-284; W. Ouseley, *Travels in the various countries of the East*, London, 1829, III, 11-18 (aynı zamanda yerli bir tarihçiden de faydalanmıştır); E. Stack, *Six Months in Persia* (London, 1882), II, 23, 24, 46 v.d., 84 v.d.; Bishop, *Journeys in Persia and Koordistan* (London, 1891), I, 258, 269 v.d.; II, 19 v.d.; K. Ritter, *Erdkunde*, IX, 22 v.d.; Curzon, *Persia and the Persian Question* (London, 1892), II, 25, 44-50, 284, 315 v.dd.; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge, 1905), s. 263-267; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen* (Leipzig, 1896), III, 216 v.d.; IV, 457 v.dd. (ayrıca bk. *Indeks*).

(M. STRECK.)

ZENEB (A). Kuyruk. Astronomide Kuğu (*Ẕanab*) takım yıldızı içinde α° ile gösterilen yıldızın adı. Aslan takım yıldızı (*Ẕanab al-asad-i*)'ndan daha açık bir şekilde ayırdetmek için *Ẕanab al-Daccāca* denilir. T. H.

ZENGÎ. [Bk. ZENGÎ.]

ZENGÎ. İMÂDEDDİN B. AKSUNGUR B. TURGAN, (1087-1146). Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na tâbi Musul atabeyleri veya Zengîler hânedânının kurucusu. Babası Kasîmüddevle Aksungur, Alpaslan zamanında saraya alınmış, Melikşah zamanında da kumandanlığa getirilmiş bir memlûktur. İbn al-ʿAdîm (*Buġya*, VI, 206)'e göre, Aksungur'un babası Turgân, Sābyū (?) kabîlesindendir. Melikşah'ın Suriye seferine kumandan olarak katılan Aksungur, Haleb şehri Türk hâkimiyetine geçince (3 kânun I. 1086), buranın ilk Türk vâlisi olmuştur. Sultan Melikşah'ın ölümü (20 teşrin II. 1092) üzerine, kardeşi Tutuş saltanat mücâdelesine girişmiş ve Berkyaruk tarafını tutan Aksungur'u Tall al-Sulṭān civârındaki muhârebede ele geçirerek öldürtmüştür (26 mayıs 1094). Kür-Boga, Musa el-Türkmânî, Çığırmış, Çavlı, Mevdûd ve Aksungur Porsukî gibi Musul'a tâyin edilen emirler bu sırada yedi yaşında bulunan Zengî'nin tâlim ve terbiyesi ile ilgilendiler.

Abbâsî halîfesi al-Mustarşid Billāh (1118-1135)'ın Hille emîri Dubays b. Ṣadaḳa'ya karşı açtığı savaşa katılan Aksungur Porsukî, kumandanlarından Altuntaş al-Aburî ile birlikte Zengî'yi de aşağı Irak bölgesinde Selçuklu hâkimiyetini te'sis için Vâsıt'a gönderdi. Bu seferde gösterdiği askerî başarı netîcesinde Vâsıt, Zengî'ye iktâ olarak verildi (*al-Kāmil*, X, 429), arkasından da Irak Selçuklu sultanı Mahmud (1118-1131)'un emriyle, Basra'nın iktâsını elde etti (1125).

Sultan Mahmud ile al-Mustarşid arasında, halîfenin dünyevî hâkimiyet te'sis etmek istemesi üzerine çıkan anlaşmazlık sonucu, Selçuklu ordusu Bagdad'a girdi. Bagdad içinde süren muhârebeye Vâsıt ve Basra'dan te'min ettiği kayıklarla Dicle üzerinden asker getiren Zengî, şehir içindeki mücâdelenin Sultan Mahmud lehine netîcelenmesini sağladı. Zengî'nin askerî kabîliyetini takdir eden sultan, onu Bagdad şahneliğine tâyin etti (nisan 1126).

Musul emîri Aksungur Porsukî'nin Bâtinîler tarafından öldürülmesi (26 teşrin II. 1126), yerine geçen oğlu İzzeddin Mes'ûd'un kısa bir süre sonra vefatı (temmuz 1127) ve Mes'ûd'un oğlunun çok küçük yaşta olması, Musul vâliliğinde bir boşluk yarattı. Emir Çavlı, Mes'ûd'un oğlu adına şehrin idâresinin kendisine verilmesini Bagdad'a bir hey'et yollayarak sultandan istedi. Giden hey'et Çavlı'nın tâyini yerine Zengî'yi tercih ettiklerini söyledi. Sultan Mahmud, oğlu Alp Arslan'ın atabeyliğini de Zengî'ye vererek, onu Musul'a tâyin etti (1127). Musul'a gelen Zengî'ye emir Çavlı itâat etmek zorunda kaldı. Burada iç kaleye yerleşen Zengî şehrin dizdarlığını Nasreddin Çakır'a verdi.

İzzeddin Mes'ûd, ölümünden önce Haleb'e memlûklarından Kutlu Aba'yı tâyin etmişti (*Buġya*, V, 132a-134a). Fakat Kutlu Aba'nın kötü idâresi neticesi, Haleb halkı milis kuvvetleri (*al-Aḥdāṯ*) ile birleşip isyân ettiler ve Kutlu Aba'yı yakalayıp, hapsederek yerine Fāʾžā'il b. Badîʿ'i getirdiler. Ancak şehirde huzur yine de sağlanamadı.

Zengî, kumandanlarından Sunḳur al-Dirāz ile Hasan Kara-Kuş'u öncü olarak Haleb'e yolladı (kânun I. 1127). Kendisi arkadan Haleb'e doğru hareket etti. Yolu üzerindeki Nusaybin'i kuşattı. Artuk Oğullarından Mardin hâkimi, Temür-Tâş (1122-1152)'ın tâyin ettiği bir vâli tarafından idâre edilen Nusaybin, Musul'a karşı düşmanca davranmaktaydı. Temür-Tâş, Hısn Keyfâ'da hüküm süren amcası oğlu Dâvûd (1109-1144)'dan yardım istedi. Ancak yardımcı kuvvetlerin gecikebileceğini düşünen Nusaybin müdâfileri teslim oldular (*al-Atābakīya*, s. 36 v.d.). Zengî, Nusaybin'den Haleb'e gelip, şehri teslim aldı.

Zengî, Haleb'e hâkim olduğu sıralarda Haçlılar Akdeniz'in Suriye sâhilini tamamen ele geçirmişlerdi. Haleb, Hama, Hıms ve Dimaşḳ (Şâm) gibi ancak iç kısımlarda kalan şehirler müslümanların elinde bulunuyordu. Dimaşḳ'tan Rahba ve Rakka'ya uzanan yolun dışındaki bütün ticârî yollar kesilmişti. Merkezî Suriye, Antakya'daki, Şimâlî Suriye, Urfa'daki, Cenûbî Suriye ise, Kudüs'deki Haçlı hâkimiyetlerinin tehdidi altında idi (*al-Kāmil*, X, 457 v.d.). İbn al-Aşîr, Abū Şāma ve İbn al-ʿAdîm gibi tarihçiler, Zengî'nin bütün Suriye'yi kendi hâkimiyeti altına almayı gaye edindiğini yazmaktadırlar (*al-Kāmil*, X, 643-647; *Buġya*, VI, 208a; *Abū Şāma*, I, 77).

Tuğtekin'in ölümü (11 şubat 1128), Atabey Zengî'yi, Dimaşḳ Atabeyliği üzerine harekete geçirmeye teşvik etti. Fakat, Büyük Sultan Sencer'in emriyle Irak sultanı Mahmud'un, Zengî'nin yerine, Hille emîri Dubays b. Sadaḳa [b. bk.]'yı tâyin etmek istemesi ve Zengî'nin Sultan Mahmud huzuruna gidip, bu tâyini durdurması, Dimaşḳ üzerine yapacağı bir sefere mâni oldu.

Zengî, Tuğtekin'in yerine geçen oğlu Tac el-Mülûk Böri (1128-1132)'ye haber göndererek ondan Haçlılara karşı açılan cihada yardımcı olmasını istedi. Ancak Zengî, Böri'nin oğlu Hama emîri Sevinç kumandasında gönderdiği kuvvetleri Haleb'de hapsederek, askersiz bıraktığı Hama üzerine yürüyüp, 24 eylûl 1130'da şehri zaptetti. Bunu tâkiben Hıms şehrini kırk gün kuşattı ise de, kış mevsiminin yaklaşması üzerine Haleb'e döndü (teşrin II. 1130).

Zengî'nin Haleb'e döndüğü ve Haçlılarla meşgul olduğu bir sırada Böri, Bâtınîlerin bir sûikastine uğrayıp, ağır şekilde yaralandı. Bu arada Halîfe Mustarşid ile Hille emîri Dubays arasında anlaşmazlık devam etmekte idi. Dubays, ölen Serhad vâlisi, Fahrü'l-Devle Gümüştekin'in dul kalan karısı ile evlenmek üzere Serhad'a giderken yolunu kaybedip, Böri'nin kuvvetlerince yakalandı (6 temmuz 1131). Böri, halîfeye Dubays'i yakalamış olduğunu bildirdi. Halîfe ise, Dubays'i Bagdad'dan göndereceği adamlarına teslim etmesini istedi (İbn al-Ḳalānisî, 230 v.d.). Bu durumdan haberdar olan Atabeg Zengî, Dubays'in kendisine teslimine karşılık, Böri'ye 50.000 dinar ile kendi elinde esir bulunan oğlu Sevinç ve kumandanlarını serbest bırakacağını bildirdi. Daha önce halîfeye söz vermiş olmasına rağmen, Zengî'nin reddedilemeyecek kadar cazip tekliflerle gelmesi, Böri'nin halîfeye verdiği sözden dönmesine sebep oldu ve Dubays, Zengî'ye teslim olundu (2 teşrin I. 1131). Zengî, Sultan Sencer'in emriyle kendisine rakip olmasına rağmen, Dubays'e para ve silâh vererek, onu serbest bıraktı (İbn al-Azraḳ, 164a).

Irak Selçuklu sultanı Mahmud ölünce (eylûl 1131), yerine oğlu Davud (1131-1132) geçti. Davud'un sultanlığını, vezir Abu'l-Ḳāsim Dargazînî ve Merâga vâlisi Aksungur Ahmedili desteklemekteydi. Buna karşılık amcası Mes'ûd ise, Tebriz'i ele geçirerek Davud'un sultan olmasına karşı çıktı. Ancak, Cibâl [b. bk.] ve Azerbaycan bölgelerinde hutbe Davud adına okunmaktaydı (İbn al-Cavzî, X, 24; *al-Kāmil*, X, 471). Davud Tebriz'i kuşatıp, sultanlığını amcasına geçici bir süre için de olsa, kabûl ettirdi. Mes'ûd, bir taraftan Zengî'yi kazanmaya çalışırken, diğer taraftan da halîfe ile anlaştı ve halîfeden adının hutbede okunmasını istedi. Ancak halîfe, Melik Mes'ûd'a kendisini destekleyeceğini, fakat büyük Sultan Sencer'in izni olmadan adını hutbede okutamıyacağını bildirdi (*al-Kāmil*, X, 474; Bar Hebraeus, İng. trc. I, 256).

Sultan Davud'un diğer amcası olan Selçukşâh da saltanat müddeîsi olup, büyük bir ordu ile Bagdad'a geldi. Halîfe, Melik Selçukşâh ile Atabeyi Karaca es-Sâḳî'yi iyi karşıladı ise de, onun da adını hutbede okutmadı.

Atabey Zengî, Melik Mes'ûd birliklerine katılmak üzere Musul'dan hareket etti. Onun maksadını öğrenen Atabey Karaca es-Sâḳî, Melik Selçukşâh'ı küçük bir birlikle Bagdad'da bıraktı ve kendisi ana kuvvetin başında, Zengî'nin Melik

Mes'ûd ile birleşmesini önlemek maksadıyla Bagdad'dan hareket etti. Samerrâ'da Musul ordusuna ânî bir baskın yaptı. Karaca es-Sâkî, Zengî'yi yendi. Melik Mes'ûd ise, Selçukşâh kuvvetleri ile küçük çapta çarpışmaya girişti. Karaca es-Sâkî, Bagdad'a dönerken Sultan Sencer'in Rey şehrine geldiği haberi ulaştı. Melik Mes'ûd, halîfe ile Selçukşâh'a Sultan Sencer'e karşı ittifak teklif etti. Neticede Mes'ûd'un sultan, Selçukşâh'ın ise, onun halefi olmasına, Irak'ın da, halîfe'nin tâyin edeceği bir nâip tarafından idâre edilmesine karar verildi (İbn al-Cavzî, X, 25; *al-Kāmil*, X, 475). Bu andlaşmayı tâkiben Melik Mes'ûd, Bagdad'daki Dârü's-saltana'ya, Selçukşâh ise, selçuklu şahnelerine âit konağa yerleşti. Sultan Sencer'in adı hutbeden çıkarıldı ve kısa bir süre sonra da birleşik kuvvetler Sultan Sencer'e karşı harekete geçti. Bu durum üzerine Sultan Sencer, Zengî'ye haber göndererek askersiz kalan Bagdad'a yürümesini emretti. Halîfe, hilâfet merkezinin tehdid altında olduğunu bahâne ederek, birleşik kuvvetlerin kaybettiği muhârebeye girmeyip, Hanikîn [b. bk.]'den hareketle Zengî'nin üzerine yürüdü. Sultan Sencer, yeğenlerini ele geçirmesine rağmen, onlara şefkatli davrandı. Mes'ûd'a, Azerbaycan'ın iktâsını verirken, diğer yeğeni Tuğrul'u Irak'a sultan yaptı (1132-1134). Selçukşâh'ın Atabeyi Karaca es-Sâkî öldürüldü (mayıs 1132; İbn al-Cavzî, X, 26; al-Bundarî, s. 149; *al-Kāmil*, X, 476 v.d.).

Halîfe iki bin kişilik süvârî kuvveti ile Abbâsîye'ye geldi. Ordusunun merkezî kendisinin, sağ cenahı Camal al-Davla İkbal'in ve sol cenahı ise, Nazar'ın kumandasında idi. Yapılan muhârebeyi Zengî kaybedip, Musul'a çekildi. Bu yenilgi, müslüman olan askerin halîfelerine karşı kılıç çekmek istememesiyle izah edilebilir.

Tuğrul'un sultanlığına ilk itiraz eden, yeğeni Davud oldu. Davud, amcası Mes'ûd ile anlaşıp, Tuğrul'u 25 mayıs 1133'te yapılan bir savaşta yendi. Hemedan, Mes'ûd tarafından işgal edildi. Halîfe'yi de kendi tarafına alan Mes'ûd, adını Bagdad'da hutbe de okuttu. Tuğrul ise, Sultan Sencer'in yanına sığınmak zorunda kaldı.

Halîfe, Zengî'ye karşı sert tavrını sürdürerek Musul'u kuşattı (26 temmuz 1133). Ancak Zengî, Musul'un müdâfaasını Nasreddin Çakır'a bırakıp, kendisi çevre yollarına yerleşerek Bagdad askerinin güzergâhını kesti. Çok kısa bir süre önce yanında sâdece İkbal, Nazar ve Afîf gibi birkaç kumandanı bulunan halîfe, otuza yakın Türk asıllı kumandanların kendisine katılması ile kuvvetlenmiş, askerinin sayısı, 12.000'i süvârî olmak üzere, 30.000'e varmıştı (*al-Kāmil*, XI, 2 v.d.; *al-Atābakîyye*, s. 47; Abū Şāma, I, 79).

Musul'un kuşatması devam ederken şehir içinde halîfe yanlısı bir grup yakalanmış ve hemen öldürülmüşlerdi. Bir süre sonra Halîfe Mustarşid, bu muhâsaradan bir netice elde edemiyeceğini anladığından Bagdad'a döndü. Atabey Zengî ise, halîfe ile zâhirî de olsa, dostça münâsebetler kurmanın yolunu aradı ve Bagdad'a kıymetli hediyeler yollayarak diplomatik bağlantıyı yeniden te'sis etti (İbn al-Azrak, s. 164a; *al-Atābakîyye*, s. 47). Ancak Zengî, baharda halîfeye bu muhâsarada yardımda bulunan Hısn Keyfâ emîri Davud üzerine yürüdü. Mardin emîri Temür-Taş, Davud'a karşı Zengî'nin yanında yer aldı. Davud ile Âmid yakınlarında karşılaşan Zengî, onu ağır bir şekilde yendi (26 nisan 1134). Davud muhârebe meydanından kaçmağa muvaffak oldu ise de, çocukları ve emîrlerinden bir çoğu yakalandı. Sonra Âmid üzerine yürüyen Zengî, burayı bir süre kuşattı ise de, veziri Ziyâ' al-Dîn al-Kafarsüdî'nin tavsiyesiyle Musul'a döndü. Ancak yolu üzerinde Mardin'in şimâl-i garbîsinde bulunan al-Suvar'ı ele geçirdi ve yardımından dolayı burayı Temür-Taş'a verdi.

Selçuklu İmparatorluğu'nun garp kısmında melikler arasındaki mücâdeleler devam ederken Sultan Tuğrul ansızın öldü (24 teşrin I. 1134). Melik Mes'ûd vakit kaybetmeden, hattâ halîfenin takınacağı tavrı da beklemeden Hemedan'a girdi. Mes'ûd'un bu davranışından endişe duyan Sultan Tuğrul'un kumandanları, aralarında Hille emîri Dubays de olduğu halde halîfe tarafına geçtiler. Ancak halîfe, Dubays'ın kumandanlar arasında bulunmasından şüphelendi. Diğer kumandanlar bu durumu öğrenince Dubays'ı yakalamak istediler ise de, o, Mes'ûd'un yanına kaçtı (İbn al-Cavzî, X, 41). Halîfe, Sultan Sencer ile Davud'un adını hutbede okuttu.

Melik Davud ile otuza yakın Türk kumandanının kendisine katılmasıyla kuvvetlenen halîfe, Camâl al-İkbâl'ı Bagdad'a nâip olarak bıraktı ve sultanlık iddiasını sürdüren Mes'ûd üzerine yürüdü. Halîfenin yanında veziri İbn al-Anbârî de bulunmaktaydı. Halîfe, Dimaşk'ı kuşatmakta olan Zengî'den yardım istedi. Halîfe'nin Zağros üzerinden Hemedan'a yürüyüşü çok yavaş oldu. Onun bu ağır hareketinden faydalanan Mes'ûd, halîfenin hizmetine girmiş bulunan Türk kumandanların gönüllerini kazanarak kendi tarafına almaya çalıştı. Nitekim Beg-Aba, Mes'ûd tarafına geçen ilk kumandan oldu. 24 haziran 1135'te Merâga civârında yapılan muhârebeyi, diğer Türk kumandanların kendi tarafına geçmesi neticesinde Mes'ûd çok kolay bir şekilde kazandı. Halîfe, Mes'ûd kuvvetlerince esir edildi. Zengî'nin göndermiş olduğu kuvvetler ise, gecikmişti (al-Azîmî, s. 410 v.d.; *Zubda*, II, 250).

Mes'ûd, halîfeye iyi davranıp, hizmette kusur etmedi. Ayrıca onunla bir anlaşma yaptı. Buna göre, halîfe, Bagdad'a dönecek, ancak yüksek miktarda para (400.000 dinar: *al-Kāmil*, XI, 22; 700.000 dinar: İbn al-Cavzî, X, 54)'yı harp tazminatı olarak ödeyecek ve aslâ asker beslemeyecekti. Mes'ûd, Merâga'dan Hemedân'a doğru harekete geçtiği sıralarda Büyük Sultan Sencer'den kalabalık bir elçilik hey'eti geldi. Mes'ûd, bu hey'eti karşılamak üzere karargâhından ayrıldığında halîfe, bir grup Bâtınî tarafından öldürüldü.

Bir rivâyete göre Bâtınîler, Sultan Sencer'in göndermiş olduğu hey'etle gelmişler ve halîfenin pek de iyi korunmayan çadırına girip, onu öldürmüşlerdi (Bar Hebraeus, *ayn. esr.*, I, 260; Türk. trc. s. 369). Mustarşid'in yerine oğlu Râşid (1135-1136) halîfe oldu. Ancak Râşid'in halîfe olması, Selçukluların öteden beri Abbâsî halîfeliği ile olan siyâsetine uygun düşmemekteydi. Sultan Mes'ûd, yeni halîfeye kumandanlarından Barankuş Zakavî'yi göndererek, babası Mustarşid'in savaş tazminatı olarak ödemeyi kabûl ettiği bir miktar parayı istedi. Ancak Râşid, babasının öldürüldüğünü ve hazinenin muhârebe meydanında yağmalandığını ileri sürerek, bir ödeme yapamayacağını bildirdi. Bunun üzerine Barankuş Zakavî, halîfelik sarayını aramaya kalkışınca, Mustarşit, onu ve Bagdad şahnesi Beg-Aba'yı şehirden çıkardı (İbn al-Cavzî, X, 54; *al-Kāmil*, XI, 22).

Yeni halîfe, Sultan Mes'ûd'un harekete geçeceğini görerek, civar emirlerden yardım taleb etti. Musul atabeyi Zengî'ye de haber yollayarak yardıma geldiği takdirde atabeyi bulunduğu Alp-Arslan'ı, sultan ilân edeceğini bildirdi (İbn Taġrîbirdî, III/I. kıs. 20).

Halîfe Râşid'in bu yardım talebine ilk cevap veren Melik Davud, Azerbaycan'dan hareketle Bagdad'a geldi (14 teşrin II. 1135). Kısa bir süre sonra da Musul kuvvetlerinin başında, Atabey Zengî ile Sultan Mes'ûd'a dargın diğer Türk kumandanlar Bagdad'a vardılar. Buraya gelenler arasında sultanlığa namzed olan iki melik vardı. Halîfe bunlardan Melik Davud'un adını hutbeye koydu. Mes'ûd ise, Hemedân'dan hareket ile Bagdad'a gelip, şehri 51 gün kuşattı (*al-Atābakîyya*, s. 51 v.d.). Şehir içinde âsâyişin bozulması ve Melik Davud'un endişelenip, Bagdad'ı terketmesi, buranın müdâfilerini müşkül duruma soktu. Bagdad müdâfaasının zayıflaması ve Sultan Mes'ûd kuvvetlerinin, şehrin garp kısmını ele geçirmesi, Atabey Zengî'yi de burayı terke mecbur bıraktı. Zengî, yanında Halîfe Râşid olduğu halde Musul'a çekildi (14 ağustos 1136). Bagdad'a giren Sultan Mes'ûd (1134-1157), Râşid'in hilâfet merkezine dönmesini istedi. Ancak halîfe, bu isteği reddetti. Sultan Mes'ûd bu durumda Büyük Sultan Sencer'e mürâcaat ederek halîfenin değiştirilmesini istedi. Bu değişikliği kabûl eden Sultan Sencer, ayrıca Mes'ûd'dan eski halîfe Mustarşid'in yakın adamlarına da, bu değişikliğin tasdik ettirilmesini ısrarla istedi.

Sultan Mes'ûd, halîfe Mustarşid ile yapmış olduğu savaşta yakalayıp hapsettiği, vezir Şaraf al-Dîn ʿAlî b. Durrat, eski vezir İbn al-Anbârî, Kamâl al-Talḥa gibi devlet adamlarını serbest bırakarak, onları kendi tarafına kazandı (İbn al-Azrak, var. 166a). Daha sonra da civar vâlileri, kadıları, bir kısım emirler ile devlet adamlarını huzurunda toplayan Sultan Mes'ûd, Râşid'in halîfelik vazifelerini yerine getiremediğini belirterek değiştirilmesini istedi. Huzurda bulunan Şaraf al-Dîn Zaynabî, ʿAbd Allāh b. Mustaẓhir'in halîfe olmasını teklif etti. Bunun kabûlü üzerine ʿAbd Allah b. Mustaẓhir, "al-Muḳtafî al-Amri'llāh,, unvanıyla halîfe ilân edildi (18 ağustos 1136).

Atabey Zengî, Râşid'i halîfe olarak tanımaya devam etti. Ancak Büyük Sultan Sencer ile Sultan Mes'ûd'un baskısı karşısında direnmenin mânasız olduğunu anlayarak, elçisi Kamâl al-Dîn Şahrizûrî'yi Sultan Mes'ûd'a yollayarak yeni halîfeye biat etti. Ülkesinde okuttuğu hutbeden Râşid ile Irak sultanı olarak tanıdığı Davud'un adını çıkararak yerlerine halîfe olarak Muḳtafî'nin, Sultan olarak da Sencer'den sonra Mes'ûd'un adlarını okuttu (İbn al-Azrak, var. 167b; *Zubda*, II, 260). Sultan Mes'ûd, 2.000 kişilik bir süvârî birliğini Musul'a göndererek Râşid'in kendisine teslim edilmesini istedi ise de, bu birlik Musul'a gelmeden Râşid, Atabey Zengî'nin tavsiyesiyle Azerbaycan'a doğru yola çıktı. Kısa bir süre sonra da Isfahan'da Bâtınîlerin karıştığı bir sûikast sonucu öldürüldü (İbn al-Azrak, var. 167b; *al-Kāmil*, XI, 40 v.d.).

Zengî, mayıs 1137'de Fırat nehrini geçerek, Suriye'ye girdi. Kumandanlarından Salahaddin Muhammed Yagıbasan'ı önden Ḥıms üzerine gönderdi. Burası, Dimaşk Atabeyi Şihabeddin Mahmud'un nâibi Mu'înüddin Üner'in idâresi altında idi. Humus (Ḥims) kuşatması devam ederken, Bizans imparatoru Yohannes Komnenos II., ülkesinin imparatorluk topraklarına katılmasını sağlamak maksadı ile Suriye'ye geldi. Ancak Humus, muhâsarasından bir netîce alamayacağını anlayan Zengî, kuşatmayı kaldırarak Haçlıların elinde bulunan Baʿrîn (Montferrandus) üzerine yürüdü. Burası Haleb ile Humus arasındaki irtibatı sağlayan bir üs durumunda idi. Atabey Zengî'nin bu maksadını öğrenen Trablus Kontu Raymond, Kudüs kıralı Fulk'den yardım istedi. Kudüs kıralı yardıma gelirken ânî bir baskınla karşılaştı ve Baʿrîn kalesine güçlükle sığınabildi. Raymond ve diğer bir kısım şövalye, Atabey Zengî kuvvetlerince esir edildi. Bu durum, Haçlıların Baʿrîn'e yeniden yardım göndermesine sebep oldu. Urfa Kontu Joscelin II., Baʿrîn'e yardım için yola çıktı. Bizans imparatoru Yohannes Komnenos ise, bu sıralarda Antakya'yı kuşatmaya hazırlanıyordu. Barʿîn kalesine sığınan Haçlılar, müdâfaanın güçlüğü karşısında yardıma gelen kuvvetleri bile bekleyemeden

Atabey Zengî'ye „emân„ ile teslim oldular (*al-Kāmil*, XI, 33 v.d.; Villermus, I, 85-92). Baʿrîn kuşatması sürerken Atabey Zengî'ye âit bir kısım kuvvetler de Hama'ın şimâlindeki Maʿarrat al-Nuʿmān ile Kafr Tāb'ı Haçlılardan aldılar. Raymond'un idâresi altındaki Antakya ise, imparator Yohannes Komnenos'a kapılarını açmak zorunda kaldı.

Bizans imparatorunun Suriye'de bulunması Zengî'nin Dimaşk Atabeyliğine bağlı Humus şehrini kuşatmasına engel (eylûl 1137) olamadı. Bu muhâsara devam ederken imparatordan Atabey Zengî'ye bir elçi hey'eti geldi. Atabey, gelen hey'eti iyi karşıladı ve hattâ bir müfreze ile emniyetlerini sağlayarak geri gönderdi (İbn al-Ḳalānisî, s. 262).

İmparator kışı geçirmek üzere Kilikya'ya çekilmeden önce Haçlı liderleriyle bir anlaşma yaptı. Buna göre, baharda Haleb, Şeyzer, Hamâ ve Humus gibi müslümanların elinde bulunan şehirlere saldırılacak, ele geçirildiği takdirde, buralar Raymond'un idâresine bırakılacaktı. Antakya ise, Bizans'a geri verilecekti. 1138 senesinin başlarında hazırlıklara girişildi ve mart ayının sonlarında imparator Antakya'ya geldi. Bizans-Haçlı kuvvetleri, ilk olarak Haleb'in şimâl-i şarkîsindeki Büzâ'a'ya hücum ettiler. Altı günlük bir kuşatmadan sonra Büzâ'a teslim oldu (9 nisan 1138). Ahâlisinin bir çoğu öldürüldü. 400 kadar kişi tehdid ile hıristiyan olmaya zorlandı (*al-Atābakīya*, s. 62; *Zubda*, II, 264). Atabey Zengî, Bizans-Haçlı harekâtını öğrenince, Bagdad'da bulunan Irak Selçuklu sultanı Mes'ûd'dan yardım istedi. Kumandanlarından Zeyneddin Ali Küçük'ü de bir kısım kuvvetle birlikte Haleb'e göndererek bu şehrin müdâfaasını kuvvetlendirdi. Bizans-Haçlı ordusu, Büzâ'a'dan sonra Haleb'e geldi. İmparator, hazırlıksız yakalayacağını düşündüğü Haleb'de bütün tedbirlerin Atabey Zengî tarafından alınmış olduğunu görünce üç gün sürdürdüğü kuşatmayı kaldırdı (20 nisan 1138) ve Sayda'ya doğru yöneldi (İbn al-Ḳalānisî, s. 265 v.d.; *al-Kāmil*, XI, 36) ve al-Asārib nisan 21'de teslim oldu. Buradan sarp kayalar üzerine inşâ edilmiş Şeyzer kalesine taarruz eden Bizans-Haçlı ordusu, şehrin varoşlarına girdi. Ancak iç kale direnmeye devam etti. Yirmi günlük bir kuşatmadan sonra netîce alamayacağını anlayan imparator, Şeyzer hâkimi Abu'l-ʿAsākir tarafından teklif edilen bir miktar parayı alarak kuşatmayı kaldırdı.

Şeyzer'in kuşatıldığı sırada Hısn Keyfâ emîri Davud, aralarındaki düşmanlığı bırakarak, oğlu Kara-Arslan kumandasında Türkmenlerden müteşekkil bir kuvveti Atabey Zengî'nin yardımına gönderdi. İmparator, Zengî ile açık bir sâhada muhârebeye girmek niyeti göstermiş ise de, Atabey Zengî, aleyhine olabilecek bir muhârebeyi kabûl etmek istememiş, Haçlı-Bizans kuvvetleri ise, sarp yerlerde muhârebeye girmeyerek Antakya'ya çekilmiştir. Sultan Mes'ûd'un göndermiş olduğu 10.000 süvârîlik Selçuklu kuvvetinin gecikmesi, imparatorun da Kilikya'ya çekilmesi üzerine Fırat nehrini geçmeden geri dönmüştür (*al-Atābakīya*, s. 62 v.d.).

Bizans ordusunun Suriye'den çekilmesinden sonra, Atabey Zengî yeniden Dimaşk Atabeyliği topraklarına girdi. Ancak bu sefer, birkaç kere kuşattığı Humus'u, evlilik yoluyla elde etmeye çalıştı. Nitekim Dimaşk hâkimi Şihâbeddîn Mahmud'un dul annesi Zümürrüd Hatun ile evlenince, Humus çeyiz olarak Zengî'ye verilirken, Zengî de kızını Şihâbeddin Mahmud ile evlendirerek Baalbek'i, Dimaşk hâkimine devretti. Böylece Humus şehrini elde eden Atabey Zengî, Trablus kontluğu hâkimiyetinde bulunan Araka kalesini de ele geçirdi. Buradan Antakya Prinskepliği topraklarına girerek, kısa bir süre önce Haçlı-Bizans harekâtıyla kaybettiği Büzâ'a'yı (16 eylûl 1138), Kafr Tāb'ı ve al-Asārib'i (7 teşrin I. 1138) Haçlıların elinden geri aldı (İbn al-Ḳalānisî, s. 266 v.d.).

Dimaşk hâkimi Şihâbeddin Mahmud, kendi yakın adamları tarafından öldürüldü (23 haziran 1139). İsfahsâlâr Mu'înüddîn Üner, Mahmud'un kardeşlerinden Cemâleddîn Muhammed (1139-1140)'i destekleyerek Dimaşk Atabeyliğini ele geçirmesini sağladı. Mahmud'un diğer kardeşi Behramşâh ise, Zengî'ye sığındı. Ayrıca Zümürrüd Hatun da Zengî'ye haber gönderip, onu Dimaşk üzerine yürümeye teşvik etti. Atabey Zengî, bu durumu iyi bir fırsat bilerek yeniden Dimaşk Atabeyliği ülkesine girdi. Baalbek'i kuşattı ve çok geçmeden de şehre girmeye muvaffak oldu (10 teşrin I. 1139). Ancak iç kaledeki 40 Türk müdâfi, on gün kadar daha direndi ise de, netîcede onlar da teslim oldu (20 teşrin I. 1139). Baalbek'i ele geçiren Zengî, Dimaşk'ı da almak maksadı ile Biḳāʿa bölgesine girdi (teşrin II. 1139). Burada kadı Kamāl al-Dîn Şahrizūrî'yi elçi olarak Cemâleddin Muhammed'e gönderip, Dimaşk'ı kendisine teslim ettiği takdirde, bütün şartlarını kabûl edeceğini bildirdi. Teklifinin reddedilmesi üzerine Dimaşk'ın 7-8 km. cenûb-i garbîsinde bulunan Darayya'da karargâhını kurdu (6 kânun I. 1139). Atabey Zengî, Dimaşk'ı harap etmeden ve fazla müslüman kanı dökülmeden ele geçirmek istediği için şehrin ikmâl yollarını keserek teslime zorlamakta idi. Bu arada elçisi Kamāl al-Dîn Şahrizūrî vâsıtasıyla da şehir içinde bir kısım taraftar buldu. Bunlar, şehir kapılarını Musul kuvvetlerine içerden açacaklardı. Ancak Atabey Zengî, Dimaşk halkının müdâfaaya kararlı olduğunu anlayıp, şehir sokaklarında yapılacak bir savaşın aleyhine olacağını düşünerek kuşatmayı kaldırdı (İbn al-Ḳalānisî, s. 271).

Dimaşk Atabeyi Cemâleddin Muhammed'in hastalanarak ölmesi (29 mart 1140), Dimaşk'da yeni

gelişmelere sebep oldu ve vezirliğe getirilmiş olan Mu'înüddîn Üner tarafından, Muhammed'in oğlu Abak, Dimaşk hâkimi olarak ilân edildi. Zengî, Muhammed'in ölümünden sonra, ortaya çıkabilecek huzursuzluklardan faydalanabilmek maksadı ile yeniden Dimaşk üzerine yürüdü. Vezir Üner ise, Zengî'nin bu taarruzunu durdurabilmek için Kudüs kıralı Fulk'dan yardım istemek zorunda kaldı. Kudüs'e elçi olarak gönderilen Usāma b. Munḳiẕ, Fulk'a, Dimaşk'ın her ay 20.000 dinar ödemeyi ve Musul Atabeyliği hâkimiyetindeki Banyas'ı ortak bir harekât netîcesi ele geçirdikleri takdirde, buranın da Kudüs kırallığına verileceğinin kabûl edildiğini bildirdi. Kıral, Atabey Zengî'nin kendisi içinde tehlike arzettiğini görerek Dimaşk ile anlaşma yoluna gitti. Bir ihâneti önlemek maksadı ile de karşılıklı olarak rehineler verildi. Dimaşk ile Kudüs arasındaki bu andlaşmayı Darayya'da haber alan Zengî, Havran'a çekilerek muhtemel bir haçlı taarruzunu beklemeye başladı. Ancak bir ay süren bu bekleyişten bir netîce çıkmayınca, tekrar Dimaşk'ın yakınındaki Ġūṭa'ya döndü. Musul kuvvetleri, Ġūṭa'da iken, kıral Fulk'a yardıma gelen Antakya haçlı kuvvetleri üzerine giden Banyas emîri İbrahim Turgut, muhârebeyi ve hayatını kaybetti. Banyas kuvvetleri ise, geri çekilmek zorunda kaldı. Dimaşk önlerinde bir süre daha bekleyen Zengî, Hamâ'ya çekilince, Dimaşk ve bir kısım Haçlı kuvvetleri, birleşerek Banyas'ı kuşattılar. Atabeg Zengî'den yardım alamayacağını anlayan Banyas müdafileri, şehri teslim etmek zorunda kaldılar. Banyas andlaşma gereğince haçlılara teslim edildi (İbn al-Ḳalānisî, s. 271 v.d.; Villermus, II, 105-112).

Zengî, kendisine karşı yapılan Dimaşk-Kudüs ittifakının, orta Suriye'deki atabeylik toprakları için bir tehlike arzedeceğini görerek, bir kısım Türkmenleri Baalbek'e iskân etmiştir (İbn al-Ḳalānisî, s. 272). Buranın iktaını da Necmeddin Eyyûb'a veren Zengî, Musul askerinin başında ânî olarak, Dimaşk'a gelip, şehri yeniden kuşatmıştır (22 haziran 1140). İkmâl yollarının kesilmiş olması, Dimaşk'ı zor duruma düşürmüş ve İbn al-ʿAdîm (*Zubda*, II, 274)'e göre Dimaşk'lılar Atabey Zengî'nin hâkimiyetini tanımak zorunda kalmış ve hutbede adını okumayı kabûl etmişlerdir.

Zengî, Raymond ile Joscelin II. arasındaki anlaşmazlığı görerek, askerî harekâtını şimâle kaydırdı ve 1140'da Hısn Keyfâ emîri Davud'u yenerek Bahmard kalesini ele geçirdi. Kış mevsiminin gelmesi dolayısıyla Musul'a çekilen Zengî'nin baharda yeniden hazırlıklara girişmesi, Mardin hâkimi Temür-Tâş'ı endişelendirip, Zengî'nin hâkimiyetini tanıması neticesini yarattı (1141).

Şimâldeki faâliyetlerini arttıran Zengî, Urfa kontluğunun Habur'un yukarı havzasında girişmiş olduğu harekâtı da yakından tâkib etmekte idi. Urfa kontluğuna bağlı süvârî birlikleri Rakka, Nusaybin ve Âmid'e kadar sokuluyor, Mardin civârı ile Harran'ı tehdid altında tutuyorlardı. Irak Selçuklu sultanı Mes'ûd, kendisine bağlı Musul atabeyine Urfa'nın fethini emretti. Urfa'nın fethedilmesi, Musul Atabeyliğinin hâkimiyet sâhasını şimâlde genişletecek, ayrıca haçlı taarruzlarını sona erdirecekti. Hareket emrinin sultan tarafından verilmiş olması ise, atabeye gerekli asker ve ikmâlin te'mini için kolaylık sağladı.

Harran emiri Fazl Allāh b. Ca'fer, Zengî'ye haber göndererek Joscelin II.'in Urfa'dan ayrılmış olduğunu bildirdi. Zengî, vakit kaybetmeden kumandanlarından Yagıbasan'ı öncü olarak Urfa'ya gönderdi. Kendisi de Türkmenlerden te'min ettiği kuvvetleri yanına alarak, Urfa'ya gelip, şehri kuşattı. Urfa içindeki askeri birlik zayıftı. Şehrin savunması, üç piskoposun elindeydi. Zengî, kan dökülmeden teslim olmalarını şehrin idâresinden sorumlu Latin asıllı piskopos Hugne'den birkaç kez istedi ise de, teklifleri reddedildi (Abu 'l-Farac, II, 378). Taarruza geçen Musul ordusu, surlarda açılan gediklerden şehre girmeye muvaffak oldu. Musul ordusunun şehre girişinin üçüncü gününde sükûnet te'min edildi. Zengî, fethettiği şehrin vâliliğine, Zeyneddin Ali Küçük'ü tâyin etti (24 kânun I. 1144). Elli seneye yakın bir zaman haçlı hâkimiyetinde kalmış, Musul-Haleb arasındaki yola hâkim ve Suriye ile şark ve Cenûb-i şarkî Anadolu arasında bir köprü teşkil eden Urfa'nın fethi, haçlılar arasında büyük bir endişe ile karşılanıp, ikinci haçlı seferinin yapılmasına sebep oldu. Buna karşılık, islâm dünyasında büyük bir zafer havası esdi ve istîlâcı haçlıların bütün Suriye'den sökülüp atılacağı ümidi doğdu. Halîfe al-Muktafî bu fetihden dolayı Zengî'ye "Zayn al-İslām„, "al-Malik al-Manṣūr", "Naṣīr al-Amīr al-Mu'minīn„ gibi unvanlar verdi.

Urfa'nın fethinden sonra Zengî, Joscelin II.'in, son yer olarak elinde kalan al-Bīra (Birecik)'ya gelip, burayı iki ay kadar kuşattı. Netîce alabileceği bir sırada yanındaki meliklerden Ferruḫşâh b. Mahmud Musul'da isyân etti. Ferruḫşâh, Sultan Mahmud tarafından Dubays'in yanına verilmiş, Zengî ise, Ferruḫşâh (al-Ḥafācī)'ı Dubays'den alarak onun talim ve terbiyesi ile meşgul olmuş idi (*al-Bundārī*, s. 205 v.d.). Zengî, Ferruḫşâh'ın kardeşi Melik Alp-Arslan'ı, müsâit bir zaman bulduğu takdirde, Irak'da sultan ilân etmek niyetinde idi. Bu durumu bilen Ferruḫşâh, yakın adamlarının tahriki ile, kendi hâkimiyetini te'sis için Musul'da isyân etmiş ve Zengî'nin Musul nâibi Çakır'ı öldürtmüştü. Ancak isyân kısa bir süre içinde bastırıldı. Çakır'ın yerine tâyin edilen Ali Küçük, isyâncıları cezalandırıp şehirde sükûneti sağladı (*al-Kāmil*, XI, 66 v.d.; İbn al-Azraḳ, var. 179b).

Zengî, Musul'daki isyânı bastırdıktan sonra, Fırat nehrinin kıyısındaki ehemmiyetli bir mevkie

sâhip olan Câber kalesini kuşattı. Kale, Ukaylîlerden ʿİzz al-Dîn ʿAlî b. Sâlim'in idâresi altında olup, bu zat, Zengî'nin hâkimiyetini tanımak istemiyordu. Karadan tamamen kuşatılan kalenin nehirden de bütün ikmâl yolları kesilmiş bir halde teslimi beklenirken, Zengî kendi hizmetkârları tarafından 14 eylûl'ü 15 eylûl (1146)'e bağlayan gece, uyurken öldürüldü. Katillerin elebaşılarından olan Frenk asıllı Yarın-Kuş, Câber kalesine kaçmayı başardı (*al-Atābakīya*, s. 74 v.dd.).

Zengî'nin dört oğlu vardı: Bunlardan en büyüğü olan Seyfeddin Gazi, babasının ölümünden sonra Musul'a, Nûreddin Mahmud ise, Haleb'e hâkim oldu. Kutbeddin Mevdûd ile Mirmirân bir süre ağabeyleri Seyfeddin Gazi'nin yanında kaldılar. Mevdûd, daha sonraları Sincar'a hâkim oldu. Seyfeddin Gazi'nin ölümünden sonra da bütün hâkimiyet Nûreddin Mahmud'un eline geçti.

Musul'a Atabey olarak tâyininden itibâren Haçlılara karşı mücâdelesini devamlı olarak sürdüren Zengî, bilhassa Baʿrîn ve Urfa'nın fethiyle sâdece Türklüğün değil, bütün islâm âleminin de gururu olmuştu.

Bibliyografya: İbn al-Kalânisî, *Ẕayl Tārīḫ Dimaşḳ* (nşr. H. F. Amedroz), Leyden, 1908, s. 227 v.dd., 238-241, 245-249, 252-259, 263 v.d., 268-275, 279 v.d.; İbn al-Aşîr, *al-Kāmil fi'l-tārīḫ* (nşr. C. J. Tornberg), Leyden, 1851-1876, X, 425, 428 v.d., 447-450, 453-458, 460 v.d., 466 v.d., 470 v.d., 474-478; XI, 2 v.d., 14 v.d., 18, 20 v.dd., 22 v.d., 26 v.d., 38, 40, 61, 66 v.d., 71 v.d., 75, 108; ayn. mll., *al-Tārīḫ al-Bāhir fi Davlat al-Atābakīya* (nşr. A. A. Tolaymāt), Kahire, 1963, s. 4, 12, 15, 22 v.dd., 28-35, 38, 43, 45, 50-54, 57 v.d., 65, 71 v.d.; İbn al-ʿAdîm, *Zubdat al-Ḥalab fī tārīḫ Ḥalab* (nşr. S. Dahhān), Şam, 1954, II, 100-103, 105-110, 243, 250 v.d., 255-261, 263 v.d., 268 v.d., 271-275, 278-281, 285 v.d.; ayn. mll., *Buġyat al-ṭalab fī tārīḫ Ḥalab*, Topkapı Sarayı Kütüp., Ahmed III, nr. 2925, II, var. 375a-b; III, var. 272a-b, 275a, 279b, V, var. 315a-b; VI, var. 208a-b, 210a-213b, VII, var. 198a-b; Villermus, *A History of the Deeds Done Beyond the sea* (İng. trc. E. A. Babcock ve A. C. Krey), New-York, 1943, I, 34 v.d., 43-50, 57-61, 92 v.d., 105-112, 134-137, 140-144.; *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi* (*952-1136*) *ve Papaz Grigor'un Zeyli* (*1136-1162* (trc. H. D. Andreasyan, Ankara, 1962; İbn al-Azrak, *Tārīḫ Mayyāfāriḳīn*, British Museum, nr. Or, 5803, Or. 6310, var. 163b-165a, 166a v.d., 179b; Abu'l-Farac, *Tārīḫ* (trc. Ö. R. Doğrul), Ankara, 1954; İbn al-Cavzî, *Mirʾāt al-zamān fī tārīḫ al-aʿyān*, Topkapı Sarayı Kütüp., Ahmed III., nr. 2911-2912; al-Bundārî, *Zubdat al-nuṣra va Nuhbat al-ʿuṣra* (trc. K. Burslan), İstanbul, 1943; İbn Ḫallikān, *Vafayāt al-aʿyān* (Kahire, 1948); M. A. Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi-II. imparatorluk* (Ankara, 1954; S. Runciman, *A History of the Crusaders in the East* (Cambridge, 1907); C. Alptekin, *The Reign of Zangi* (*521-541=1127-1146*), Erzurum, 1978.

(COŞKUN ALPTEKİN.)

ZENGİBAR. Zengibar adasının başşehri (al-Zanǧabār) ve bu ada ile Şarkî Afrika sâhilinde yaşayan karışık ırkın adı (Svahili)'dir.

ZENGİBAR I. (AL-ZANCABĀR). Afrika kıyısı karşısında 6° cenup arzında aynı adı taşıyan adanın başkentidir. Şehir, adanın garp tarafında 6°, 9' cenup arzı ve 39° 15' şark tûlünde, Bagamoyo limanının şimâl-i şarkîsine 26 mil mesâfede bulunur. Bu sahil, bir buçuk mil uzunlukta, üçgen şeklinde, şarktan garba uzanan bir yarım ada olup, Afrika'nın en güzel koylarından biridir. Koy, üzerinde bir mezarlık bulunan dar bir berzâh ile adaya bağlanmıştır; körfezde bir yerli Gambo mahallesi bulunur. Bundan başka bir Hindli, bir de Avrupalı mahallesi vardı. Şehir, Almanya ile İngiltere arasındaki 1 temmuz 1890 andlaşmasından sonra, İngiliz himâye idâresinin hukûkî, askerî ve idârî memurlarının merkezi olmuştu. 1913 sayımında nüfûsu 45.276 idi. Ada gelişmesini, 1832'de buraya yerleşen Maskat ve Zanzibar sultanı Sayyid Saʿîd'e borçludur. Bu sultan akıllıca siyâseti ile burasını, Guardafuy burnundan Delagoa körfezine kadar Şarkî Afrika'nın başlıca ticâret şehri hâline getirdi. Sultan ve halefleri şehrin imârına çok hizmet ettiler. Saʿîd, Zengibar'da ve buradan üç mil mesâfede bulunan Mtoni de kendisine birer saray yaptırdı; Sultan Barġaş, bir demiryoluyla Zengibar'a bağlanan Chukvani'de yeni bir saray inşâ ettirdiği gibi, aynı şehirde başka saraylar ve Mtoni'den Zengibar'a kadar bir su şebekesi yaptırdı. Şehir, muz, limon, mango (hint kirazı), portakal, hindistan cevizi gibi meyvaları ile meşhurdur. Zengibar, iyi otomobil yolları ile, Mkokotoni, Chvaka ve Fumba'ya, 7 mil uzunluğunda bir demiryolu ile de Bububu'ya bağlanmıştır. Eastern Telegraph Company, Mombasa [b. bk.] (Mombasa) ile Zengibar arasında, Şarkî ve Cenûbî Afrika limanları ile Aden, Mısır, Hind, Çin ve Avrupa arasında irtibat sağlayan bir kablo döşemiştir. Pemba ile Zengibar arasında telsiz telgraf teʾsis edilmiş; ayrıca bu iki yer telefonla birbirine bağlanmıştır. Denizden ise, bir çok liman ve ülke ile irtibat sağlanmıştır. 1931'de, kendi limanları arasında işlettiği 125.000 tonluk 316 gemi ile 69.000 tonluk 3562 daw dışında, 1.467.000 tonajda 346 Okyanus'da işleyen vapur Zengibar'a yanaşmıştır. Ticârette ilk sırayı, Arapların 1820'de ülkeye getirdikleri karanfil tanesi ile kopra (yağı çıkarılmak üzere kurutulmuş hindistan cevizi)

alır. Zengibar'ın zenginliği, bu iki şeye dayanır. Deri, meşin, karabiber, sabun, reçine gibi diğer yerli ihracat ürünleri daha az bir ehemmiyet taşır. Kıt'a içine transit olarak gönderilen ürünler, bilhassa pamuklu mâmûlât balyaları, pirinç, diğer yerli ürünler ile petrol, sabun ve gıda maddelerinden ibârettir. Afrika sahilinden yapılan ithalâtı ise, İngiltere, Hindistan, Amerika ve Avrupa'ya tahsis edilen bilhassa, kopra, fildişi, deri, meşin ve reçine teşkil eder. Zengibar limanı, cenub kutbu sularındaki balina avcılarının toplanma ve buradan hareket yeri olarak büyük bir ehemmiyet taşır. Zengibar, kıt'a ile ticâret yapan ve İngiliz, Alman Portekiz ve Hindlilerin elinde bulunan bütün ticârethânelerin de merkezidir. Ahâlisi arasında bulunan Hind halkı çalışkan olup, 26.646 Afrikalı'ya karşı, 10.926 kişi ile sayı bakımından ikinci sırayı alır. ve hemen hemen hepsi Bombay'dan gelen Parslar tarafından temsil edilir. Bunlar kendilerini fikrî mesleklere de vermiş olmakla birlikte bilhassa, tüccâr, İngiliz hizmetinde idâreci veya memurluk yapmışlardır. Müslüman halk, şâfiîdir; yalnız hânedan ve akrabaları İbâdiye [b. bk.]'dendirler. Zengibar üç hıristiyan misyonerliğin merkezi olup, burada 1864'te kurulan bir hastahane, bir öğretmen okulu, bir üniversite ve bir büyük kilise bulunmaktadır.

Bibliyografya: F. B. Pearce, *Zanzibar: Past and Present* (*1920*) *Kenya, Uganda and Zanzibar, Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office* (London, 1920), nr. 96 s. 52, 57 v.d., 72, 89 v.d.; *Colonial Reports Annual*, nr. 1587, *Annual Report on the social and economic progress of the people of Zanzibar Protectorate, 1931* (London, 1932); Ethel Younghusband, *Glimpses of East Africa and Zanzibar* (London, 1910), s. 212 v.d. resimli; W. H. Ingrams, *Chronology and geneologies of Zanzibar* (Zengibar, 1926).

(A. GROHMANN.)

ZENGİBAR II. (Svahili ahâlisi) Svahili bir isim olup, günümüzde umûmiyetle bir çoğu sâhil şehirleri ile ve doğrudan doğruya halktan, yâni Zengibar'da yaşayan asıl sâhil ahâlisi ile memleketin iç kısmından getirilen köle ve Araplardan mürekkep karışık ırkı gösterir (Ingrams, s. 30; aşağıda zikredilen ana kabîlelerin listesi için bk. s. 220). Bu kelime açıkça *Savāḥil* (*Sāḥil*'in cemi) kelimesinden gelmiş olup, eski devirden beri, Arap müellifler tarafından Afrika'nın şark kıyısını göstermek için kullanılmıştır; ancak, bu kelimenin, umûmiyetle Zanc [b. bk.] tesmiye edilen halk için ilk defa ne zaman kullanıldığı açıkça belli değildir. Strandes (s. 161) „Svahili„ adının, Portekiz kayıtlarında hiç geçmediğini bildirir. Karışık ırkın ortaya çıkışı milâdî tarihin başına kadar ve belki de ondan daha eskiye gider; gerçekten *Periplus*'un müellifi; Arap tâcirlerinin kıyıya yerleşerek, yerli kadınlarla evlendiklerini bir vâkı'a olarak zikreder (Schoff, s. 28). İslâmiyetten sonraki yerleşmelerden en eskisi, görünüşe göre en şimâlde olanıdır. Rivâyete inanılacak olursa, Pate, 69 (689)'da kurulmuştur. Svahililer umûmiyetle bu şimâl bölgesini kendi aslî vatanları (*nchi ya asili*) sayar ve Lamu ile Mombasa lehçelerini bir bakıma klâsik olarak kabûl ederler. Modern esâsını teşkîl eden, eski manzumelerin diline *Kingozi* denilir ve bu dilin Malindi havâlisinde konuşulduğu söylenir (Steere[2]). Duarte Barbosa'ya göre, Kilva'nın Berberî (Mavre)'leri Arapça konuşurlardı, yeni muhacirlerle bu soyu saf bir şekilde korumuş olan Arap âileleri de aynı dili konuşmuşlardır; ancak köleliğin yayılması ve ekseriyeti olmamakla birlikte çoğu hürriyetini kazanan melezlerin artması ile, yapı bakımından gittikçe Afrikalı, fakat kelime hazinesi bakımından Arapça'nın teʾsîri altında bulunan bir dil teşekkül etmiştir. Bu dil, tabiatıyla bilhassa buraya yerleşmiş Araplarla sıkı bağlar kurmuş olan veya kölelerin mensup bulundukları kabilelere göre yer yer değişikti; ancak, bunlar hiç şüphesiz tamamiyle olmamakla birlikte çoğunlukla Bantu dilini konuşurlardı. Gerçek şudur ki, Lamu geleneğine göre, Pate adasına iskân edilmiş olanların karşılaştıkları yerliler Vaboniler idi; bunlar bugüne kadar haklarında fazla birşey bilinmeyen bir avcı kabîlesi olup, hâlâ Tana vadisindeki ormanlarda yaşar, Bantu dilini konuşmazlar. Ne olursa olsun her halde Svahili'de Boni dilinin izine rastlanmaz.

Yukarıda zikredilen yabancı teʾsîrlerden -Arap, Fars muhtemelen islâmdan önce, fakat hiç şüphesiz en az 975 senesinde Kilva'nın kuruluşundan itibâren (Ingrams, s. 76, 126; Hollis, s. 275, 282) ve aynı zamanda Hind ve İndonezya- önce başlı başına muayyen bir Svahili kabîlesinin mevcut olmadığı bir gerçektir. Günümüzde bir Svahili, her hangi bir Arap veya başka bir yabancı soy karışmamış, saf kan bir Afrikalı olabilir.

Fizikî yapıda müşterek bir tip olmayacağı beklenebilirse de, az sayıda hâlis Arapların dışında hemen bütün Svahililer muayyen Afrikalı tipindedirler. Aynı âilede cild renginde muhtelif ayrılıklar bulunabilir, öte yandan bâzısının saçı yün gibi, bâzısınınki ise, kıvırcık veya düzdür. Burton (s. 414 v.dd.)'ın tasviri hemen hemen bir karikatür gibi olup, onun Svahililerin karakteri hakkındaki tasviri daha da gülünçtür. Fakat o, Afrikalı olan her şeye şaşı bir gözle bakmak temayülündedir (krş. Ingrams, bölüm XLVII). Bütün Svahili halkı az bir istisnâ (hıristiyanlığı kabûl edenler çok nadirdir) ile sağlam itikadlı müslüman olup, umûmiyetle şâfiî mezhebinde sünnîdirler; Araplar bütünü ile veya ekseriyetle İbâdiye [b. bk.]'dendir. Fakat başka yerde de olduğu gibi yarı

aydın kişiler arasında animizmin büyük ölçüde te'sîri görülür. Meselâ Mombasa 'da herhangi bir düşmana zarar vermek için Şehe Cundani adında marûf bir velinin mezarında adak ve kurbanlar sunulur. Ingrams, tabiî olmıyan ve asla yeteri kadar açıklanmamış bulunan (anlaşılan güvenilir kaynağa dayanan) hâdiseler dolayısıyla çeşitli hurâfelere ve büyüye dayanan âdetlerden bahseder.

Svahili dili daha önce açıklandığı gibi yapısı bakımından esâsında bir Afrika - bilhassa Bantu-dilidir, ancak onun herhangi bir Bantu diline dayandığı söylenemez. Tana vadisindeki Pokomolar muhtemelen, ilk Pate ve Lamu muhacirlerinin en çok temasta bulunduğu bir kabîle olup, bunların şivesinin Svahilinin Lamu lehçesi üzerindeki te'sîri açıktır. İlk bakışta bunlar kendi rivâyetlerine göre "Nyika„ kabîleleri, "Sungvaya„ 'dan cenûb-i garbîye göçtükleri sırada XVI. asra kadar şimâldeki Arap iskân sâhalarında Bantu dili konuşan yegâne kabîle gibi görünür. Fakat bu yerin (vaktiyle İtalya somalisine giren) onların asıl vatanı olduğuna dâir her hangi bir vesika yoktur. Ancak bu göçten önce cenubtan veya garbtan olup, bize intikal etmemiş başka göçlerin yapılmadığından şüphe etmek için de hiç bir sebep yoktur. Ingrams 'ın, *Periplus* 'daki zikri geçen yerlilerin Bantu olmadıklarına dâir iddiası pek geçerli değildir. Herşeyden önce "İngilizce konuşan halklar ta'bîri" gibi "Bantu„ 'nun ırkî bir tesmiye olmadığı gözönünde tutulmalıdır.

Bantu dillerinin umûmî karakteristik husûsiyetleri şöyle hülâsa edilebilir : iltisakî yapı, ismî, sınıflama ve gramer bakımından cinsiyetin yokluğu Svahili dilinde ismî sınıflama, mühim bir aşınmaya marûz kalmıştır, bu da uzun bir inkişâfa ve kuvvetli bir yabancı te'sîre delâlet eder. Meselâ Zulu, Nyaja ve Yao da pek bâriz olan "Svati tasvirler„ 'in oldukça seyrek geçmesi göze çarpar, aynı şekilde Avrupalı talebeler için büyük zorluklar arz eden ve Bantu şivelerinin iptidâi şekillerinde bulunmayan nisbet cümlesinin gelişmiş olması da göze çarpar.

Svahili kelime hazinesinde, yabancı unsurlardan Arapça ilk sırayı alır. Svahili dilinde, Arapça, Latince 'nin cermen dillerinde, bilhassa İngilizce 'de oynadığı rolü oynar. Tahmin edileceği gibi, bu Arapça kelimelerin çoğu, ilâhiyat ve menâsîk ile ilgili ta'bîrlerdir : *dua, kusali* (*ku*-bir mastar ön eki olarak), Kusujudu, imamu, hotuba v.b. *Sultani, amiri, dola* gibi kelimelerin olması açık bir zarûretin neticesidir; aynı şekilde Arapça 'dan ithal edilmiş olan eşya isimleri arasında *sahani*=sahan, *sufuria*=madenî kap, *orofa*=evin üst katı, *Cahaiz*=yelkenli gemi ve daha bir çoğu. Bâzı hallerde Arapça bir kelimenin ithali tamamiyle faydasız görünmektedir. Meselâ, eski Svahili dilindeki *Svi* (Pokomo dilinde *nsvi*), *Samaki* (balık) yerine; *fika, vasili* (vâsıl olmak) yerine; *uya* (krş. Zuluca *buya*) *rudi* (geri dönmek) yerine; *kale, zamani* (çoktandır) yerine; *pantu, mahalli* (yer için) yerine.

Arapça 'nın Svahili grameri üzerindeki te'sîri edat ve bağlaçlara inhisar eder : msl. *hattâ, lakini, vala* (*kva*) *sababu, billa* v.b.; bunların kullanılması bir ihtiyacı karşılar ve gerçekten edebî ifâde tarzını kolaylaştırır.

Arapça kelimelerin telâffuzu tabiatıyla bilhassa iki ünsüz arasına, ünlülerin sokulması sûretiyle mühim bir şekilde değişmiştir : *rizk* yerine *riziki* gibi; zîrâ Svahili de bütün heceler açıktır: *harufu* (*°arf*) ve *harusi* (*°urs*) kelimeleri dikkate değer bir durum arzeder; bunlardan, halk ağzında ع yerine ح (h) sesi getirilir; birçok kimse, daha doğru olarak bu *h* 'yi kullanmaz. Başka yerlerde ع basit bir gırtlak sesine dönüşür veya atılır. *g* sesi Arapça 'ya yakın konuşmaya özenenler dışında bâzanda *h* olarak telâffuz edilir. Arapça fiillerin seslendirilmesi (harekelenmesi), bir takım karışıklıklara sebep olur : *razaka* 'dan *ruzuku*; *safara* 'dan *safiri* gibi. Seidel 'in işâret ettiği (s. 101) gibi, Svahili 'deki Arapça fiiller, temel şekilden değil, nâkıs mazi şeklinden alınmıştır. Farsça 'dan da münferit kelimeler alınmış olup, bunların bir kısmı, muhtemelen çok eski bir devirde sokulmuştur. Meselâ, *boma* tahkim edilmiş duvar; *pamba* "pamuk„ *çâbuk* 'dan *kiboko* "su aygırı„ (fakat aslında bu hayvanın derisinden yapılan kamçı). Bâzı kelimeler, muhtemelen Arapça yolu ile geçmiştir: *survali* (şalvâr); *maricani* "mercan„ *bustani* "bahçe„ gibi. Portekizce 'den alınan kelimeler çok değildir : *meza* "masa„; *ig reja* 'dan türemiş olup, bugün "kale„ veya "cezaevi„ mânasında kullanılan *gereza*; *vinho* 'dan mvinyo ve kâğıt oyununda kullanılan birçok tâbirler. Son zamanlarda İngilizce 'den bir çok kelime alınmıştır.

Arap yazısının, Svahili dilinde ne zamandan beri kullanıldığı bilinememektedir. Şimdiye kadar keşfedilen el yazmaları, ikiyüz yılı aşmamaktadır. Bununla berâber, Taylor (Stigand, s. 94) 'a göre, 1498 'den önce yazılmış olan *Inkişafi* manzumesi gerçekte uzun bir kültür gelişmesinin mahsûlü olup, şifâhî nakle dayanmaz. Arap yazısı, bilhassa Zengibar ve Mombasa 'nın şimâlindeki şehirlerde geniş bir şekilde muhaberâtta kullanılır. Ancak ruhban ve devlet okullarında öğretilen Latin alfabesi Arapça 'nın yerini alacak derecede yayılmaktadır. Bununla berâber gerçekte, bu alfabe Svahili dilindeki sesleri vermeye daha elverişlidir.

Svahili edebiyatı. (asrın ilk çeyreğinde Avrupalıların teşviki ile meydana getirilmiş olan eserler müstesnâ) şiire inhisar eder. Liongo Fumo 'ya atfedilen lirik parçalar, orijinal sayıldıkları takdirde en geç XIII. asra kadar gider. C. G. Büttner tarafından toplanan bir çok manzumeden üçü, kendisi tarafından *Anthologie* 'de, biri ise, ölümünden sonra Meinhof tarafından *ZK* (II, 1911/1912) 'de yayınlanmıştır. W. E. Taylor 'un topladığı malzeme henüz yayınlanamamıştır. Lamu 'da, Muḥammed b. Abū Bakar b. °Omar (Kijuma) ve Mombasa 'da Bvana Silimu 'nun yeni eserlerinde görüldüğü gibi şiir san'atına hâlâ önem verilmektedir. Başlangıçta Araplardan alınmış olan arûz vezni, dilin bünyesindeki seslilerin zenginliğine uygun olarak değiştirilmiştir.

Bu arada şuurlu bir edebiyat san'atı yanında Cenûbî Avrupa 'nınki ile mukayese edilebilecek canlı bir halk edebiyatının varlığı da unutulmamalıdır. Bu halk şarkılarının nümûneleri Zache, Velten ve başkaları tarafından toplanmıştır.

Bibliyografya : bk. mad. *mombasa*; ayrıca : Ingrams, *Zanzibar, its History and its People* (London, 1931); Strandes, *Die Portugiesenzeit von Deutsch-und Englisch-Ostafrika* (Berlin, 1899); Schoff, *Periplus of the Erythraean Sea* (London, 1912), §. 16, s. 28 ve 96, 99; Steere, *Handbook of Swahili* (London, 1884); ayn. mll., *East African Tribes and Languages, Journal Anthrop. Inst.*, I, CXLIII-CLIV (1871); Hollis, *Notes on the History of Vumba, East Africa, JRAS*, 1900 (MS., Bd. III); Burton, *Zanzibar* (London, 1872); Seidel, *Das arabische Element im Suaheli, Z. afr. u. oz. Spr.*, 1895, s. 97; W. E. Taylor, Stigand 'da, *Dialect in Swahili*, Cambridge, 1915 (*Introduction.*, s. 80 v.dd.); ayn. mll., *African Aphorisms* (London, 1891); Büttner, *Anthologie der Suaheli-Litteratur* (Berlin, 1894), Velten; *Prosa und Poesie der Suaheli* (Berlin, 1907); bk. *Z. afr. oz. Spr.*, 1897, s. 131, 250; Meinhof, *ZK*, 1911-1912; Werner, *The Swahili Saga of Liongo Fumo, Bull. School of Or. Studies*, IV, 247; ayn. mll., *A Traditional Poem attributed to Liongo Fumo, Meinhof-Festschrift*, 1927; ayn. mll., *Native Poetry in East Africa*, I, 1928. (ALICE WERNER.)

ZENGİBAR DENİZİ. BAḤR AL-ZANC, Araplar tarafından Hind Okyanusu 'nun garp kısmına verilen ad. Bu deniz, Afrika 'nın, Aden Körfezi, yânî Ḫalîc al-baḥr 'dan Sofâla ve Arapların en uc sınır olarak bildikleri Madagaskar 'a kadar uzanan kıyısını yalar. Bu isim (Baḥr al-Zanc) Bilâd al-Zanc veya Zengibar (Zencler ülkesi) adı verilen komşu kıyıdan gelmektedir. Zanc adı, Araplar tarafından açık bir şekilde Berberî ve Habeşlerden ayırdedilen Bantu zencileri için kullanılmıştır. Bu ad çok eskidir; Batlamyus, ζίννις (veya ζήννισα) ἄκρα ve Kosmas Indicopleustes τό καλούμενον Ζίγγιον (ancak Herzfeld 'in, *Paikuli*, I, Berlin, 1924, s. 119) 'de, Sâsânî Narsî 'nin kitâbesinde *Jandafrîk şâh* okuyuşu artık kabûl edilmemektedir (krş. W. B. Henning, *Studies presented to V. Minorsky*, *BSOAS*, XIV/3, 515). Adın kendisi, Farsça *Zang, Zangi* (Zerdüştî Pehlevî dilinde *Zangîk* "Zenci„) 'den çıkmış gibi açıklanmakta ise de, muhtemelen mahallî bir menşe'e sâhiptir. Bu ad şimdi, Zengibar adası ile Zambezi nehrinin Zangue adını taşıyan bir kolu için kullanılmaktadır. Zanc kıyısı ile denizi hakkındaki kayıtlar, yetersiz ve kısmen de çelişkilidir. Deniz, korkutucu ve tehlikeli idi. Arap seyyahlarından Mas°ûdî ve İbn Baṭṭûṭa, tek başlarına burasını gezmişler ise de, onlar denizden çok, ülke ve halkından bahsetmektedirler. Bâzan balinalardan ve balina avından bahs edilir ve balina için kullanılan kelime (*vâl, uvâl*), şekil bakımından Şimâlî Avrupa dillerinde kullanılan söze benzemektedir (Sulaymân le Marchand, Arapça metin, nşr. Langlès, s. 4, 138-141; Reinaud, *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans etc.*, Paris, 1845; trc. G. Ferrand, *Voyages du marchand arabe Sulaymân*, Paris, 1922, s. 30, 132 v.d.; krş. al-Mas°ûdî, *Murûc*, I, 234, 334). Arapların, sâhilin gerçekten, büsbütün farklı bir istikamet içinde gittiğini tahayyül ettikleri açıktır. W. Tomaschek, *Die topographischen Capitel des indischen Seespiegels Moḥît* (Viyana, 1899) adlı eserinde, haritacılıkla ilgili kavramlarını yeniden te'sis etmiştir. Arap coğrafyacıları tarafından Zanc denizi ile Zanc ülkesi hakkındaki kısa yazılar L. Marcel Devic (*Le pays des Zendjs ou la côte Orientale d'Afrique au Moyen Age*, Paris, 1883) tarafından bir araya getirilmiştir (Ayrıca bk. *Ḥudûd al-°Âlam*, s. 471 v.dd.). Cenûbî Arabistan, şimâl-i garbî Hind ile Afrika 'nın şark kıyısı arasındaki eski münâsebetler Hind Okyanusu 'nun bu kısmı üzerindeki belirli zamanlara bağlı olan muson rüzgârlarına göre düzenlenmiş idi. Daha fazla bilgi için bk. madd., HİND DENİZİ ve ZENGİBAR.

(C. H. BECKER. [D. M. DUNLOP.])

ZENİTH. [ZENİT: Bk. SEMT.]

ZENTA. SENTA (eskiden Macarca Szenta, Osmanlı menbâlarında muhtelif şekillerde Sente, Zenta, Zenţa ve nihâyet Çente; Sırp-Hırvatça Senta). Bugün Yugoslavya 'nın Voyvodina muhtar eyâletinin Başka bölgesinde, bir şehir olup, Tuna 'nın başlıca kollarından Tisa 'nın sağ tarafında, nehir alüvyonlarının meydana getirdiği, katı bir terasta yer almaktadır.

Zenta, sanâyi ve tarımda oldukça gelişmiş bir merkez durumundadır. Şehirde pamuk ve kenevir zirâatine bağlı dokuma tezgâhları, süt endüstrisi, mobilya ve deri sanâyii ile oto ve makina aksâmı fabrikası kurulmuş bulunmaktadır. Burası, Tisa üzerindeki yeni köprü ile Başka ve Banat 'ı birbirine bağladığı gibi, aynı zamanda demiryollarının kavşak noktasıdır. Zenta 'da, içinde Atom-Biyoloji Enstitüsü bulunan bir işçiler üniversitesi vardır.

Zenta hakkında ilk kayıtlar 1216 senesine kadar uzanmaktadır. 1516 'da serbest şehir statüsünü kazanan Zenta, Mohaç seferi ile Osmanlı Devleti idâresine girdi. Bu tarihten sonra Segedin sancağına bağlı bir nâhiye olarak kaldı. Zenta 'yı ziyâret eden

Evliya Çelebî, şehrin kalesini "bir küçücük palangadır" diye tasvir ile ayrıca, kiliseden çevrilme bir câmii, birkaç dükkânı ve bahçelerinin bulunduğunu ilâve eder (bk. *Seyahâtnâme*, VIII, 363). Zenta'da nüfûsun ekseriyetini Macarlar teşkil etmektedir. 1892 tarihine göre nüfus 25.725 olup, bunun 23.013'ü Macar asıllıdır (Jerelfalussy József, *A magyar Korona országainak Helységnévtára*, Budapest, 1892, s. 6061). Zamanla artış gösteren nüfus, 1913'te 29.666 (*A magyar Szent Korona orgaszáinak Helységnévtára*, Budapest, 1913, s. 1328)'ya, 1944'te 32.147'ye yükselmiş ise de, 1961'de 25.062'ye düşmüştür.

Zenta, Osmanlı tarihinin seyrini değiştirebilecek kadar mühim bir mağlûbiyete sahne olmuştur. Bu tarihe kadar Osmanlı menbâlarında zikredilmeyen Zenta, mağlûbiyeti müteâkıp bilhassa Avrupalı tarihçilerce büyük bir ehemmiyet kazanmıştır.

Mustafa II. tahta geçer-geçmez, Viyana hezimetinden beri Avusturya karşısında görülen acze bir son vermek üzere bizzat askerin başında olarak sefere karar vermiş idi. Cülûsunu tâkip eden günlerde Sakız'ın istirdâdı, Kırım kuvvetlerinin Lehistan topraklarında muvaffakiyet kazanması ve Osmanlı donanmasının Venedik donanmasını Mora sularında mağlûbiyete uğratması, pâdişâhın cesâretini arttırmış bulunuyordu. Mustafa II., birinci Avusturya seferinde bâzı mühim kaleleri fethe muvaffak oldu. Pâdişah, Temişvar topraklarına devamlı taarruz eden Avusturya ordusuna karşı kat'î bir zafer kazanmak niyetiyle, 1696 baharında tekrar sefere çıktı. Türk ordusu Olasch mevkiinde büyük bir galibiyet kazandı. İmparatorun sulh teklifi pâdişah tarafından reddedildi [bk. mad. MUSTAFA II.],

Kazandığı muvaffakiyetler üzerine pâdişah, Avusturya'ya karşı üçüncü bir sefere karar verdi. Edirne sarayında arz kapısı önüne tuğlar dikilerek (20 ramazan 1108=13 nisan 1697), Niş ile Belgrad arasındaki ormanların haydutlardan temizlenmesi işi Rumeli beylerbeyi Cafer Paşa'ya havâle edildi. Asker, 18 haziranda biraz gecikerek yola çıktı. Bir müddet sonra da Bihke kalesini muhâsara etmekte olan düşmanın hezimeti haberi geldi. Hersek sancağında muhâsara altında bulunan Puçtil ve Novasin kaleleri önünden Venediklilerin çekilmek zorunda kaldıkları haberi ordugâhta memnunluk yarattı. Ordu, 11 ağustosta Belgrad sahrasına vardı. Belgrad'da önce sadrâzamın, sonra pâdişâhın huzurunda harekâtın ne tarafa yapılacağı hakkında müzâkere açıldı (24 muharrem 1109=12 ağustos 1697). Bu arada Tökeli İmre'nin Erdel ve orta Macar kırallığına tâyini düşünüldüğü gibi, Temişvar muhâfızı Cafer Paşa da, Belgrad'a davet edilmişti. Harp meclislerinde Pançova tarafına geçilip Temişvar istikametine ilerleyerek Tisa'dan karşıya geçilmesi veya Sava'dan Zemun'a geçip Varadin [b. bk.] kalesinin muhâsarası şıkları müzâkere edildi. Sadrâzam Elmas Mehmed Paşa'ya muhâlif olan harp meclisi ve şeyhülislâm Feyzullah Efendi [b. bk.], orduyu yanlış ve tehlikeli istikamet olan Temişvar cihetine sevketmekte fikir birliği yaptılar (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiat*, nşr. Abdülkadir Özcan, Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 54, s. 814 v.d.). Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa (*Nusret-nâme*, Üniv. Kütüp., nr. TY 5983, var. 369a) ise, sadrâzamın asker azlığından ve geç kalınmasından dolayı Temişvar cihetini tercih ettiğini ve hattâ bu yüzden vüzerayı tehdit ile fikrini kabûl ettirdiğini bildirmektedir. Diğer taraftan Elmas Mehmed Paşa'nın kolay bir muvaffakiyet kazanmasını istemeyen meclis, pâdişâhın huzurunda yapılan müteâkıp toplantıda sadrâzamı desteklemeyi menfaatleri bakımından uygun gördüler. Buna mukabil serhad ahvâlini iyi bilen Belgrad muhâfızı Amca-zâde Hüseyin Paşa, Zemun yakasını tercih, Avusturyalıların Belgrad ve Erdel'e taarruzlarında üs olarak kullandıkları Varadin kalesinin muhâsara edilmesini isteyerek, Temişvar tarafının bataklıklarla dolu olduğunu, düşmanın su geçitlerinde fırsat kolladığını, hattâ gerekirse ric'atın dahi mümkün olamayacağını beyan etti [bk. mad. HÜSEYİN PAŞA, AMCA-ZÂDE]. Amca-zâde ayrıca Varadin'in muhâsara edilmesi hâlinde donanma tarafından iâşenin de kolay olacağını belirtti. Onun, bu fikirleri, hakkındaki muhâlefeti kuvvetlendirdi (Anonim, *Tevârîh-i âl-i Osmân*, Berlin, Staatsbibliothek, nr. Hs. 216, var. 138a). Nihaî karar için henüz ordugâha gelmemiş olan Temişvar muhâfızı Cafer Paşa'nın beklenmesine karar verildi. Müteâkıp toplantıda Koca Cafer Paşa, Pançova istikametine gidilmesini, Titel kalesi hizasında Tisa'dan geçilmesini, Titel'in zabtından sonra Segedin, Göle ve Yanova kalelerinin alınmasını ve nihâyet Tökeli'yi istihdam ettikten sonra Varadin üzerine gidilmesini tavsiye etti. Amca-zâde Hüseyin Paşa ile Anadolu beylerbeyi Mısırlı-zâde İbrahim Paşa'nın muhtemel tehlikeleri bir kere daha hatırlatmaları dikkate alınmayıp, Cafer Paşa'nın teklifi kabûl edildi (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *ayn. esr.*, var. 369b-370a). Pâdişâhın Cafer Paşa'ya itimadı fazla olup ona „baba" diye hitap ederdi. Hattâ, Cafer Paşa'nın bu muhabbetten dolayı, Temişvar'da yaptırdığı binaları pâdişâha göstermek için askeri bu cihete sevkettiği de söz konusudur. Rivâyete göre mecliste bulunanlar bir emr-i vâki karşısında kalmışlar ve itirâza cesâret edememişlerdi (bk. Orhan F. Köprülü, *İlm-i nücûma âid bir risâlenin tarihî kaynak olarak ehemmiyeti*, *TD*, II, 318).

Bundan sonra asker Pançova'ya geçirildi; 110 parçalık bir ince donanma da Tisa suyuna doğru hareket etti. Tameş ve Bega suları binbir güçlükle geçildi. Avusturya ordusu Tisa'nın mukabil tarafında Titel kalesinde yedi-sekiz bin asker bırakıp geri çekildi. Tisa üzerine köprü kurma faâliyetleri başlamış iken, yeniçeri serdengeçtileri, tüfeng-endâz ve piyâdegân karşıya geçip Titel'i zabt etti. Kaleye

asker konulması münâsip görülmeyip yıkıldı (Raşid, *Tarih*, II, 410). Avusturya başkumandanı Prens Eugéne de Savoie, Türk ordusunun harekâtını casusları vasıtasıyle öğrendiği gibi, sadrâzam ile muhâlifleri arasındaki çekişmeye de vâkıf idi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *ayn. esr.*, s. 816 v.d.). Sadrâzam, tekrarlanan meşverette düşman üzerine âni bir hücûm için müsâade alamayınca Osmanlı ordusu lehine olan fırsat kaçırıldı. Hücûmda müttereddit olan Prens Eugéne, Varadin önüne çekilip tabur kurdu. Tabura taarruzun tehlikeli olacağı ve Zemun yakasına geçmek için köprü kurulmasına düşmanın fırsat vermeyeceği hesaplanarak, Başka ovası ile Segedin yalılarının vurulması ve askerin Tisa'yı Zenta'dan geçmesi kararı sadrâzamın rızâsı hilâfına alındı. Düşmanın âni baskın yapacağı dedikodusu askerin disiplinini bozmuştu (Raşid, *ayn. esr.*, göst. yer.). 500 kişilik bir kuvvetle kale ve varoşları ele geçirilen ve bir haydut yatağı olan Zenta'da Türk köylerinden gasbedilmiş bol miktarda eşya bulundu. Bu arada Tisa üzerine sür'atle köprü kurulmasına başlandı. 83 araba tonbazı üzerine kurulan köprü, devamlı çalışma ile iki günde tamamlandı. Pâdişah, otağ-ı hümâyûn ve iç halkı, hazine-i âmire ile karşıya geçirildi. Daha sonra yeniçeriler, silâhdarlar, cebehâne ile cebeciler 7 kolonborna, 12 şâhi, 3 havan topu ve topçular karşı kıyıya ulaştırıldı. Şehbaz Giray ile askerleri de karşıya geçenler arasında idi. Sadrâzam ile yeniçeri ağası ve diğer ordu erkânı, düzeni sağlamak üzere henüz karşıya geçmemişlerdi. Bu sırada Prens Eugéne'in Zenta'ya doğru sür'atle ilerlediği öğrenildi. Bunun üzerine eyâletleri kuvvetleriyle Anadolu beylerbeyi Mısırlı-zâde İbrahim Paşa, Diyarbekir beylerbeyi Kavukçu İbrahim Paşa ve diğerleri düşman üzerine gittilerse de âciz kalarak geri döndüler. Sadrâzam bir yandan sür'atle askeri karşıya geçirmeye çalışırken, bir yandan da eyâlet askerleri ile yayalardan ibâret 7.000 kişilik bir kuvveti metrise soktu. Bu faâliyetler sırasında düşmanın baskın yaptığı haberi üzerine köprüyü geçmeğe çalışan askerlerden 2.000 kadarı boğuldu. Paniği bahane eden sadrâzamın, askere sert davranması üzüntü ve ümitsizlik yarattı. Bu arada Prens Eugéne esas ordunun karşıya geçtiğini istihbar edince, henüz nehri geçmemiş olan birliklere taarruzla Osmanlı kuvvetlerini dağıttı. Sadrâzam bu sırada ya asker tarafından [bk. *İA*, mad. MEHMET PAŞA, ELMAS] veya muhtemelen düşman tarafından şehid edildi (Anonim, *Tevârih-i âl-i Osmân*, var. 142a). Köprünün ortası parçalandığı için, karşıya geçme imkânı bulamayan asker, çarpışa çarpışa eridi (24 safer 1109=11 eylûl 1697). Birçok ordu erkânı da şehitler arasında idi (bâzılarının yeniçeriler tarafından öldürüldüğü hk. bk. J. V. Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris, 1838, XII, 423). Kuşluk vakti başlayan savaş gün batışında bitmişti. Bu feci manzarayı karşıdan seyreden pâdişah herhangi bir taarruzdan korunmak için Temişvar'a müteveccihen yola çıktı ve iki günde buraya vardı. Temişvar'ı asker bakımından takviye ve Belgrad muhâfızı Amca-zâde Hüseyin Paşa'yı sadârete tâyin ile Belgrad tarikiyle Edirne'ye avdet etti.

Zenta baskınında Türk ordusunun takrîben sekizde biri olan 7-8.000 kişi kadar şehit verilmiştir (bu miktarın 30.000 olduğuna dâir bk. Zinkeisen, *G O R*, 155; V. Hammer, *ayn. esr.*, göst. yer.) Bu baskında kaybedilen Türk kumandanları arasında şunları zikredebiliriz. Anadolu beylerbeyi Mısırlı-zâde İbrahim Paşa, Temişvar muhâfızı Koca Cafer Paşa, Yeniçeri ağası Mahmud Paşa, Adana vâlisi Fazlı Paşa, Rumeli beylerbeyi Küçük Cafer Paşa, Diyarbekir beylerbeyi İbrahim Paşa ile bâzı sancak beyleri ve mutasarrıflar (Raşid, *ayn. esr.*, 413 v.d.). Osmanlı ordusu bu muhârebede 74 şâhi top, 3 çifte darbzen ve 500'ü mütecâviz zahire arabasını düşmana terketmiştir (mühr-i hümâyûnun da, zâyi olduğu bu muhârebede Osmanlı kayıplarının teferruatı için bk. Zinkeisen, *G O R*, V, 155 v.d.; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, 582; Dimitrie Cantemir, *Historian of south east Europaen and Oriental Civilizations*, "extracts from *The History of the Ottoman Empire*", Edited by Alexandru Dutu and Paul Cernovodeanu, Bucharest, 1973). Ancak Avusturya ordusunun da uğradığı büyük zayiât Prens Eugéne'e Osmanlı ordusunu tâkip imkânı vermemiştir.

Zenta mağlûbiyetinde kaynaklar bir kısım ümerâyı ve sadrâzamı ithamda müttefiktirler. Ancak ağır toplarla mücehhez ordunun, zor ve tehlikeli yollarda zaman kaybetmesinde pâdişâhın da hissesi bulunmaktadır. Zîrâ seferin, ince donanmanın da iştirâki ile Varadin'e yapılması düşünülmüş iken, pâdişah, harp meclislerinde belli bir hedef tâyin edilememesine müdâhalede bulunmamıştı (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *ayn. esr.*, var. 268b-269a). Su geçişlerinde ondan ziyâde köprü kurulması ile otağ-ı hümâyûnun hareketi, askerin yürüyüşünü dâima güçleştirmiş ve onları tâkatsiz bırakmıştı. Ayrıca, Zenta'da köprünün müdâfaası için metrislerin tahkiminde Segedin cihetine top konulmaması, tecrübeli bir kumandan olan Prens Eugéne'e bir fırsat daha vermişti. Diğer taraftan 1683'ten beri devam eden savaşlar ve son yıllarda sık sık vuku bulan saltanat tebeddülleri mâlî müzâyakayı arttırmıştı. Bunun netîcesinde Mustafa II.'nın cülûsundan beri asker tedârikinde büyük güçlükler çekilmekteydi. Devlet, vilâyet âyânlarından asker talep ettiği gibi, İstanbul ve Edirne bostancı ocaklarından da asker alınmasına karar vermişti (Anonim, *Tevârih-i âl-i Osmân*, var. 140b; Raşid, *ayn. esr.*, var. 413).

Zenta hezîmeti, Viyana muhâsarasını tâkip eden yıllarda Osmanlı Devleti'ne karşı kurulmuş olan „mukaddes ittifak"ın başarısı kabûl edilmiş ve

Avrupa'da büyük bir heyecan yaratmıştır. Avusturya, Lehistan, Venedik ve Rusya'nın açtığı dört cephede, Osmanlı orduları zaman zaman muvaffakiyetler kazanmış olmasına rağmen, toprak kayıplarının önüne geçememişti. Böylece artık kaybedilen toprakların kurtarılması ümidi kalmadığı gibi, mevcûdu muhâfaza endişesi de başlamıştı. Osmanlı idârecileri sulha meyletmiş bulunuyorlardı. Diğer taraftan oldukça büyük kayıplara uğramış bulunan Avusturya da, sulh taraftarı idi [bk. *İA*, mad. KARLOFÇA]. Bu tarihten sonra h. 1109 senesi, Osmanlı vekayiînâmecileri tarafından „Sente senesi" olarak anılmağa başlanmıştır.

Bibliyografya: Gy. Dudas, *A Zentai csata*, Babadka, 1885; J. Perneczky, *A Zentai hedjarat 1697*, Budapeşt, 1896; F. Ugráczy, *Zentai üthözek*, Szeged, 1816; Yenö Fábri, *Szenta a török uralom alatt*, Senta, 1967; *Feldzüge des Prinzen Eugen von Savoyen*, Herausgeg. von dem K. K. Kriegsarchiv I. serie II (*Feldzüge gegen die Türken 1697-1698*, bearbeitet von Angeli), Vien, 1876; Alexander Lernet-Holenia, *Prinz Eugen, Der Retter von Wien* (Hamburg/Wien), 1961; Max Braubach, *Prinz Eugen von Savoyen. Vienna: Verlag für geschichte und Politik, 1963*, I; Lavender Cassels, *The Struggle for the Ottomann Empire 1717—1740*, London, 1966; İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, III, 480 v.d.; *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb, 1965, VII, 182; *Mala Enciklopedija Prosveta, „Opsta enciklopedija"* 3. baskı Beograd, 1978, mad. *Senta*; *EI*, mad. ZENTA.

(MÜCTEBA İLGÜREL.)

ZERENC. İran'ın şarkında Zereh (Hâmûn) gölüne dökülen Hilmend (Etymandros, Haetumat) nehrinin sağ kenarında Sîstan bölgesinin Orta-çağlarda merkezi olan tarihî bir şehir dir. En eski devirlerde Hilmend nehrinin Hâmûn gölüne döküldüğü sâha Zaranka (değişik şekilleri Zaranga, Sarangae, Zarargiana) veya Drangiana diye biliniyordu. Ahamenilerden Darius'un Persepolis'teki muhtelif kitâbelerinde imparatorluğa tâbi memleketler arasında geçen bu isim, Herodot (III, 93, 117; VII, 67), Arrianos (III, 21,[2]; 25,[8]; VII, 6,[3]), Charaxlı İsidoros (s. 17) ve Strabo (XI, 10,[1])'da da memleket ve kavim adı olarak zikredilir. Avesta dilinde kelimenin başındaki "*z*„ harfinin (*zrayah-*), eski Farsça'da "*d*„ (*darayah-*) şeklini aldığı ve "*deniz, büyük göl, büyük nehir*„ mânalarına geldiği, kat'iyetle olmasa da pek çok kimse tarafından ifâde edilmiş (Pauly-Wissowa, *Realenzykl.*, mad. *Drangai*; Bartholomae, *Altiranische Wörterbuch*, mad. *zranka*; *İA*, mad. SÎSTAN) olan bu memleket, Zerdüştlükte mühim bir mevkî işgal ettiği gibi, eski İran'ın destânî kahramanlarından Rüstem'in vatanı olarak da şöhret kazanmıştır.

İsim, daha sonraları islâmî devirlerde de şehir adı olarak devam etti. Şehrin adı ve müessisinin, Rüstem'in babası Zâl ile alâkalı olduğuna dâir bir rivâyet mevcuttur. Buna göre, Zâl'ın saçının sarı olması ve Sîstan halkının kendisine *Zerûreng* demelerinden dolayı, şehre de bu ad verilmiş, zamanla iki harfin telâffuzdan kalkması ile Zereng şeklini almış (*Târih-i Sîstân*, nşr. Meliku'ş-Şuarâ-yı Bahâr, s. 22 v.d.; Melik Şah Huseyn-i Sîstânî, *İhyâ al-mulûk*, nşr. Menuçehr Sutudeh, s. 17), Arapça'da ise, Zerenc olmuştur.

Arap coğrafya eserlerinden bâzılarında (msl. bk. İştaḫrî, s. 242; İbn Ḥavḳal, s. 417), harâbeleri milâdî X. asırda bile görülebilen Sîstan'ın islâmiyetten evvelki devirlerde mühim şehirlerinden olup, Sîstan'dan Kirman'a giderken üç menzil mesâfedeki Rām Şahristan şehrinin, vaktiyle kenarından akan Hilmend nehrinin yatağını değiştirip, eskisini besleyemez hâle gelmesinden dolayı ahâlisinin burayı terk ederek, Zerenc'i te'sis ettikleri kaydedilmektedir.

Zerenc, Sâsânîler devrinde büyük bir şehir idi. Halîfe Ömer zamanında, Sâsânî imparatorluğuna ağır darbeler indirilip, Nihâvend savaşında (642) Yazdigird III. ağır bir mağlûbiyete uğratıldıktan sonra, Araplar İran'ı istilâya girişmişler ve 23 (643/644)'te ʿĀṣim b. ʿAmru ile ʿAbd Allah b. Amir idâresindeki bir Arap ordusu, Sîstan'a gelerek Zerenc'i kuşatmıştır (Ṭabarî, I, 2705; İbn al-Aṣîr, Beyrut, 1965, III, 44). Harac ödemek şartı ile varılan anlaşmayı müteâkıp, 30 (650/651)'da ʿAbd Allah b. Āmir, al-Rabîʿ b. Ziyād al-Ḥārîṣî'yi Sîstan bölgesine gönderdi. al-Rabîʿ, Kirman'dan hareket ederek çölü aşmak sûretiyle Sîstan'a gelmiş, Zālik ve Ḳarkūya gibi kasabaları ele geçirip, bâzı fetihlerde bulunduktan sonra, Zerenc'i de muhâsara etmişti. Ahâlisi müslümanlara karşı savaşmakla berâber, şehrin merzubânı Aperviz, aman dilemek zorunda kalmış, islâm halîfesine senelik 1.000.000 dirhem harac ödemek ve 1.000 köle göndermek şartı ile muâhede imzalanmıştı (Balāẕūrî, s. 392; *Târih-i Sîstân*, s. 82; İbn al-Aṣîr, III, 128). al-Rabîʿ, Zerenc'de iki buçuk yıl kaldıktan sonra, yerine başkasını bırakarak ayrılmış, ancak ahâlinin yeni vâliyi şehirden çıkarmaları üzerine, Basra vâlisi İbn Āmir, ʿAbd al-Raḥmān b. Samura'yi Sîstan'a göndermişti. ʿAbd al-Raḥmān, Zerenc'e gelerek merzubânını kendi bayram günlerinde ele geçirmiş ve onunla daha önceki muâhedenin iki misli şartları hâvi yeni bir muâhede imzalamıştı (göst. yer.). ʿAbd al-Raḥmān, Zerenc ile Kandehâr arasındaki sâhaları ele geçirdiği gibi Ruḫḫac ile Dāvar arasındaki bölgeleri de hükmü altına aldı. Ancak bundan sonra başlayan Halîfe Ali ile Muâviye arasındaki mücâdele şarkta da te'sîrini gösterdi ve Zâbulistan'daki dağlı kabîlelerin ayaklanmalarına imkân verdi. Halîfe Ali'nin öldürülmesini (661) fırsat bilen Sîstan şahları tekrar harekete geçerek, Arapları uğraştırmaya başladılar ise de, Muâviye'nin iktidârı ele alması üzerine Sîstan'a ikinci defa gönderilen ʿAbd al-Raḥmān b. Samura vâsıtası ile bölgede sükûn yeniden te'sis edildiği gibi, o, fetihlerini Kâbil'e kadar uzattı (Balāẕūrî, s. 396; İbn al-Aṣîr, III, 436). Ziyād b. Abîhi'nin Muâviye tarafından Basra vâliliğine tâyini ve onun da ʿAbd al-Raḥmān gibi kudretli bir vâliyi Sîstan'dan almasından sonra, bölgede karışıklıklar yeniden başladı. Üstelik az sonra buna Araplar arasındaki mücâdeleler de eklendi. Ordu kumandanları eski âdete uyularak fethettikleri bölgenin idâresi ile taltif olunuyorlardı. Bundan dolayı kabîleler arasında diğerinden daha önce yerleşmek maksadı ile fetih rekâbeti de vardı. İşte şimdi şarkta fetihlere iştirak eden Ḳays'lılar, Bakr'liler ve Tamîm'liler arasında ilk fetihlere âit olan hak dolayısı ile mücâdeleler başlamış, bilhassa Yazîd I.'in ölümünden sonra, bu kabîle düşmanlıkları daha da artmıştı. Bundan istifâde ile Zunbil (veya Rutbil) unvânını taşıyan Kâbil şahı ayaklanarak, Zerenc'de oturan Sîstan vâlisi Yazîd b. Ziyād'ı mağlûb, kardeşi Abū ʿUbayda'yi de esir etti. Bunun üzerine Yazîd'in yerine Ḫuzaʿa'dan Ṭalḥa al-Ṭalaḥat tâyin edildi. Ṭalḥa, Zunbil ile sulh aktedip, fidye vermek sûretiyle Abū ʿUbayda'yi kurtardı (61=690). Fakat az sonra Ṭalḥa ölüp, yerine bıraktığı Bakr boyundan olan kimseye Tamîm'liler itâat etmeyince, Araplar arasında mücâdeleler başlamış, bunun üzerine Zunbil tekrar harekete geçmişti (Bālāẕūrî, s. 397; İbn al-Aṣîr, IV, 97 v.d.). Araplar bu isyânı bastırmakla birlikte, şarktaki ayaklanmaların bir türlü sonu gelmedi ve Zunbiller, Emevîlerin son zamanlarında, vermekle mükellef oldukları haracı da göndermez oldular.

Abbâsîler zamanında da vaziyet pek değişmedi. al-Manṣūr, halîfe olduktan sonra Maʿn b. Zaʾida'yi Sîstan vâliliğine tâyin etti (151=768). O, Zunbil'e mektup göndererek, vaktiyle Ḥaccāc zamanındaki muâhede şartlarına göre ödenmesi icâb eden haracı yeniden taleb etmiş, Zunbil de, develer, Türk çadırları, köleler ve yiyecek maddeleri göndermişti. Buna rağmen Maʿn bir bahane bularak Zunbil'in memleketine hücum ile büyük tahribatta bulunmuş ve pek çok insan öldürmüştü (Bālāẕūrî, s. 401; İbn al-Aṣîr, V, 606; *Târih-i Sîstân*, s. 143 v.d.).

al-Maʾmun zamanında şarkta Hâricî ayaklanmalarının büyümesi üzerine, kendisi de aslen Horasanlı olan Ṭahir b. al-Ḥusayn, Horasan vâliliğine tâyin edilmiş (206=821), lâkin onun ertesi sene ölüp, yerine oğullarından Ṭalḥa tâyin edilmekle Horasan'da Abbâsîler'e tâbi irsî bir hânedan ortaya çıkmış, Sîstan'ın kaderi de tamamen Horasan'a bağlanmıştı. Tâhirîler zamanında Sîstan pek çok Hâricî ayaklanmasına sahne oldu. Bunlardan bilhassa Ḥamza b. ʿAbd Allah'ın isyanı Abbâsîleri epeyce meşgul etmiş, Zerenc'i ele geçiren Ḥamza, buradaki vâlileri kovduğu gibi, Abbâsîler adına vergi toplamayı da yasaklamıştı (*Târih-i Sîstân*, s. 156 v.d.). Uzun mücâdelelerden sonra (795-828) Ḥamza'nın ölümüne rağmen, devlet merkezine ve ana yollara uzak bulunan Sîstan, Hâriciler için dâima emin bir yer olarak kaldı.

Uzun zaman devam eden Hâricî isyanları yanında, 220 (835) senesinde, bölgeyi sulayan ve Zerenc'in de kenarından geçen Helmend nehrinin bir sene müddetle kuruması pek çok insanın ölümüne yol açmıştı (*Târih-i Sîstân*, s. 186). Önce kuraklık ve ardından 227 (841/842)'deki soğuk, ağaçları da kurutmuştu (*ayn. esr.*, s. 190). Ancak az sonra vâli olarak Zerenc'e gelen İbrāhîm al-Ḳavsî'nin, burada arâzi satın alıp, şehirde imar faâliyetlerinde bulunarak, mezheb ve kabîle farkı gözetmeyip, âdil davranması ile sükûn iâde edilmiş oldu (*ayn. esr.*, s. 197).

Bizzat Sîstanlı olup, Zerenc'e bir fersah mesâfedeki Ḳarnîn (veya Ḳarneyn)'de doğan, bakırcılık ile meşgul iken, ayyârlığa başlayıp, zamanla Sîstan'ı ele geçiren Yāʿḳūb b. al-Layṯ'in te'sis ettiği Saffârîler hânedânı zamanında, şehir her bakımdan büyük bir gelişme gösterdi. Milâdî IX. asırda şehrin çevresi 4 mil olarak kaydedilmektedir (G. Le Strange, *The Lands...*, s. 335). X. asırda İştaḫrî (s. 239 v.d.) ve İbn Ḥavḳal (s. 414 v.d.) tarafından nakledilen daha mufassal mâlûmâta sâhibiz. O zamanda artık şehir kalabalık bir nüfûsa sâhip olduğu gibi, iyi tahkim edilmişti. Şehristan (iç kale) ve rabaz (varoş)'ı mevcut olup, her ikisi de surlarla çevrili bulunuyordu. Şehristan'ın, birbirine çok az mesâfede olup, Fars'a açılan Bābu'l-Cadîd ve Bābu'l-Aṭîḳ Horasan'a açılan Ḳarkūya, Bust'a doğru açılan Nişak ve en ma'mur olup, pazarların içinden geçerek cenûba doğru bahçeler ve köylere doğru uzanan yol üzerinde Ṭaʿam adlarında, hepsi de demirden mâmul beş kapısı mevcuttu. Rabaz'da ise, onüç kapı bulunuyordu.

Şehirdeki binalar balçıktandı. iklimi rutûbetli olması dolayısıyla, ağaç malzemenin çürüme tehlikesi bulunduğundan balçık tercih edilmişti. Mescidü'l-Câmi (Ulu Câmi), şehir içinde Fars kapısı yakınlarında inşâ edilmiş, hapishâne de ona bitiştirilmişti. Hükûmet konağı (Dârül-imâre) da eskiden hapishâne ile bitişik ve Mescidü'l-Câmi'nin arkasında iken, daha sonraları şehir hâricine Ṭaʿam ve Fars kapıları arasında bir yere nakledilmişti. Yine bu iki kapı arasında Sâffârîlerden, biri Yaʿḳūb ve ötekisi kardeşi ʿAmr b. al-Layṯ'e âit olmak üzere iki konak vardı; bunlardan Yaʿḳūb tarafından inşâ ettirileni hükûmet konağı olarak kullanılmıştır. Ḳarkūya ile Nişak kapıları arasında yer alan ve ʿAmr tarafından yaptırılan, onun hazinelerinin saklandığı Erk de şehir dâhilinde idi. Oldukça

mâmur bulunan iç şehrin pazarları Mescidü'l-Câmi'nin etrâfını tamamen çevirmiş olduğu gibi, Rabaz'da da mâmur pazarları vardı. ʿAmr tarafından ayrıca bir pazar inşâ ettirilmiş olup, günde 1.000 dirhem geliri olan bu pazarın kazancı Mescidü'l-Câmi, Bîmâristân ve Kâ'be'ye vakfedilmişti. İç şehrin Fars kapısından Rabaz'ın Mînâ kapısına kadar takrîben yarım fersah mesâfe ile birbirine bitişik dükkânlardan ibâret başka bir pazar yeri vardı.

Şehirde su oldukça boldu. Bu su iç şehre Aṭîḳ, Cadîd ve Ṭaʿam kapılarından giriyordu. Bu üç kapıdan giren su, bir değirmeni döndürecek miktarda idi. Mescidü'l-Câmi'nin yakınında iki büyük su havuzu bulunuyor, burada biriken su yer altından döşenen künklerle evlere dağılıyordu. Bundan dolayı bütün evlerde akarsu ve bahçe mevcuttu.

Bölge arâzisi düzlük olup, hurma ağaçları vardı. Umûmiyetle kışın kar yağmamakla berâber, 440 (1048/1049)'ta yağan kar hurma ağaçlarını kurutmuştu (*Târih-i Sîstân*, s. 360). Devamlı esen bir rüzgârı dolayısıyla da XIX. ve XX. asırdaki seyyahların da gördüğü yel değirmenleri inşâ edilmişti. Lâkin kumları sürükleyen rüzgâr yerleşme yerleri ve bilhassa ekili arâzi için büyük bir tehlike teşkil ediyordu. Bunu bertaraf etmek için ahâlinin başvurduğu çâreler, kaynaklarda etraflıca anlatılır.

Zerenc, 2 zilhicce 298 (1 ağustos 911)'de Sâmânî kumandanlarından Ḥusayn b. ʿAlî tarafından işgal edildi. Ancak ahâli iki sene kadar sonra Hâricîlerden Mavlâ al-Sandalî diye tanınan Muḥammed b. Hurmuz'ün idâresinde Saffârîler adına isyan ile Sâmânîleri şehirden çıkardılar ise de (*Târih-i Sîstân*, s. 298; İbn al-Aşîr, VIII, 70), az sonra Sâmânî hâkimiyeti yeniden teessüs etti. Safer 393 (kânun I. 1002)'te Gazneliler adına hutbe okunması ile şehirde Türk hâkimiyeti de başlamış oldu. Selçuklu hâkimiyeti ise, Ertaş'ın gelerek, Musa Beygu adına hutbe okutması ile, rebîülâhır 432 (kânun I. 1040)'de başladı (*ayn. esr.*, s. 366). Moğul istilâsı esnâsında Hârezmşahlar ordusunda Sîstanlıların da yer almasına rağmen, memleketleri Moğul tahribâtından kurtulamamıştı. 619 (1222)-'da Sîstan'da ilk defa görülen Moğullar (Cüzcânî *Ṭabaḳât-ı Nâṣirî*, nşr. Abdulhay Habibî, Kâbil 1343, II, 128), müteâkiben 625 (1227/1228), 630 (1232/1233) ve 632 (1234/1235)'de de bölgeye gelip, Zerenc'de büyük tahribatta bulundular (B. Finster, *Sîstân zur Zeit timuridischer Herrschaft*, *AMINF*, 1976, IX, 208). Bu tahribattan sonra Saffârîlerden Naṣr al-Dîn, 659 (1261)'da Hülagu-'nun nezdine giderek, ondan Sîstan hâkimliğini te'min ile, senelerdenberi harab bir halde bulunan Zerenc kalesi ve surlarını tâmir ettirdiği gibi (*Târih-i Sîstân*, s. 400; *İḥyā al-mulūḳ* s. 79), şehir (*Dârü'l-mülk*)'de medreseler, câmiler, pazarlar, hamam ve diğer hayır eserleri inşâ edildi (*İḥyā al-mulūḳ* s. 82). Moğul tahribâtının izleri kısa zamanda giderilmiş olmalı ki, Ḥamd Allah Muṣtavfî, Zerenc'in sulak, bağlık-bahçelik, meyvesi bol bir şehir olduğunu kaydeder (*Nuzhat al-ḳulūb*, nşr. M. Dabir Siyâḳî, s. 174).

İlhanlı Devleti'nin parçalanmasından sonra, esâsen mevcûdiyetlerini dâima muhâfaza etmiş bulunan Sîstan'ın mahallî hâkimleri, tekrar sahneye çıkmışlar ve kendi aralarında mücâdeleye girişmişlerdi. İşte bu mücâdeleler esnâsında Timur, ilk defa olarak Sîstan'da görünüp (765=1363/1364), Sîstan şahlarından ʿİzz al-Dîn'e yardımda bulundu. Ancak bundan 20 sene sonra Sîstan, bizzat Timur tarafından istîlâ edildi. 1381'de Horasan'ı ele geçiren Timur, 1383 senesinde Sîstan'a gelerek Zerenc'i muhâsara etti. Bu kuşatmanın gittikçe uzaması üzerine, ulemânın araya girmesi ile Malik Ḳuṭb al-Dîn teslim oldu ise de, Timur onu tevkif ettirdiği gibi, işgal edilen şehri tahrip ve ahâlisini katlettirdi (*İḥyā al-mulūḳ* s. 104; Şâmî, s. 91 v.d.; Yazdî, I, 368 v.d.). Ovayı sulayan Bend-i Rüstem de yıkıldı. Timur'un ayrılmasından bir sene sonra, Şah Giyâṣ al-Dîn, Timur'dan habersiz İsfizâr'dan gelip, etrafa dağılmış bulunan şehir ahâlisini toplayarak, Zerenc'i imâra çalıştı ise de, Timur'un buraya ordu göndermesi üzerine kaçmak zorunda kaldı (İḥyā al-mulūḳ, s. 105). 788 (1386)'de Timur, Sîstan hâkimliğini Şahşahân'a verdi ve o da Zerenc'i yeniden ihyâ ve inşâya başlayıp, tahrib edilen bendleri de tâmir ettirdi (*ayn. esr.*, s. 106).

Timur'un ölümünden sonra imparatorluğu dâhilinde zuhur eden karışıklıklar ve mirzâlar arasındaki mücâdelelerden istifâdeye kalkışan Sîstan şahları, istiklâl sevdasına kapıldıkları gibi, kendilerine ilticâ eden Timur'un torunu Ebû Bekr'i de saklamışlardı. Ancak onların bu gibi hareketleri, 800 (1397/1398)'den beri Horasan ve Sîstan hâkimi bulunan Timur'un oğlu Şâhruh'un Sîstan şahları üzerine yürümesine sebeb oldu (811=1408/1409). Şâhruh, Farah, Dâvar, Oḳ ve Lâş gibi kaleleri fethettikten sonra Zerenc'e geldi. Muhâsaranın uzaması üzerine Sîstan asıllı olup, Şâhruh'un hizmetinde bulunan Mîr Şâḳî, şehrin teslim olması için bölgenin tahrib, Hilmend nehri üzerindeki su bendlerinin de, yıkılmasını tavsiye etti. Bunun üzerine Hâvank bendi ve daha bâzı bendler tahrib edilip, Hilmend nehrinin şark yakası sular altında kaldı (*ayn. esr.*, s. 113 v.d.). Su baskınından dolayı şehre üç ay müddetle ancak kayıklarla gidilip gelinebildi. Buna rağmen Şâhruh bölgeyi yine eski sâhiblerine bıraktı ve bunlardan Şah ʿAlî, 822 (1419)'de Zerenc'i tekrar imâra başlayarak, bir medrese inşâ ettirip, kanallar açtırdı (*ayn. esr.*, s. 122). Lâkin kumların tehdîdi yüzünden o, Hilmend nehrinin kenârında Bark denilen mevkîde 826 (1423)'da yeni bir şehir te'sis ederek, Tebriz'den ustalar ve bir miktar malzeme getirtmek sûretiyle devlethâne, câmi, medreseler, hankâhlar, kervansaray, pazar, hamam ve sâir binâlar inşâsına girişti (*ayn. esr.*, s. 123, 126).

Timur'lu hükümdârı Şahruh'un ölümünden sonra (1477), Sîstan şahları vergi ödemeyip, istiklâl sevdasına kapılınca, Ebû'l-Kâsım Babür, 859 (1455)'da beylerinden Halil Hindûke'yi göndererek, burayı bir kere daha tahrib ettirdi (İsfizârî, *Ravżat al-cannāt*, I, 330; II, 180; B. Finster, *ayn. esr.*, s. 213). XVI. asırda şehir bir ara Özbekler'in tasarrufuna geçmiş ise de (*İḥyā al-mulūḳ* s. 142), az sonra başlayan Safevî hâkimiyeti uzun müddet devam etti. Safeviler devrinde Hilmend nehrinin kenârındaki eski meskûn mahallerin imârı ve yeni kalelerin inşâsından söz edilmekte (*ayn. esr.*, s. 154 v.d.) ise de, şehir, zamanla adı bile unutulmak üzere ortadan kalktı. Harâbelerinin Nâd-ʿAlî ile Zâhidân'ın Cihânâbâd ve Şehristan kasabaları arasında olduğu ifâde edilmektedir (G. Le Strange, *The Lands...*, s. 335; Pauly-Wissowa, *Realenzyḳ*, mad. *Drangai*; Barthold, *Tezḳire-i Coğrafya-yi Tarih-i İran*, s. 120).

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. *EI*, mad. ZARANDJ; *İA*, mad. SİSTAN ve G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (s. 335,1 ve 338,1) gibi eserlerde esas kaynaklardan başka, bâzı seyahatnâmelerin adları da verilmiştir. Bunların hâricinde ayrıca bk. G. P. Tate, *Seistan. A memoir on the History, Topography, Ruins and People* (Kalküta, 1910-1912); C. E. Bosworth, *Sistan under the Arabs, from the Islamic conquest to the rise of the Saffarids* (30-250/651-864), Roma 1968.

(İSMAİL AKA.)

ZERNÛCÎ. AL-ZARNŪCĪ, BURHĀN AL-DĪN, Arap filozofu olup, künyesi bilinmemektedir. Yaşadığı zaman ise, ancak takrîbi olarak tâyin edilebilmektedir. Ahlward Berlin Kataloğu (nr. 111)'nda kayıtlı Maḥmûd b. Sulaymân al-Kaffavî (ölm. 990=1562)'nin *Aʿlām al-Aḫyār min Fuḳahāʾ maẕhab al-Nuʿmān al-Muḫtār*'ında al-Zarnûcî'yi, Hanefîlerin 21. tabakasında göstermekte, buna göre yaşadığı zamanı 620 (1223) olarak tahmin etmektedir. Bu tahmine, Eduard van Dyck'in *"İḳtifāʾ al-Ḳanūʿ bi-mā huva maṭbūʿ* (Kahire, 1896, s. 190)'da, Kâtip Çelebî (nr. 3134)'ye uygun olarak bu filozofu, *Hidāya fī furūʿ al-Fiḳh* müellifi Burhân al-Dîn ʿAlî b. Abî Bakr al-Farġânî al-Marġînânî [b. bk.]'nin talebesi olarak kaydetmesi de buna uygun düşmektedir. al-Marġînânî, 593 (1197)'te vefat etti. al-Zarnûcî, onu gerçekten *Taʿlîm al-mutaʿallim* adlı eserinde birkaç defa zikretmekte ve hayır dua ile anmaktadır. Ayrıca bu eserde, zikredilmiş olup, yaşadıkları tarihler tâyin edilebilen selâhiyetli kişiler de Ahlward'ın tahminini te'yid etmektedirler. Böylece al-Zarnûcî, 592 (1196)'de vefat eden Faḫr al-İslâm al-Ḥasan b. Manṣûr al-Farġânî Ḳażîḫân [bk. mad. KADI HAN FAHREDDİN]'ı kendi hocası olarak zikreder. Başka bir yerde Şayḫ Ẓahîr al-Dîn al-Ḥasan b. ʿAlî al-Marġînânî'nin, onun önünde şiirler okuduğunu bildirir. Brockelmann (*GAL*, I, 379) herhalde onu çok daha sonra göstermektedir. Zîrâ onun babası 506 (1112) senesinde vefat etmişti ve yukarıda zikredilen Ḳażîḫân, onun talebesi idi (yk. bk.: cild, III, 304, nr. 11). Ayrıca o, al-Şayḫ Faḫr al-Dîn al-Kāşânî'den bir hikâye dinlediğini ileri sürmektedir. Hiç şüphesiz bununla Abû Bakr Masʿûd b. Aḥmed kasdedilmiştir. Nihâyet o (*GAL*, I, 429'a göre), 560 (1165)'larda yaşayan Rukn al-Dîn Muḥammed b. ʿAlî Bakr al-İmâm Ḫvâhar-zâda kendisine bir şey naklettiğini yazar. Bütün bu tarihler gözönünde tutulursa, müellifin yaşadığı zamanın, Ahlward'ın verdiği tarihten biraz daha önceye, eserinin telif tarihi de her halde 593'ten sonraya alınabilir.

al-Zarnûcî'nin bize intikal eden, bilinen tek eseri *Taʿlîm al-mutaʿallim Ṭarîḳ al-Taʿallum*'ü olup, talebeye, ilim adamlarının ahlâkî davranışlarını öğreten küçük bir rehberdir. Tabiî olarak kitabın bütününü, hemen hemen sâdece eskiden yaşamış kimselerin vecizeleri ihtivâ etmekte olup, bunlar ustalıklı bir şekilde seçilmiş ve hoşa gidecek tarzda sunulmuştur. Bu sebebten de eser çok yayılmıştır. Bu eserin muhtasar olması onun çok yayılmış olmasından ileri gelir (tafsilât için bk. *GAL*, I, 462). Mevzu her hangi belli bir mezheble hemen hemen hiç ilgili olmadığı halde, müellifin hicrî birinci asra âit olanlar dışında zikrettiği kişilerin hepsinin istisnâsız Hanefî olmaları dikkat çekicidir. Bu kitabın İbn İsmāʿîl tarafından yapılan şerhi 1311'de Kahire'de basılmıştır.

Bibliyografya: Metin içinde zikredilmiştir.

(M. PLESSNER.)

ZERRE. AL-ZARRA, *Ẕarr* kelimesinin müfredi olan *zerre*, saçmak, yaymak, dağıtmak mânasına gelmekle berâber, daha ziyâde, çok küçük ve son derece ufak bir nesneyi ifâde için kullanılır. Nitekim yüz adedi bir arpa ağırlığında olan ve çabucak etrafa dağılıp yayılan çok küçük karıncalara ve havada uçuşan toz habbeciklerine *zerre* denilir (Bk. *Ḳāmūs trc.*, II, 342).

Kur'ân'da altı âyette zikredilen *zerre* kelimesi Allah'ın sıfatlarının kemâlini ifâde eder. Nitekim "Allah şüphesiz zerre kadar zulmetmez, zerre kadar iyilik olsa, onu kat kat artırır ve yapana büyük ecir verir." (IV, 140) âyetiyle Allah'ın adalet sıfatının ne kadar kâmil olduğu anlatılmakta "... yerde ve gökte hiç bir *zerre* Rabbinden gizli değildir. Bundan daha küçüğü veya daha büyüğü şüphesiz apaçık Kitab'tadır,, (X, 61) ve "... Göklerde ve yerde zerre kadar olanlar bile onun ilminin dışında değildir. Bundan daha küçüğü

ve daha büyük (hiçbir şey) müstesnâ olmamak üzre muhakkak apaçık bir Kitab (Levh-i mahfuz) 'tadır.„ (XXXIV, 3), âyetleriyle de Allah 'ın ilmiyle var olan her şeyi mükemmel bir şekilde ihâta ettiği ifâde edilmektedir. "Ey Muhammed! De ki, Allah 'ı bırakıp da göklerde ve yerde zerre kadar bir şeye sâhip olmadığı, her ikisinde de bir ortaklığı bulunmadığı ve hiçbiri Allah 'a yardımcı olmadığı halde tanrı olduklarını ileri sürdüklerinizi yardıma çağırsanıza" (XXXIV, 22), âyetiyle ise, Allah 'ın kudret ve azameti karşısında her varlığın ne kadar âciz olduğu zerre kelimesiyle anlatılmaktadır. "Kim zerre kadar iyilik yapmışsa, onun sevabını görecek. Kim de zerre kadar kötülük yapmışsa, onun cezâsını görecek" (IXC, 7-8), âyetlerinde de ilâhi adâletin ne derece hassas olduğu, en basit bir şeyin veya olayın karşılıksız kalmayacağı gerçeği yine zerre tâbiriyle anlatılmaktadır.

Felsefe ıstılâhı olarak *zerre* 'nin en doğru karşılığı atom kelimesidir. Fakat, islâm tarihindeki tercümeler döneminde atomu ifâde etmek üzere zerre yerine, tek cevher manâsında *"al-Cavhar al-Fard„* ve bu tâbirin îzâhı mâhiyetinde, bölünmeyen parça mânasına gelmek üzere *"al-Cuz 'allazi lâyata Cazzâ„* târifi benimsenmiş ve o tarihlerden beri de, felsefe ve kelâm eserlerinde atom kelimesi dâima bu tâbirlerle ifâde edilmiştir.

Bilindiği gibi, varlığın atomlardan meydana geldiği fikri, ilk defa Levkippus ve Demokritos gibi antik Yunan filozoflarınca ortaya atılmış; Yunan felsefe ve ilminin Arapça 'ya tercüme edilmesiyle de müslümanlar bu gibi fikirlerle tanışarak kendi kültür dünyalarında bunların tartışmasını yapmışlardır. Nitekim Aristocu geleneğe bağlı olan islâm Meşşâîleri ile İşrâkî filozoflar bu görüşe şiddetle karşı çıktılar. Fakat, tabiat felsefesinin islâm dünyasındaki kurucusu sayılan Abū Bakr al-Rāzī (ölm. 313=925) atomizmi benimsedi. Onun felsefî sisteminde, beş ezelî prensipten biri olan "heyûlâ", varlığın yapı taşları mesâbesindeki atomlardan ibârettir. Dolayısıyla dört unsur (toprak, su, hava, ateş), atomların birleşmesiyle meydana gelmiştir. Maddenin ezeliyetine ve âlemin kıdemi fikrine dayanan bu görüş, islâmdaki yoktan yaratma akîdesiyle bağdaşmadığı için islâm dünyasında gelenek kuramamıştır.

Diğer taraftan gerek Ehl-i sünnet, gerek mu'tezile kelâmcıları (İbrâhîm al-Nazzām hâriç), âlemin atomlardan meydana geldiği fikrini, fizikten metafiziğe geçmek için, başka bir ifâdeyle Allah 'ın varlığını ve âlemin yaratılmış olduğunu isbat etmek üzere kullandılar. Kelâmcılar atomizmi kabûl etmekle, zarûrî olarak boşluk (*ḫalā'*) fikrini de kabûle mecbur olmuşlardır. Çünkü madde (cisim) *Cavhar-i fard* 'lerden meydana geldiğine göre, bunların maddeyi meydana getirmek üzere hareket etmeleri için bir boş mekânın (*ḫalā'*) bulunması zarûreti vardır. Kelâmcılar bu konudaki görüşlerini şuna istinad ettiriyorlardı. Madde, hareket eden atomların birleşmesiyle meydana gelmiştir. Hareket eden şey, değişikliğe uğrar; değişikliğe uğrayan bir şey *ḥādiṯ* ("sonradan yaratılmış„) 'tir, *ḳadîm* olamaz, öyleyse atomlar da sonradan yaratılmıştır. Bu istidlâlin mantıkî netîcesi olarak da her yaratılmış olanın bir yaratıcısı vardır. Sebepler zinciri sonsuza kadar sürüp gidemiyeceğine göre, bir ilk yaratıcıda son bulması gerekir. İşte bu ilk yaratıcı Allah 'tır.

Görüldüğü gibi atomcu Yunan filozoflarıyla islâm kelâmcılarının atomculuğu, gaye itibâriyle birbirinden çok farklıdır. Kelâmcılara göre, Allah-'tan başka herşeyin varlığı ârızî ve *ḥādiṯ* 'tir; her yönüyle madde, bütün zerreleriyle âlem, ilâhî kudretin bir eseridir. Halbuki Yunan atomculuğunda madde ve hareket ezelîdir.

Bibliyografya: al-Aş'arî, *Maḳālāt al-İslāmiyīn* (Kahire, 1950), I-II; Taftāzānî, *Şarḥ al-Aḳā'id* (İstanbul, 1304); De Boer, *İslâmda Felsefe Tarihi* (trc. Y. Kutluay), Ankara, 1960; M. Şemseddin, *Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi, Dârü'l-fünûn İlahiyât fakültesi mecmuası*, İstanbul, 1925, sayı 1, s. 58-119.

(MAHMUD KAYA.)

ZER MAḤBÛB. [Bk. ZER-İ MAHBÛB.]

ZER-İ MAHBÛB, Bir nevî Osmanlı sikkesi olup, "sevilen altın„ mânasına gelir. Mustafa II. (1106-1115=1695-1703) zamanında çıkarılmıştır. Aslında bu ad, Mısır 'da basılan *şerîfî* altınına sonradan verilmiştir. Şöyleki: İstanbul ve Kahire 'de basılan şerîfî altınları arasında vezin ve ayar bakımından büyük bir fark olduğu halde, her ikisinin râyicleri eşit idi. İstanbul altınlarını tüccar ve sarraflar toplayarak Mısır ve başka yerlere götürüp, aralarındaki ayar farklarından istifâde ediyorlardı. Bu durum, tedâvüldeki ayarı yüksek olan İstanbul altınlarının piyasada azalmasına, değeri düşük Mısır altınlarının çoğalmasına yol açmıştır. Bunu önlemek gayesiyle, 26 ramazan 1108 (1696) 'de 23 ve milyem hesabı ile binde 970 ayarında ve 300 akçeye râyiç olmak üzere, *Cedîd Eşrefî* altınları çıkarıldı. Bu altınların ön yüzünde: سلطان البرين و خاقان البحرين ابن السلطان Arka yüzünde: مصطفى بن محمد خان المظفر دائما tuğrası, bunun altında da, عز نصره ضرب فى قسطنطنية ١١٠٦ yazısı okunmaktadır.

Bu zamana gelinceye kadar, pâdişâhın tuğrası yalnız gümüş sikkeler üzerine hakkedilirken, bundan böyle altın meskûkâta da basıldığı görülür. Buna *yeni tuğralı, Cedîd eşrefî* ve halk arasında *tuğralı* altın da denilmiştir. İzmir ve Edirne 'de bu yeni sikkeleri basmak için darphâneler kuruldu. Vergi tahsilâtı da, bu yeni basılan altınlarla yapılacaktı. Adı geçen bu yeni altınlar, Mısır 'da basılınca, *eşrefî* adı yerine, *zer-i mahbûb* adını aldılar.

Ahmed III. saltanatında (1115-1143=1703-1730), 1128 (1715) 'de İstanbul 'da yarım miskal, yâni 12 krat (2,60 gr.) ağırlığında ve eski yaldız altınlarından daha hâlis 24 (milyem hesabı ile binde 1.000) ayarında ve 18 mm. çapında altın sikke basıldı. Buna da *İstanbul zer-i mahbûb* 'u denildi. Bunların *eşrefî* altınlardan tek farkı, arka yüzündeki darp yerinin "Kostantiniye„ değil, "İslâmbol„ yazılı olması idi. Yabancı tarihçiler ve bu arada M. Belin İstanbul 'da, ilk *zer-i mahbûb* 'ların, 1145 (1732) yılında Hekim-oğlu Ali Paşa 'nın sadâreti zamanında çıkarıldığını ileri sürüyorlarsa da, bu rivâyetin yanlış olduğu, elimizde bulunan sikkelerle sâbittir. Bu devirde çıkarılan *zer-i mahbûb* 'ların yarımlıkları da vardır.

Mahmud I. zamanında (1143-1168=1730-1754) basılan *zer-i mahbûb* 'lar, şekil ve vezin bakımından evvelki pâdişâhların sikkelerine benzerse de, ayarları binde 952 'ye indirilmişti. 1148 (1735) senesinde, bâzı sikkelerin râyici az olduğundan, şikâyet üzerine, hükûmet tarafından adı geçen *zer-i mahbûb* 'ların altın değerine yapım masrafı eklenerek 110 para değer biçildi.

Osman III. (1168-1171=1754-1757) devrinde basılan *zer-i mahbûb* 'lar vezin ve ayar bakımından Mahmud I. zamanında basılanların aynıdır.

Mustafa III. zamanında (1171-1187 = 1757-1774) *zer-i mahbûb* 'un vezin ve şekli eskisi gibi ise de, ayarları 906 'ya indirilmiştir. Zamanımızda bu altına *Sultan Mustafa* altını denilmektedir. 1184 (1770) 'e kadar zer-i mahbûb 110 paraya, yâni 330 akçeye ve fındık altınları da eski fiatına, bir aralık 5 para zammı ile 155 paraya, muâmele görmekte idi. Altın sikkeler yavaş yavaş piyasadan çekildi. Bu yüzden halkın alış verişi beyaz akçeye kaldığı için, her şeyin fiyatı yükseldi. Bunun üzerine altının fiyatına zam yapıldı ve 110 paraya geçen *zer-i mahbûb* 120 paraya, 155 'e muâmele görmekte olan fındık altını ise, 160 paraya yükseltildi (Vâsıf, *Maḥāsin al-āsār ve Haḳā'iḳ al-aḫbār*, İstanbul, 1219, II, 143; Hasan Ferid, *Nakd ve i'tibar-i mâlî*, I, *Meskûkât*, İstanbul, 1330, s. 208). Yine Mustafa III. zamanında, Mısır 'da basılan zer-i mahbûb 'un bir kısmında: سلطان البرين yerine ضارب الذهب ve arka yüzüne, tuğra yerine sultanın adı düz ibâre ile yazılmıştır. Yine bu devirde, ilk defa, Tunus 'da değişik süslü *zer-i mahbûb* basıldığı görülür.

Abdülhamid I. zamanında (1187-1203 = 1774-1789) basılan *zer-i mahbûb* 'lar, şekil, vezin ve ayar bakımından Sultan Mustafa zamanındakilerin aynıdır. Bu devirde altın sikkelerin ayarlarının eskilerinden daha aşağı olmamasına dikkat edilmiş olup, râyiçleri hayli yüksektir. İstanbul *zer-i mahbûb* 'larının ayarı 21 (milyem hesabı ile binde 906) 'dir. İstanbul *zer-i mahbûb* 'unun evvelce râyici 120 para iken, bu defa 140 paraya, Mısır *zer-i mahbûb* 'u ise, 120 paraya geçmeye başladı (BA, *Mühimme Defteri*, nr. 184; evâhir-i, rebîülâhır sene 1202 tarihli hüküm). Yine bu sırada ilk defa Trablusgarp 'ta ve ayrıca Mısır 'da tuğra yerine düz yazılı tek ve çifte *zer-i mahbûb* basıldı.

Selim III. zamanında (1203-1222=1789-1807) çıkarılan *zer-i mahbûb* 'ların ayarı 17 (milyem hesabı ile binde 748) 'ye kadar inmiştir. İstanbul 'da basılan *zer-i mahbûb* 'ların tek, yarım ve çeyreği, Mısır 'da basılanların ise, üçlüğü, çiftesi ve çeyreği vardır.

Mustafa IV. zamanında (1807-1808) basılan *zer-i mahbûb* 'ların vezni 2,35 gr. olup, ayarı eskilerinden biraz noksandır. Tedavüldeki râyicleri ise, 1203 senesi muharrem ve safer ayının başında Divân-ı hümâyûn 'dan Şam vâli ve kadısına gönderilen hatt-ı hümâyûnlardan anlaşıldığına göre, İstanbul *zer-i mahbûb* 'u 5 kuruş, yarımı 100 para, Mısır *zer-i mahbûb* 'u 4 kuruştur (BA, *Mühimme defteri*, nr. 204, s. 83, 113). Bu dönemde, İstanbul *zer-i mahbûb* 'u üzerindeki *"İslâmbol„* kelimesinin, yerini *"Kostantiniye„* almıştır. Bu hâl Abdülmecid zamanına kadar sürmüştür.

Mahmud II. devrinde (1223-1255=1808-1839) basılan İstanbul *zer-i mahbûb* 'u, tip bakımından iki çeşit olup biri cülûsundan altıncı senesine kadar, diğeri ise, yedinci senesinden on ikinci senesine kadar basılmıştır. Bu altınların ayarı milyem hesabı ile binde 800 olup, yarım ve çeyrekleri vardır.

Mahmud II. 'un cülûsunun ikinci yılında (1224 =1809) dışta altının râyici yavaş yavaş yükselmekte, buna karşılık Darphâne 'de eski fiyatı ile muâmele gördüğü için, devlet zarar etmekte idi. Bu sebepten İstanbul *zer-i mahbûb* 'u 6,5 krş., yarımı 3 krş. Mısır *zer-i mahbûb* 'u 5,5 krş. ve yarımı ise, 110 para değerinde idi (Şanî-zâde Mehmed Atâullah, *Tarih*, İstanbul, 1290, I, 243; Cevdet, *Tarih*, İstanbul, 1309, IX, 120; Ahmed Cevad, *Tarih-i Askerî-i Osmânî*, İstanbul, 1299, I, 68).

1235 (1819) yılı receb ayı başında, Şam vâlisi Süleyman Paşa 'ya yazılan bir emirde, İstanbul *zer-i mahbûb* altını için 8 ve Mısır altını için de, 7 krş. râyiç biçildi (BA, *Mühimme Defteri*, nr. 238, s. 133). Trablusgarb ve Cezayir 'de kesilen *sultâniler* ve *zer-i mahbûb* 'ların ayar ve vezinleri tam olup, İstanbul meskûkât târifelerinde tâyin olunan râyicleri de 12 krş. gibi oldukça yüksek bir seviyede tutulmuştur.

Yine Mahmud II. zamanında basılan bir *zer-i mahbûb* altını için, Darphâne eminliğinde bulunmuş olan Düz-oğulları zamanında, yapım masrafı olarak 225 krş., ayar ve perdah için 120 akçe, demirciye ise, 140 akçe ödenmiştir (İstanbul Topkapı Saray Müzesi Arşivi, 6363 numaralı vesîka).

Abdülmecid (1839-1861) 'in cülûsunun dördüncü

ve beşinci senelerinde, daha süslü olarak eski tarzda 15,5 mm. çapında ve 0,85 gr. ağırlığında *zer-i mahbûb*'ların yarımı basıldı.

1260 (1844)'daki tashih-i meskûkâttan sonra, *zer-i mahbûb* sikkeleri tedâvülden kaldırılmıştır.

Bibliyografya: Sâmi, *Tarih* (İstanbul, 1198), I, 54, 70; Râşid, *Tarih* (İstanbul, 1282), II, IV; Stanley Lane-Poole, *The Coins of the Turks in the British Museum* (London, 1883); İsmâil Galib, *Takvim-i meskûkât-ı Osmâniye* (İstanbul, 1307), s. 302 v.d.; Süleyman Sûdî, *Usûl-ı meskûkât-ı Osmâniye ve Ecnebiye* (İstanbul, 1311); M. Belin, *Türkiye İktisâdi Tarihi hakkında tetkikler* (trc. M. Ziya), İstanbul, 1931, s. 216; P. Anastase-Marie de St-Elie, *An-Nuqud al-Arabiyeh Wa ilm an Nummiyat* (Kahire, 1939); Ekrem Kolerkılıç, *Osmanlı İmparatorluğunda Para* (Ankara, 1958); Nuri Pere, *Osmanlılarda madenî paralar* (İstanbul, 1968); Cüneyt Ölçer, *Sultan Mahmud II. zamanında darb edilen Osmanlı madenî paraları* (İstanbul, 1970); ayn. mll., *Sultan Abdülmecid Devri Osmanlı madenî paraları* (İstanbul, 1978); İbrahim-Cevriye Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri teşhirdeki islâmî sikkeler kataloğu* (İstanbul, 1974), II.

(İBAHİM ARTUK.)

ZEV. DÂV (Umûmiyetle Ẕav v.b. türlü yazılır), Kızıldeniz ve başka yerlerde kullanılan bir Arap kayığı. Kelime, muhtemelen *Davnîc* (-Sandal, cem'i: *Davânîc*) ile iştikak bakımından ilgili olup, İran menşe'li olarak görünür.

Bibliyografya: Yule ve Burnell, *Hobson-Jobson*², madd. DHOW, DOW.

T. H.

ZEVİLE, ZAVİLA. Şimâlî Afrika'da bulunan iki şehir ismi.

1. Zavîlat al-Mahdîya (al-Bakrî'ye göre Zuvayla) Fâtimîlerden ʿUbayd Allâh al-Mahdî (ölm. 14 rebîulevvel 322) tarafından, Mahdîya'ya bir ok menzili mesâfede, şehir varoşlarında kurulmuştur. al-İdrîsî'ye göre bu iki şehir bir arada tek bir şehir oluşturuyordu. Şehrin güzel çarşıları ve binaları vardı; burada pek çok tüccar oturur ve gündüzleri Mahdîya'ya işlerine giderlerdi. Bir sur, şehrin denize bakan kısmı dahil her tarafını çevirmekteydi. Kara tarafı da ayrıca derin bir hendek ile tahkim edilmişti. Şehrin, al-Muʿizz b. Bâdîs Şaraf al-Davla tarafından (ölm. 1 şevval 453) yaptırılan suru 2 mil uzunluğunda olup 50 (veya 100) ton ağırlığında ve 30 karış yüksekliğinde 61 bs çeken çivilerle raptedilmiş demir kapıları vardı.

Şehrin civârında köycükler, köşkler ve şehirde oturup, zirâat ve hayvancılıkla meşgul olan insanlara âit çiftlikler bulunuyordu. Başlıca mahsul arpa ve zeytin idi. Elde edilen yağ şarka gönderilirdi.

2. Zavîlat al-Sûdân (al-İdrîsî'ye göre Zâvîla), Fazzân'ın başşehri olup, Vaddân'in şimâl istikâmetinde, 10 günlük bir mesâfede Afrika eyâletiyle birleşen Bilâd al-Sûdân hudûdundadır. Çöl'ün ortasında, mühim bir yol kavşağında bulunan şehir, surla çevrilmemişti. Bir câmii, hamamları, çarşıları, palmiye ormanları ve develerle sulanan mısır tarlaları vardı. Burada yaşayan müslümanlar İbâdî idiler. Horasan, Kûfe ve Basra'dan birçok tüccar buraya gelirdi. İhracaatı, esir ve deri idi. Şehir ʿAmr b. al-ʿÂṣ'in bir generali olan ʿUḳba b. Nâfiʿ tarafından fethedilmişti. Şâir Diʿbil b. ʿAlî al-Ḫuzâʿî burada medfundur.

Bibliyografya: 1: Yâḳût, *Muʿcam* (nşr. Wüstenfeld), II, 961; al-İdrîsî, *Nuzhat al-muştâḳ* (Fr. trc. de Jaubert), I, 258 v.d.; al-Bakrî, *Kitâb al-Muġrib fî Ẕikr Bilâd Ifrîḳîya wa'l-Maġrib* (nşr. G. de Slane, 2. tabı), Cezayir, 1911, s. 29 v.d.; al-İṣṭaḫrî, *BGA*, I, 40, 44, 46; İbn Ḥavḳal, *BGA*, II, 66; al-Muḳaddasî, *BGA*, III, 246.

2: al-Yaʿḳûbî, *BGA*, 345; al-İdrîsî, *Nuzhat al-Muştâḳ* (Fr. trc. de Jaubert), I, 115; Yâḳût, *Muʿcam* (nşr. Wüstenfeld), II, 960 v.d.; III, 890; IV, 911.

(A. GROHMANN.)

ZEYÂNİLER (BANÛ ZAYÂN veya BANÎ ZIYÂN, her iki şekli de kullanılır. Ayrıca *Zayyân*'a da rastlanır). XIII. asırdan XVI. asra kadar merkezî Maġrib'de hüküm sürmüş olan Tlemsen hükümdarlarının mensup olduğu bir Berberî hânedânı. Asâletlerinin İdrîs'den geldiğine dâir iddiaları münâkaşa mevzuudur (krş. *Hist. des Berbères*, trc. de Slane, III, 328; burada Yaġmurâsan'a atfedilen kelimeler). Tarihçilerce bunlara aynı zamanda ʿAbd al-Vâdî'ler ismi de verilir [krş. mad. ABDÜLVÂDİLER.]. Bunun sebebi ʿAbd al-Vâd [b. bk.] ve Zayân'ın, Tlemsen kırallarının cedleri olmalarıdır. Mâmafih zaman bakımından ikisinin arasında asırlar vardır. Meselâ ʿAbd al-Vâd, müslümanlıktan önce, diğeri ise, Yaġmurâsan'ın babası olup, VII. (XIII.) asır sonlarında yaşamıştır.

Yaġmurâsan (hânedânın ilk müstakil hükümdârı: 633=236'dan itibâren)'dan sonra oğlu Abû Saʿîd ʿOṣmân I.'den başlayarak dört oğlu arka arkaya hükümdar olmuş, bu sûretle 737 (1337)'ye kadar Yaġmurâsan'ın ahfâdı iktidarda kalmıştır. Bundan sonra Tlemsen hükümdarlığı, 737'den 749 (1337-1348)'a ve 753'ten 760 (1352-1359)'a kadar iki def'a Merînîler tarafından zapt ve istîlâ edilmiştir.

Zayânî'lerin yeniden iktidâra gelişleri (749=1348), Abû Saʿîd ʿOṣmân II. ve Abû Şâbit kardeşleri tahta çıkartmıştır. Fakat hânedânı, eski mevkiine yükselten, yeğenleri Abû Ḥammû I. (kardeşlerinden Abû Yaʿḳûb Yûsuf'un oğlu)'dur. Hânedan, 760 (1359)'ta eski seviyesine ulaşmış ve ahfâdı, 962 (1554)'deki Türk hâkimiyetine kadar saltanat sürmüştür.

Zer-i Mahbûb Örnekleri

Ahmed III. (1115 İslâmbol)

Osman III. (1168 İslâmbol)

Osman III. (1168 Mısır)

Mustafa III. (1171 İslâmbol)

Abdülhamid I. (1187 İslâmbol)

Abdülhamîd I. (1187 Mısır)

Selim III. (1203 İslâmbol)

Mahmud II. (1223 Kostantîniye)

Bu hânedânın iki hükümdar kolu arasındaki tek neseb farkı, birincisinin, büyük oğlu ʿOṯmān I. yoluyla doğrudan doğruya Yaġmurāsan'dan, ikincisinin ise, küçük oğlu ʿAbd al-Raḥmān'dan gelmiş olmasıdır.

Yalnız genç sülâlenin hükümdarlarının (794= 1348'den itibâren) Banī Zayān ismini aldıklarına dâir Bargès (*Tlemsen, ancenne capitale*, s. 194 ve *Hist. des B. Zeiyan*, giriş, s. XLI)'in iddialarına inanmak için hiç bir sebep yoktur. Esâsen bu iddiayı tevsik eden bir vesîka da bulunmamaktadır. Hepsi doğrudan doğruya Yaġmurāsan'ın ahfâdı olmak hasebiyle Zayānī'lerden oldukları gibi, ʿAbd al-Vādī'lerdendirler. Zîrâ her iki tarafın ecdâdı arasında, ʿAbd al-Vād ve Zayān bulunmaktadır.

Bu hükümdarların Fas Merînîler [b.bk.]'i ile olan yakınlıklarına gelince, islâm şecere yazarlarının ʿAbd al-Vād'in büyük babası Vazān'ı, Merînîlerin ecdâdı olan Marîn b. Vurtācin'in ecdâdı arasına koymasından ileri gelmektedir (krş. bilhassa İbn Ḫaldūn, *Hist. des Berb.*, II, 240; trc. IV, 25; *al-Ẕaḫīrat al-sanīya*, s. 10).

Bibliyografya: Metinde zikredilenlerden başka bk. İbn al-Aḥmar, *Rawḍat al-Nisrīn fī Dawlat Banī Marīn* (nşr. ve trc. Gh. Bouali ve G. Marçais), Paris, 1917: *Histoire des Banu Zayān de Tlemcen* (trc. Dozy, *JA.*, seri 4, III, 382-416) ile birlikte; *al-Ẕaḫīrat al-sanīya, Chronique anonyme des Mérinides* (nşr. Muh. Ben Cheneb), Cezayir, 1921; Alfred Bel, *Tlemcen et ses environs*[2], Toulouse, ts.; ayrıca bk. madd. ABDÜLVÂD, ABDÜLVÂDÎLER.

(ALFRED BEL.)

ZEYBEK. Merkezi Aydın ili olmak üzere Çanakkale'den Antalya'ya kadar uzanan Garbî Anadolu'da özellikle dağlık yerlerde yaşayan "iyi savaşçı" olarak tanınan Türklere verilen addır. Osmanlı Türkçe'sinde görülen bu kelime için Hüseyin Kâzım Kadri (*Büyük Türk Lugati*) "Aydın ve Bursa vilâyetleri halkına verilen ünvan, bâzan arkadaş ve kardeş gibi hitab yerinde kullanılır." demektedir. Zeybek'in İzmir yörelerindeki bir kabîle adı olarak gösterilmesi gerçekle bağdaşmamaktadır [bk. *EI*, mad. ZEYBEK]. Zeybek topluluklarının başkanlarına "efe", yardımcılarına da "kızan" adı verilmiştir.

Zeybek kelimesinin, akıllılık mânasına gelen sağ, kelimesiyle sağlam mânasına gelen bek, kelimesinin birleşmesinden ortaya çıkan "*sağbek*"'in zamanla Zeybek şeklini aldığı ve bunun da akıllı, anlayışlı, sağlam adam mânasına geldiği ileri sürülürse de (H. Hilmi Bayındır, *Tarihte Zeybeklik ve Musiki*) başka bir görüşe göre de, kelimenin aslının *saybak* olup, zamanla incelip Zeybek şeklini aldığı ve bunun da bir halk rütbesi olduğu söylenir (M. Rağıb Gazimihal, *Musiki sözlüğü*, mad. *Zeybek*, s. 274.).

Bugünkü söylenişiyle zeybek kelimesinin Türkçe olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylenemez ise de, bu adı kullananların hemen hepsinin Türk oluşu, bu kelimenin de Türkçe olma ihtimâlini kuvvetlendirmektedir. Nitekim, Macar folklorcusu Kunoş, son iki yüzyılda zeybeklere yataklık eden Bozdağ yaylasındaki halkın oyunlarından söz ederken "Bu yağız çehreli insanlar, Türk kahramanlık geleneğini bütün ihtişamıyla yaşatmaktadır,, diyerek, zeybeklerin Türk ve zeybek oyunlarının da Türklere âit olduğunu doğrulamaktadır (krş. Khloros, *Türkçe-Rumca Lugat*, İstanbul, 1889).

Bir içtimâî müessese olarak görünen "zeybeklik", asırlar boyu bâzan bir esnaf birliği, bâzan maiyet muhafız alayı gibi iş görmüş, son olarak da Kurtuluş Savaşın'da efelerin kumandasında alaylar meydana getirerek savaşa katılmış ve bu arada bâzı isyânları da bastırmışlardır. Bunlar arasında "Demirci Alayı" zikredilebilir. Yörük Ali Efe, Demirci Mehmed Efe gibi ünlü zeybeklerin, kurtuluş ordusu içinde büyük saygı gördüğü Miralay Refet Bey'in, Demirci Mehmed Efe'nin kumandanlığını kabûl etmesinden anlaşılmaktadır (Atatürk, *Nutuk*, II, 452).

Zeybeklerin kendilerine has kıyâfetleri vardır. XIX. asırda Anadolu'yu gezen seyyahlar, bunların çekici buldukları kıyâfetlerinden uzun uzun söz etmişlerdir. Bunlara göre bu giyim tarzı şöyledir: başta kırmızı fes ve üzerinde bükülerek sarılmış üstü çiçekli, kenarı işlenmiş yemeni, sırtta: en içte dik yakalı çubuklu zıbın, mintan, onun üzerine mor çuhadan çapraz düğmeli, siyah kaytan işlemeli camadan, camadanın üzerine kolları kopçalı cepken veya sallama denilen bir camadan daha; altta: camadanın çuhasından, dizkapağına kadar inen, ağı iki metre genişliğinde, paça ağızları ve cep kenarları siyah kaytanla işlemeli şalvar; belde kasıkla göğüs arasında içi dolgulu örme kuşak üzerine dolanmış bir şal, şal kuşak üzerine üç sıra kayışla bağlanan göğsü memeye kadar örten siyah veya kırmızı deriden yapılmış silahlık, onun üzerine ön tarafa sokulmuş üstü sim işlemeli bir mendil veya çevre; aşağıda diz kapağında tozluk, yün çorap ve yemeni bulunur. Bu giyim-kuşam şeklinin 1838-1894 ve 1905 yıllarında aralıklı olarak yasak edildiği görülmüştür. Zeybeklerin 1877 yılının sonuna kadar devam eden asil, mert, iyilik ve yardım sever ruhlarını inciten, onları devlete karşı ayaklandıran hâdiselerden biri de bu kıyafet yasağıdır. Resmî kıyâfeti kabûl etmeyen zeybeklerin isyânı Edremit, Balıkesir, Bergama, Bayındır ve Aydın da kanla bastırılmıştır. Buna rağmen kıyafetlerini yine de muhâfaza etmişlerdir.

Zeybek oyunları, en zengin yöresi Aydın ve Muğla olmak üzere Garbî Anadolu ile Orta Anadolu'nun şark ve şimâl kesimlerine kadar yayılmış dokuz zamanlı aksak ölçülü müzikle oynanan,

yiğitlik, dürüstlük, mertlik ve kendine güven duygularını anlatan ünlü Türk halk oyunları türlerindendir. Zeybek oyunları tek oynandığı gibi, ikili, dörtlü ve altı kişiden başlamak üzere daha büyük topluluklarla da oynanabilir. Eskiden yalnızca erkeklere has bir oyundu. Ancak daha hızlı ve hafif şeklini kadınlar da kendi aralarında oynarlardı. Bugün ise, zeybek oyunları kadın-erkek karışık olarak birçok il, ilçe ve köylerde oynanmaktadır. Toplu oynanan zeybek oyunlarının en yaygını *bengi* oyunu olup, buna alay havası da denir. Zeybek oyunları açık ve kalabalık yerlerde davul ve zurna; kapalı ve birkaç kişilik grup içinde bağlama ve darbuka (küp, dümbek) eşliğinde oynanır. Ağır zeybekler (Zeybek havaları, zeybek oyunları) "heykelleşme" tâbir olunabilecek kadar ağırbaşlı, asil ve temkinli tavırlarla oynanır.

Zeybek havaları (Zeybek müziği), Türk halk müziğinin bileşik usûller grubunda yer alan üç tane iki, bir tane üçten meydana gelen 9 zamanlı usûlle kurulmuşlardır. Umûmiyetle üç başta veya sonda olmak üzere 3 2 2 2 veya 2 2 2 3 şeklinde tartılırlar. Sözlü zeybek havaları olduğu gibi, sözsüz olanları da vardır. Klâsik Türk müziği bestecileri de Zeybek havalarını benimsemiş ve bu biçimde eserler bestelemişlerdir (*Merhum Tamburî Cemil bey külliyatı*, ikinci tab'ı, s. 36).

Zeybek oyunları değişik şekilleriyle yurdumuzun birçok yöresinde oynanmaktadır : Afyonkarahisar 'da zabbak, yürütme, karşılıklı efe oyunu; Ankara 'da Ankara zeybeği, Karaşar zeybeği, Antalya 'da Alyazma, Gökteyıldız, Gölhisar, Hasanbey, Gabardıç, Serik, Kıvarak zeybekleri, Aydın 'da Aydın, harmandalı, ortaklar zeybekleri; Balıkesir 'de, bengi, güvende, dörtlü, Edremit, Gönen zeybekleri; Bilecik 'te : keklik, Söğüt yerli zeybeği, Bitlis 'te : toplu olarak oynanan zeybek adlı oyun; Bolu 'da : Gerede, Sepetçioğlu; Burdur 'da : Ağır Aydın, alyazma, Avşar beyleri; Bergama : Çakıcı, Kabardıç, karinom, sarhoş, serenler; Bursa 'da : Anadolu, kurşunlu, sahne, üvendirme ve zeybek horo; Çanakkale 'de : bengi, Çifte zeybek, harmandalı, Sepetçioğlu; Çankırı 'da : Mahi, Sepetçioğlu; Çorum 'da : Sepetçioğlu, yerli zeybek; Denizli 'de : Ağır Tavas, Bulanık, Buldan düz, dokuzlu, Kımık, Eski Tavas; Elazığ 'da : Zeybek; Eskişehir 'de : bengi, sallama, beyler ve Eskişehir zeybekleri; İçel 'de : Gerali, Kıbrıs, portakal, Silifke zeybeği; Isparta 'da : asi zeybek, Ferahi, kesik, sarhoş, serenler, teke zorlatması; İzmir 'de : Ağır zeybek, arpazlı, bengi, Çakıca dağlı, gündoğdu, harmandalı, ikiparmak, kocaarap, yalabuk; Kars 'ta : zeybek; Kastamonu 'da : Sepetçioğlu; Kırşehir 'de : Sepetçioğlu ; Zeybek Osman : Konya 'da : zeybek; Kütahya 'da : bengi, Tavas zeybeği, dönme hamamı, Gerali, harmandalı; Manisa 'da : Sarızeybek, harmandalı; Maraş 'ta : zeybek; Muğla 'da : Beşkaza, ayva dibi, alı da verin, Kerimoğlu, Kocaarap, Soğuk kuyu; Muş 'ta : zeybek; Sakarya 'da : Geyve zeybeği, Korudere zeybeği, Pamukova zeybeği; Sinop 'ta : Sepetçioğlu; Van 'da : zeybek adı altında oynanan oyunlar hep zeybek oyunlarının değişik karakterde biçimlenmesinden doğmuştur.

Bibliyografya : Osman Bayatlı, *Ege 'de zeybek oyunları ve havaları* İzmir, 1943; Metin And, *Türk köylü dansları*, İstanbul, 1964; Hüseyin Hilmi Bayındır, *Tarihte Zeybeklik ve Musiki*; Şerif Baykurt, *Türk halk oyunları*, Ankara, 1969; Cafer Topçuoğlu, *Arpazlı-Aydın zeybeği-Bengi -Dağlı-Harmandalı-Kozak zeybeği-Soma zeybeği -Yalabık zeybeği*; Mahmut Ragıb Gazimihal, *Musiki sözlüğü* mad. *Zeybek*; Cahit Obruk, *Türk Halk dansları, ortak yanları, yapısal özellikleri*; *I. Uluslararası Türk Folklor Kongreleri Bildirileri*, XIII, 246; Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lügati*, mad. *Zeybek*, Ankara, 1943; Halil Oğultürk, *Türk Halk oyunlarından zeybek oyunları*, *I. Uluslararası Türk folklor kongresi bildirileri*, III, 271; Tuncer Baykara, *Zeybekler-Zeybek elbisesi giyme yasağı*, *Belgelerle Türk tarihi dergisi*, İstanbul, 1969, sayı 22, s. 59 v.dd.; Sadi Yaver Ataman, *Zeybeklerin soyu ve zeybek oyunları*, *Musiki Mecmuası*, 1970, XXIII, nr. 259 s. 10 v.dd.; Mahmud Ragıb Gazimihal, "*Zeybek sözü, Fikir*", 1947, sayı 2, 20-23; ayn. mll., *Türkistan 'da zeybek kelimeleri*, *Türk folklor Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 1956, IV, sayı 89 s. 1420 v.dd.; ayn. mll., *Yüzyıllar boyunca zeybekler*, *Folklor Postası dergisi* (şubat, 1946), sayı 14.; ayn. mll., *Zeybek oyunları*, *Müzik Görüşleri dergisi* (şubat, 1953), IV, 8 ; ayn. mll., *Zeybeklerin Soyu*, *Folklor Postası dergisi*, 1946, II, 18; George Keppel, *Narrative of a Journey across the Balcan...*, London, 1831, II, 124 (: tarih), 253, 263, 265, 316, 322, 339 (: kıyafetleri); Lord Arundell, *Discoveries in Asia Minor* (London, 1834) II, 212 v.dd.; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, III, 349 v.dd., göze çarpan husûsîyetleri ile zeybek giyiminin teferruatı. Zeybek Resimleri : Keppel, *ayn. esr.*, I. kitabın başındaki renkli resimli sayfa; Eugen V. Phillippovich, *Nikolaus v. Phillippovich, das leben und Wirken eines österreichisehen offiziens*, Viyana ve Tulungen, 1913, s. 26 (yanlış başlık, "*ein Vornhmer aus Kleinasien*").

H. Ritter, *Karagös, Türkische Schattenspiele*, Hanover, 1924 'teki zeybek tiplerinden 48 nolu resim, daha fazla *bibl.*, W. Heffening (*Isl.*, XIII, 251) tarafından verilmiştir; J. H. Mordtmann, *Vier Vortrage Über Vorderasien und die Türkei*, Berlin, 1917, s. 101. (MEHMET AVNİ ÖZBEK.)

ZEYD. [Bk. ZEYDİYE.]

ZEYD B. AMR. ZAYD B. ʿAMR B. NUFAYLĪ, Mekkeli olup, Kureyş kabîlesindendir. İslâmdan önce Allâh'a inanmış, Ḥanîf (Müslim) 'lerden biri dir. Peygamber, 35 yaşları civârında henüz kendisine peygamberlik gelmemişken, Zayd öldü. putperestlik ayrılmış, ancak hıristiyan veya yahudi olmamıştı. Kız çocuklarının öldürülmesine karşıydı ve Allah adı söylenmeden kurban edilmiş hayvanların etlerini yememede direnir, kendisini Mekke 'nin tek gerçek inanan kişisi ve İbrâhim Dini 'nin tek mensubu sayardı. ʿOmar b. al-Ḫaṭṭāb 'ın bir kuzeniydi ve Ṣafiya bint al-Ḥaẓramî ve Fāṭma bint Baʿca ile evliydi. Hakkındaki rivâyetleri nakletmiş olan Saʿîd b. Zayd adlı bir oğlu vardı.

Dinî sebeblerle âilesi tarafından işkenceye mâruz kaldığından, gerçek inancı aramak için yollara düşmüş, Musul 'a kadar gitmiş ve Suriye 'ye de uğramıştır. Mayfaʿa 'da, al-Balḳa 'da bilgin bir keşiş (Bahîra 'nın bir eşi mi ?) ona Mekke 'de gerçek bir Peygamber 'in ortaya çıkacağını önceden haber verdi. Zayd acele ile geriye döndü; ancak Laḫm kabîlesinin oturduğu topraklardan geçerken tecâvüze uğrayıp öldürüldü. Bir başka habere göre, Zayd bizzat Peygamber 'in ortaya çıkacağını ve tâkib edeceği yolu önceden haber vermişti. İbn İsḥāḳ, Zayd 'e isnâd edilen, ancak mevsûkiyeti şüpheli şiirler zikreder.

Zayd her ne kadar islâmiyetten önce ölmüşse de, hadîslerde gerçek bir mü'min olarak görünür. Peygamber, onun cennette olduğunu bildirmiş ve kendisine duâ edilmesine izin vermiştir.

Bibliyografya : Caetani, *Annali dell-'Islām, muḳ.*, § 164, 180, v.dd., nr. 2., 186 v.d.; İbn Saʿd (nşr. Sachau), I/1, 105; İbn Isḥāḳ (nşr. Wüstenfeld), s. 143-146, 149.

(V. VACCA.)

ZEYD b. HÂRİSE. ZAYD b. ḤĀRİṢA b. ŞURAḤBİL b. KAʿB b. ʿABD AL-ʿUZZĀ b. İMRİʾUL-ḲAYS AL-KALBĪ (585-629). İbn Hişām, Zayd 'in dedesinin adının Şurāḥîl olduğunu söylüyor. Zayd, oğlu Usāma 'den dolayı "Abū Usāma„ künyesiyle de anılır. Zayd hıristiyan dönmelerin çok, yahudi nüfûzunun da fazla olduğu Dūmat al-Candal bölgesine yerleşmiş olan Kalb kabîlesine mensuptu. Zayd 'in annesi, Ṭayy kabîlesinden Saʿdî b. Ṣaʿlaba b. ʿAbd Āmir idi.

Onu, Ḫadîca 'nin yeğeni Ḥakîm b. Ḥizām b. Ḫuvaylid, başka birkaç köle ile birlikte Suriye 'den veya Hicâz 'daki Sūḳ Ḥabāşa 'den satın almıştı. Ḥakîm, Zayd 'i, halası Ḫadîca bint Ḫuvaylid 'e, vermiş; o da, Peygamber 'e hediye olarak vermiş, Peygamber 'de onu azad etmişti.

Zayd 'in babası Ḥārişa, oğlunu, fidye vererek geri götürmek için Mekke 'ye gelip, Peygamber 'le görüştü. Peygamber de Ḥārişa 'nin, oğlunu götürmesine müsâade etti ise de, Zayd, babasıyla gitmek istemedi; bunun üzerine Peygamber Zayd 'i evlad edindi ve Zayd de bundan böyle "İbn Muhammed„ diye anılmaya başladı. Peygamber 'den on onbeş yaş kadar küçük olan Zayd, Peygamber 'in Mekke dışına yaptığı ticâret seferlerine de katılıyordu. Mekke 'de islâmı ilk kabûl eden azadlı köle Zayd oldu.

Peygamber islâmı yaymak için Tâif 'e gittiğinde Zayd 'i de götürmüştü. Buradan ayrılırken Zayd, Tâif şehrinin ayak takımı tarafından taşlanan Peygamber 'i korumak için vücûdunu siper etmişti.

Mekkeli müslümanlarla Medine 'ye göç eden Zayd, orada Ensâr ile Muhâcirûn 'un kardeşleştirilmesinde, Zayd de Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭṭalib ile kardeş olmuştu.

Zayd, hicretin birinci yılında, Peygamber 'in zevcesi Savda 'yı ve kızları Umm Külşum Āmina ile Fāṭima 'yı Medine 'ye getirmek üzere Mekke 'ye gönderildi.

Peygamber 623 ağustosunda "Badr ūlā„ denen gazveye gittiğinde, Medine 'de yerine Zayd 'i bıraktı. 15 mart 624 günü Mekkelilerle yapılan "Büyük Bedir" savaşı 'na katılan Zayd savaşın sona ermesi üzerine, Peygamber tarafından müjdeci olarak Medine 'ye yollandı.

Zayd 'in kumandan olarak katıldığı seferler şunlardır: 1) 624 sonlarında veya 625 başlarında, içlerinde Ṣafvān b. Umayya, Ḫuvaytib b. ʿAbd al-ʿUzzā ve Peygamber 'in damadı Abu 'l-ʿĀṣ b. Rabīʿ gibi meşhur Mekkelilerin bulunduğu bir Kureyş kervanını vurmak üzere yüz kişilik bir birlikle Necid bölgesindeki Ḳarada adlı yere gönderildi ve birçok mal ve esirle döndü. 2) 626 veya 627 yılında, Medine 'ye takrîben 6 km. uzaklıktaki Ḥamūm veya Camūḥa adlı yerde bulunan Sulaym kabîlesi üzerine gönderilen Zayd, birçok esirler ve ganimetlerle döndü. 3) Yine bu sıralarda onbeş kişilik bir birliğin başında olarak Medine 'ye takrîben 58 km. uzaklıktaki al-Ṭaraf bölgesine giderek ganimetlerle döndü. 4) Ẕāt ul-Ḳura bölgesinde bulunan Ḫısmā 'ya, içlerinde Peygamber 'in yakın dostu ve ticâret yaptığı sıralardaki ortağı olan Diḥya b. Ḫalîfat al-Kalbî 'nin de bulunduğu beşyüz kişi ile gönderildi. Burada Cuẕām kabîlesinin bir kolu oturuyordu. Bunların başkanı Hunayd b. ʿAvz al-Żalʿî, Peygamber 'in elçi olarak Suriye 'ye gönderdiği Diḥya 'yi dönüşünde soymuştu. Zayd başkanlığındaki birlik bunları ansızın basıp, Hunayd 'i, oğlunu ve başka birçok kişiyi öldürdüğü gibi, çok esir ve ganimet de ele geçirdi. 5) 627 yılında Vādi 'l-Ḳura köylerinde oturan Biżaʿa, Cuhayna, ʿUẕra ve Balî kabîleleri üzerine yollandı. Yapılan şiddetli savaşta bir çok müslüman kişi şehid olduğu gibi, Zayd de ağır yaralandı. 6) Kezâ aynı yılda ve yine Vādi 'l-Ḳura bölgesinde oturan ve başkanları Umm Ḳirfa bint Rābiʿa b. Zayd adında bir kadın olan Fazāra [b. bk.] kabîlesi üzerine gönderildi. Umm Ḳirfa ve birçok adamları öldürüldü, kızı Cāriya bint Mālik b. Ḫuzayfa esir edilip, Medine 'ye getirildi. 7) Zayd, eylûl 629 'da üç bin kişilik bir ordunun başında Peygamber 'in

gönderdiği elçiyi öldüren Gassânîler üzerine sevk edildi. Ancak, çok üstün sayıda Gassânî birlikleri ile karşılaştı. Yapılan savaşta Zayd öldürüldü ve bundan sonra kumandayı birbiri arkasından ele alan Caʿfar b. Abî Ṭâlib ve Abd Allah b. Ravâḥa da öldürüldü. Kumandayı ele alan Ḫâlid b. Valid, geceden yararlanarak müslümanları Medine'ye getirmeye muvaffak oldu.

Cesur bir muharip olan Zayd b. Ḥârisa öldürüldüğü sırada takrîben 55 yaşlarında idi. Peygamber, Zayd'i Mekke'de ʿUbayd b. ʿAmr b. Hilâl al-Ḫazracî ile evlendiği Habeşli cariyesi Burka'yi, kocası ölünce Zayd b. Ḥarişa ile evlendirmiş ve Zayd'in bu kadından Usâma adlı bir oğlu olmuştu. Peygamber, daha sonra Zayd'i, halası Umayya'nin kızı Berre (Zeyneb) bint Caḥş ile evlendirdi ise de, gerek Zeyneb gerek kardeşi ʿAbd Allâh b. Caḥş, azadlı bir köle olduğu için Zayd'i istemiyorlardı. Bu sebeple, bir yıl sonra Zayd onu boşamak zorunda kaldı. Nisan 627'de Peygamber onunla evlendi.

Zeyneb'i boşadıktan sonra Umm Kulşum bint ʿUḳba b. Abî Muʿayṭ ile evlenen Zayd'in bu kadından Zayd ve Ruḳayya adında iki çocuğu oldu. Zayd, Umm Kulşum'u da boşayıp, önce Durra bint, Abî Lahab, sonra da Hind bint al-ʿAvvâm ile evlendi.

Zayd, *Kur'ân*'da XXXIII, 5 âyeti "evlatlıkları babalarına nisbet edin„ hükmü gelinceye kadar "İbn Rasûl Allâh„ diye anılmıştır. Zayd, esmer, kısa boylu ve yassı burunlu idi.

Bibliyografya: İbn Hişâm (Kahire, 1955), bk. *Fihrist*; İbn Saʿd, *Ṭabaḳât* (nşr. E. Sachau), bk. *Fihrist*; Ṭabarî, *Târîḫ* (nşr. M. J. de Goeje), bk. *Fihrist*; Türk. trc. Zâkir Kadirî Ugan, II/1. kısım, 124 v.d., 323, 375 v.dd.; II/2. kısım, 601-604, 642-646, 674, 684, 865-875; İbn Vâziḥ al-Yaʿḳûbî (nşr. Houtsma), bk. *Fihrist*; İbn al-Aşir (nşr. Tornberg), bk. *Fihrist*; Zubayr b. Bakkâr, *Nasab Ḳuraysh ve aḫbâruhâ* (Kahire, 1961), s. 355, 361; Masʿûdî, *Murûc al-Ẕahab* (nşr. C. Barbier de Meynard), IV, 137; VIII, 159; İbn Ḥazm, *Camhara* (Kahire, 1962), s. 115; İbn al-Ḥacar al-ʿAsḳalânî, *al-Işâba* (Kahire, 1939): mad. *Zayd b. Ḥârişa*; İbn ʿAbd al-Barr *al-İstiʿâb* (Kahire, 1939): mad. *Zayd b. Ḥârişa*; Ḳastalânî, *Mavâhib-i Ladunniya* (Türk. trc. Şâir Abdülbaki), İstanbul, 1315, s. 50, 71, 98, 134 v.dd., 231; Müneccim Başı, *Ṣaḥâ'if al-Aḫbâr*, İstanbul, 1285, I, 116, v.d., 126.

(NEŞET ÇAĞATAY.)

ZEYD B. SÂBİT. ZAYD B. ṢĀBİT, AL-ẒAḤḤĀK B. ZAYD B. LAVẒĀN B. ʿAMR B. ʿABD MANĀF ʿAVF B. ĠANM B. MĀLİK B. NACCĀR AL-ANṢĀRÎ AL-ḪAZRACÎ (611-665). Peygamber'in ashâbından biri olup, Ensâr arasında Hazrec kabilesinin bir kolu olan Neccâr Oğullarına mensuptur.

Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in annesi Salma da bu kabîleden olduğundan, onun uzaktan akrabasıdır. Eski kaynaklar, Zayd'in doğum ve ölüm tarihlerinde (611-655) birleşirler. Zayd'in annesi Navâr bint Mâlik b. Muʿâviya b. ʿAdî b. ʿAmr b. Ġanm b. ʿAdî b. al-Naccâr'dır. Babası ise, 616'da Avs ve Hazrec kabîleleri arasında vuku bulan Buʿâṣ savaşında öldürülmüştü. Zayd, bu sırada beş yaşında idi.

Öte yandan Zayd, 624 martında yapılan Bedir Savaşı'na henüz küçük yaşta olduğu için katılmadığı gibi, Uhud Savaşı sırasında (625), ondört yaşlarında idi.

Zayd'in künyesi, Abû Saʿîd veya Abû Ṣâbit, yahut da Abû ʿAbd al-Raḥmân idi. Zayd, daha küçük yaşta iken okuma yazma öğrendiği ve ayrıca Peygamber'in de akrabası olduğu için, Peygember'e daha Hicret'in ilk yıllarında vahiy kâtipliği yapmıştır.

Zayd b. Ṣâbit, üstün zekâsı, sağlam hâfızası, dürüstlüğü ve kişiliği ile de hemen Peygamber'in dikkatini çekmiş ve kendisine önemli görevler verilmiştir. Komşu hükümdar, emîr ve Arap kabîle reislerine yazılan mektupların çoğu Zayd'in kaleminden çıkmıştır. Nitekim dört halîfenin adlarından sonra sıralanan ilk ünlü hukukçular (fakihler) arasında onun adı da yer alır.

Zayd, komşu ülkelerden gelen mektupları tercüme etmek ve gerektiğinde cevap yazmak için, Peygamber'in emri ile, İbrânîce ve Süryânîce'yi de öğrenmişti. Peygamber, iyi miras bölüştürücü olduğu için, savaşlarda alınan ganîmetlerin taksimine Zayd'i me'mur etmiştir.

Zayd b. Ṣâbit, zamanının ilimlerine iyi vakıf olması ve fıkıhtaki yetkisi ile, Peygamber devrinde ve islâm devletinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.

Türlü konularda dikkate değer fetvâlar vermiş olan Zayd, Ensâr'ın en iyi konuşanlarındandı. Ayrıca *Kur'ân* üzerindeki vukufu da bilinmektedir. O, bunu hiç şüphesiz on yıldan çok bir süredeki vahiy kâtipliğine borçludur. *Kur'ân*'daki bu sûre ve âyetler de onun tarafından tertip edilmiştir. Bu meziyetleri dolayısıyla ilk üç halîfeye (Ebû Bekir, Ömer ve Osman) de kâtiplik etmiştir. Ömer, devletin mâliye işlerinde de söz sâhibi olan Zayd'i, hacca gittikçe Medine'de kendisine vekil bırakırdı.

Halîfe Ömer, Zayd b. Ṣâbit başkanlığında, ʿAbdullâh b. Zubayr, Saʿîd b. ʿÂṣ ve ʿAbd al-Raḥmân b. Ḥâriş'den oluşan hey'ete *Kur'ân*'ı yeniden gözden geçirterek hazırlanan metni Peygamber'in karısı Ḥafṣa'ya emânet bıraktı. Ömer'in öldürülmesinden sonra, yerine geçen Osman bu *Kur'ân* nüshasını yeniden gözden geçirmek üzere kurduğu komisyonun başına yine Zayd'i getirdi. Bu komisyonun, işini ne kadar dikkatle yerine getirdiği, gözden geçirilen *Kur'ân* metninin sonradan hiç bir itiraza uğramamış olmasından anlaşılmaktadır.

Zayd, Halîfe Osman zamanında kadılık ve dîvân başkanlığı, zekât âmilliği ve vâlilik gibi vazifeler de yaptı.

ʿAlî b. Abî Ṭâlib'in halîfe seçilmesinde Zayd, ona biat etmeyen kişiler arasında yer aldı ise de, Ali'nin Medine'den Kûfe şehrine gidişinde Zayd hâlâ Medine'de dîvân başkanı idi. O, bu görevi, Muaviye'nin halîfeliğinin ilk yıllarına, yânî Medine'deki ölümüne (665) kadar devam ettirdi.

Bibliyografya: İbn Hişâm, *Sîra* (nşr. Wüstenfeld); İbn Saʿd, *Ṭabaḳat* (nşr. Sachau), II/1, 117 v.dd.; Ṭabarî, *Târîḫ* (nşr. de Goeje), I, 2937, 3058, 3070, 3072: II, 836; al-Yaʿḳûbî (nşr. Houtsma), bk. *fihrist*; İbn al-Aşir, *Usd al-Ġâba*, II, 221 v.dd.; Masʿûdî, *Murûc*; İbn-i Hazm, *Camhara*; İbn al-Ḥacar al-Aşḳalânî, *al-İşâba*, nr. 2865; ayn. mll., *Taḥẕîb al-taḥẕîb* (Haydarâbâd, 1325), III, 399 v.d.; Navâvî, *Taḥẕîb al-Asmâ'* (nşr. Wüstenfeld), s. 259 v.d.; ayrıca bk. [*EI*, mad. ZAID B. THĀBIT.].

(NEŞET ÇAĞATAY.).

ZEYDİYE, AL-ZAYDİYA. İşnâ ʿAşarîya [b. bk.] ve Sabʿîya [b. bk.]'den, Zaydî'yi tanımaları ile ayrılan faâl ve siyâsî bir şî'a zümresi. Bunlar Zayd b. ʿAlî'nin vefatından sonra, ʿAlî taraftarı birçok isyâna katıldılarsa da, aslâ bir birlik vücûda getiremediler. Sapık fırkalara dâir eser yazan müellifler, imamların ilahlaştırılması ve Mehdî inancına bağlı savaşçı faâliyeti birleştiren Abu'l-Cârûd'dan, Zeydîliği basit bir şîilikten ibâret olan Salama b. Kuhayl'e kadar sekiz ayrı görüş sayarlar. Aynı şey kelâm için de vârittir. Zeydîler, ancak imâmet müddeileri olan ʿAlî taraftarları, ruhânî idâreyi bizzat üstlendikleri zaman bir birlik teşkil etmişlerdir. Tahkik edilebildiği kadarıyla bu, şu iki zâtın eseridir: 1. 250 (864) yılları civârında Hazer Denizi'nin cenûbunda bir Zeydî devleti te'sis eden al-Ḥasan b. Zayd ve 2. al-Ḳâsim al-Rassî, İbn İbrâhîm Ṭabâṭabâ b. İsmâʿîl (ölm. 246=860) al-Dibâc b. İbrâhîm b. al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. ʿAlî b. Abî Tâlib al-Ḥasan b. Zayd'in eserleri, siyâsî bakımdan başarılı olmayan al-Ḳâsim'a âit kayıtlarla bilindiği halde, son zamanlarda ortaya çıkan adı, daha çok hıristiyanlara (Di Matteo, *RSO*, 1921-1923, IX, 301, 364) ve İbn Muḳaffaʿ (bk. M. Guidi, *La Lotta tra l'islâm il manicheismo*, Rome, 1927) 'ya karşı münâkaşaları dolayısıyla zikredilir. Rivâyetler ve İbn al-Muḳaffaʿ'ya karşı yazıları için al-Ḳâsim tarafından kurulan, halefleri tarafından inkişaf ettirilen ve günümüze kadar gelebilen tek Zeydî mezhep, kelâmda mûtezilîdir; ahlâkta ise, Murcie mezhebi görüşlerine muhâlif olup, tasavvufa karşı sert bir tavra sâhiptir; gerçekten günümüz Zeydî devletinde tarîkatlar yasak edilmiştir. Zeydiye'nin ibâdette diğer şiilerle bâzı ortak husûsiyetleri vardır. Ezanda "amellerin en hayırlısına gel!", cenâze namazında beş defa tekbir; meshetmeği, namazda fâsık bir imâma uymayı, müslüman olmayan biri tarafından kesilmiş bir hayvan eti yemeyi reddetme gibi. Onlar âile hukukunda Zeydîler dışındakilerle evlenmeyi yasaklarlar; diğer taraftan *müt'a* [b. bk.]'ya müsâade etmezler. Hemen hemen bütün müslümanlar onların hasımları oldukları için, ahkâm nazariyatta imâma itâati reddeden *buġat*'a karşı idi; fakat ayrıca mûtezile ile sünnîler arasında fark olduğu için, Zeydîler kendilerini onlara karşı gerçek mü'min sayıyorlar; savaşlarını islâmiyetteki meşrû cihad gibi telâkkî ediyorlardı. Asıl Zeydîlerin dağılıp, yayılmalarının bir netîcesi olarak, şer'î mes'elelerde böyle bir fırka için esâs teşkil etmeyen farklı görüşler bulmaktayız. Bunlar daha sonraki müellifler tarafından bir sapıklık ithamı olmadan, *iḫtilâf al-fiḳh* içinde sâde bir hazla kaydedilmiştir; bâzı münferit Zeydîlerin, münferit sünnîlerle diğer Zeydî ve sünnîlere karşı muhtelif ittihatlar içinde bulundukları görülmektedir. Öyleki Zeydî fırkası, tatbikatta diğer dört mezhebin yanında beşinci bir mezhep olarak yer almıştır. Zaydî Abu'l-Ḥasan ʿAbd Allâh b. Miftâḥ, *al-Muntaẓaʿ al-Muḫtâr min al-Ġayṣ al-Midrâr* (Kahire, 1328)'nda bunun canlı bir tasvîrini verir. Bugün Zeydî devleti daha büyük bir birlik elde etmiştir. Bu, Aḥmed b. Yaḥyâ al-Murtażâ'nın *al-Azhâr fî fiḳh al-Aʾimma al-aṭhâr* (*GAL*, II, 187, 6, 1)'i ile *al-Ravż al-naẓîr*'in (bk. *bibl.*) resmî metinler olarak kullanılması ile tahakkuk etmiştir.

İmâm'la ilgili esas şartlar: *a.* Hasan ve Hüseyin taraftarları arasında herhangi bir fark olmadan, tevârüs yoluyla geçme bahis mevzuu olmaksızın Ehl-i beyte mensubiyet; *b.* gerektiğinde hücûm ve müdâfaa için kılıca başvurma kabiliyeti; bu bakımdan ne bir çocuk, ne de saklı bir Mehdî düşünülebilir; *c.* lüzumlu bilgi: asırlar boyunca imamlardan kalan eserlerin büyük hacmi, bu şartın nasıl sür'atle gerçekleştiğini göstermektedir. Ortada hânedâna mensup bir rivâyet bulunmadığı, ferdî başarı netîcesinde karar âmili olduğu için, eksiği olmayan imâm şecerelerine sâhip değiliz. Diğer taraftan, imâmsız bir asır bulunabileceği gibi, tam aksine aynı zamanda birkaç imâm da olmakta, yânî bir ve tek imâma karşı birçok görünüşlere rastlanmaktadır. İmâma karşı çıkan, selefini yerinden uzaklaştırabilirse, bunun azli ve ferâgati meşrû kabûl edilir; şayet tekrar eski hâle dönmek mümkünse, dönebilir. İmâmet için lüzumlu evsaf bütünüyle yoksa, imâm tam imâm kabûl edilmez; bu durumda sâdece cihad ve ilim imâmı görülmektedir. İktidârları sâdece Zeydî dâvasını canlı tutmağa yeten önderler *dâʿî, muḥtasib, muḳtaṣid* gibi isimler alırlar. Kimin halîfe olacağına dâir mübhemiyet, daha sonraları devlet hâline gelmiş olan Zeydiye'yi, ilk şîilerle münâsebet içinde görmek isteyenler arasında da ortaya çıkmıştır. Yemen'deki Zeydî devletin müessisinden

bize kadar gelen listede 1. ʿAlī, 2. al-Ḥasan, 3. al-Ḥusayn, 4. Zayd b. ʿAlī ve oğlu, 5. Yaḥyā; daha sonra üç kardeş, 6. Muḥammed b. ʿAbd Allāh [b. bk.], 7. İbrāhīm [b. bk.], sonra da 8. al-Ḥusayn b. ʿAlī b. al-Ḥasan için al-Faḫḫ'ta savaştıktan sonra ortaya çıkan, 9. Yaḥyā, sonra Abu 'l-Sarāyā ile birlikte ayaklanmış olan, 10. Muḥammed b. İbrāhīm Ṭabāṭabā ve 11. onun kardeşi al-Ḳāsim al-Rassī. Daha sonraki listelerde 10 yeni isim daha vardır. Bunlar arasında imâmet nazariyesi bakımından en dikkate şayan olan İdrīs [b. bk.]'tir. 6., 7. ve 9.'lar imâmetin şartlarını hâiz iseler de, bunlar Maġrib'te sünnî olarak kalabilen bir devlet tes'is etmiştir.

Zeydîlerin siyâsî ihtirasları iki yerde tahakkuk etti: al-Ḥasan b. Zayd'den sonra 520 (1126)'lere kadar, Hazer Denizi civârında muhtelif aralıklarla, bâzan da birbirlerine karşı olarak 20 imâm ve *dâʿī* ortaya çıkmıştır. O zamandan beri Zeydîler, orada Nuhtevîlerin küçük bir fırkası hâline geldiler. Yemen'deki Zeydî devletinin müessisi, al-Ḳāsim al-Rassī'nin torunu al-Hādī ila 'l-Ḥaḳḳ Yaḥyā b. al-Ḥusayn olmuştur. Zeydîye zaman zaman hareket noktası olan Ṣaʿda'ya kadar geri atılmakla birlikte, Yemen'in bütün kıraallıklarında yaşamaya devam etti. Daha h. IV. asrın başlarında, al-Hādī'nin oğlu ve ikinci halefi olan al-Nāṣir Aḥmed'in ölümünde ve daha sonraki asırlarda mezkûr Aḥmed'in çocukları ve torunları tarafından küçük teşebbüslerde bulunulmuştur; esâsen bunlar al-Hādī'den değil fakat al-Ḳāsim'dan gelen yakınları olup aralarında ʿAyyānī de vardır. Yine bunlardan biri de velûd müellif imâm al-Mahdī al-Ḥusayn b. al-Manṣūr al-Ḳāsim'dır; onun 404 (1013)'teki vefatı, geçici olarak beklenen bir Mehdî görüşünü benimseyen farklı bir grubun doğmasına zemin hazırlamıştır. Hazer Denizi civârındaki Zeydîler arasında, dâvette bulunduğundan al-Daylamī nisbesini alan al-Nāṣir Abu 'l-Fatḥ b. al-Ḥusayn, 447 (1055)'ye doğru Sulayhîlere karşı yapılan savaşta öldü. O, Zayd b. ʿAlī'nin neslindendi; bu bakımdan onu Yemen imâmları olan al-Rassī'lere bağlı olarak göstermek hatâlıdır. 533 (1138) yılına kadar kendisine bir halef çıkmadı; bu, ortaya çıkan (566 [1170]'ya kadar kalan) al-Hādī âilesinden al-Mutavakkil Aḥmed b. Sulaymān, Necran'a kadar uzayan askerî seferlerinden başka Mutarriflerin zındık düşüncelerine karşı edebî bir faâliyet de sürdürdü. Abu 'l-Barakāt b. Muḥammed b. al-Ḳāsim al-Rassī neslinden al-Mahdī Aḥmed b. al-Ḥusayn'in on senelik bir imâmetten sonra bizzat kendi halkı tarafından öldürülmesi (656=1258), VII. (XIII.) asır kargaşalığının bir delilidir. al-Mahdī İbrāhīm b. Tāc al-Dīn Aḥmed, Ḥasan soyundan gelen tamamen yabancı bir âile olan al-Sarāḥī'ye mensup Yaḥyā b. Muḥammed'in rakibi olup, al-Hādī âilesinden gelen Resûlîlerden al-Muʾayyad Dāvūd'un tâkibi sırasında tehlikeli bir biçimde Ḥavlān'a çekilirken, bir bulut sayesinde kurtulduğu için al-Ġamāma diye meşhur olan al-Mutavakkil al-Muṭahhar b. Yaḥyā al-Muẓallal, Taʿiz'de Resûlîlerden al-Muẓaffar Yūsuf'un hapishânesinde vefat etti. İmâmetin onun oğlu al-Mahdī Muḥammed ile torunu al-Muṭahhar'a intikâli birçok yabancı tarafından engellendi; bu arada onikinci İmâm ʿAlī Riżā'nın haleflerinden al-Muʾayyad Yaḥyā b. Ḥamza hatırlatılabilir; bunun teʾlîfâtının sayfaları hayatının günleri kadardır. Birkaç günlük imâmeti olan al-Mahdī Aḥmed b. Yaḥyā b. al-Murtażā (ölm. 836=1432), teʾlif bakımından ondan daha az velûd değildir. Bu arada birçok imâm, hem birbirleriyle, hem de Zamār ve San'â'daki Tâhirîlerle ihtilâfa düştüklerinden, kendi torunu al-Mutavakkil Yaḥyā Ṣaraf al-Dīn, Mısırlı Memlûklerin müstevlî kumandanlarından çekinerek bir müddet Sula'da kaldı (933=1527). Oğlu al-Muṭahhar, Tihâme'ye kadar kaybettiği bütün yerleri bir süre için yeniden ele geçirebildi. Bu arada Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti burada yerleşmiş ve torunu İstanbul'da bir hapishânede vefat etmiştir. 1004 (1595) yılında al-Hādī âilesinin diğer bir kolundan gelen ve kendisini al-Aḥnūm'da yedi sene imâm olarak kabûl ettiren al-Nāṣir al-Ḥasan b. ʿAlī de aynı âkibete uğradı.

Aynı senenin sonlarına doğru al-Hādī âilesinden al-Manṣūr al-Ḳāsim b. Muḥammed cihad ilânından itibâren vefatına kadar (1029=1620) giriştiği muvaffakiyetli mücâdeleleri ile Zeydîlerin tarihinde yeni bir sayfa açtı; oğlu al-Muʾayyad Muḥammed (ölm. 1054=1644) devrinde Osmanlılar Yemen'i terkettiler (1045=1635). Umûmiyetle o zamandan beri, gerçek Zeydî de olsalar, asırlar sonra ortaya çıkan ve al-Ḳāsim'ın neslîne bağlı olan imâmlar belirdi; bunlar, aralarında sık sık ortaya çıkan ve muhtelif Arap kabîlelerinin birbirlerine karşı son kozlarını oynadıkları iç savaşlarla meşgul oldular. Meselâ al-Muʾayyad Muḥammed b. İsmāʿīl b. Ḳāsim (ölm. 1097=1686)'ın yakınları tarafından zehirletilmesi aynı sebebe dayanır. al-Mahdī ʿAbbās b. al-Manṣūr al-Ḥusayn (ölm. 1189=1775) devrinde devlet yeniden bir düzene sokuldu; bugünkü San'â onun yapıcı faâliyetini göstermektedir. Herne kadar yeteneksiz olan oğlu al-Manṣūr ʿAlī (ölm. 1224=1809) devrinde Vehhâbîler, Tihâme'ye kadar ilerlediler ise de, torunu al-Mutavakkil Aḥmed, Tihâme, Mekke şeriflerinin eline geçerken San'â'da tekrar asâyişi sağlamış ve bir hazine dâiresi ile bir kütüphane te'sis edebilmişti. Bunun torunu olan ve bizzat Zeydîlerce de beğenilmeyen al-Manṣūr ʿAlī b. al-Mahdī ʿAbd Allāh (ölm. 1251=1835'ten sonra), C. J. Cruttenden tarafından da bir ayyaş olarak tasvîr edilmiştir (*JRGS*, 1838, VIII, 284). Onun diğer sâhalarda asla âciz olmayan torunu Muḥammed b. Yaḥyā, bir rakib imâm tarafından tehdit edilince, Tihâme'den Türkleri çağırdı ve bunlar 1264 (1847)'te San'â'ya girdilerse de, halk bunlara karşı ayaklanarak şehirden çıkardı. Kabîlelerin itâatsizlikleri ve Karmatîlerin baskınları umûmî bozgunu artırdı. Azledilmiş ve fakat esâsen aralarında birbirlerine düşman olan üç imâm, al-Mutavakkil Muḥsin b. Aḥmed'e karşı bir araya geldiklerinden, 16 safer 1289 (25 nisan 1812)'da San'â'yı Türklere yeniden verdiler. Bundan böyle Muḥsin'in oğlu Muḥammed, orada Türklerin tasvibi ile imâm olmak istediğinden, Hüseyin âilesine mensup olan ve yukarıda VIII. (XIV.) asırda zikredilen Yaḥyā b. Ḥamza'nın neslinden olan al-Hādī Ṣaraf al-Dīn Muḥammed, 1296'dan 1307 (1879-1890)'ye kadar al-Aḥnūm ve Ṣaʿda'da müstakil bir imâmlığı elinde tuttu. Daha sonra al-Manṣūr Muḥammed b. Yaḥyā Ḥamīd al-Dīn, Ṣaʿda ve al-Aḥnūm'dan itibâren birçok muhârebeler ve aynı zamanda Türklerle yaptığı müzâkerelerle, Yemen'in diğer kısımlarında Zeydîlerin kendi ahkâmına göre yaşamalarını sağladı. Oğlu al-Mutavakkil Yaḥyā, 20 rebîülevvel 1322 (4 haziran 1904)'de daha kuvvetli olarak ortaya çıktı. Çağırılan kabîleler Türk müstahkem mevkîlerine saldırdılar; San'â 1904'te alındı ve bir harp ile yeniden ele geçirildi. Yaḥyā, Türkiye'nin Trablusgarp harbinden sonra, içindeki sıkıntılardan yararlanamadı ise de, safer 1337 (teşrin II. 1918)'de San'â'yı aldı: 1341 (1923)'de, Tihâme'yi Asirli İdrîsilerden almak üzere başarılı bir savaş açtı. Milletlerarası dünya siyâsetinde bir mevkî elde etti. Onun yeni genişleme temâyülü, herşeyden önce Menaha Karmatîleri gibi Necran Karmatîlerini de karşısına çıkardı. Asrımızın başlarında Yaḥyā, imâmlığı birçok sâhalarda olduğu gibi muhitinin gerçek Zeydîyesine kadar ilk Yaḥyā al-Hādī'yi hatırlatmakta idi. O -imâmet nazariyesinin inkişâfını da arzuladığı gibi-, kendisini, neslinin 26.'sı olarak sayıyordu; fakat daha iç bölünme ve karşı imâmlar da dikkate alınırsa, onun takrîben 100 olarak da kabûl edilebilen cedleri arasında, al-Manṣūr b. Muḥammed bir imâmdı: Büyükbabası Yaḥyā Ḥamīd al-Dīn, vezir olup, diğer büyük âlimler ve ileri gelen zevat ile San'â'da hapse atılmıştır. Daha gerilere gidilecek olursa 7. ceddi Muḥammed ve 8. ceddi al-Ḥusayn meşhurdu; bunların her ikisi de âlim, müfessir ve fakih olarak bilinirler. 9. Dedesi mezkûr Türk al-Manṣūr al-Ḳāsim (ölm. 1029=1620) yeniden imâm oldu. Ayrıca VII. (XIII.), asırda 16. ceddi, al-Ḥusayn al-Aṣġar, imâm olarak ortaya çıkmıştır; sonra yine fakat itirâża uğramış halde imâmlar IV. (X.) asırda 22. ced al-Ḳāsim, 23. *dâʿī* Yūsuf, 24. ced Yaḥyā ortaya çıktılar, 25. tam imâm olan al-Nāṣir Aḥmed, 26. al-Hādī Yaḥyā'dır.

Bibliyografya: Esas kaynaklar için krş. *Der Islām* (1910), I., 354-368 (1911), II., 49-78; al-Ḥusayn b. Aḥmed al-Ḥaymī al-Sanʿānī, *al-Ravż al-naẓīr* (*Macmuʿa al-Fiḳh al-ḳabīr* [4 cild, Kahire, 1347-1349]'deki açıklamalarla birlikte şerh). Avrupa'da bulunan yüzlerce Zeydîye yazmaları koleksiyonlarından Viyana *MSS* kataloğundakiler henüz çıkmadığı gibi, bunlardan, Milano'da olanlar ile ilgili olarak E. Griffini tarafından yapılan katalog (*R. S. O.*, 1808, c. II. içinde) halen bitirilmedi. Ayrıca krş. madd. Ṣanʿāʾ, Uṭrūṣ, al-Manṣūr Bi 'llāh al-Ḳāsim (iki imâm), al-Mahdī Li-Dīn Allāh Aḥmed (üç imâm), Zayd b. ʿAlī ve orada gösterilen *bibliyografya*: bilhassa son zikredilen hakkında bk. C. van Arendonk ve E. Griffini: *Aṣḥʿarī, Maḳālāt al-Islāmīyīn*, nşr. Ritter, bk. fihrist; *Shahrastānī*, nşr. Cureton, s. 115-121; İbn Ḥazm, *al-Faṣl fi 'l-Milal* (Kahire, 1325), IV., 179-188 ve bu konuda I. Friedländer (*J. A. O. S.* içinde), 1907, XXVIII., 1-80 ve 1909, XXIX., 1-183; R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg, 1912; ayn. mll., *Kultus der Zaiditen*, Strassburg, 1912; Amīn al-Rayḥānī, *Mulūḳ al-ʿArab*, Beyrut, 1924, s. 69-196; M. Guidi, *Gli scrittori Zayditi e l'esegesi coranica Muʿtazilita*, Roma, 1925; A. S. Tritton, *The rise of the Imams of Sanaa* (Oxford 1925); ʿAbd al-Vāsiʿ b. Yaḥyā al-Vāsiʿī al-Yamānī, *Taʾrīḫ al-Yaman* (Kahire, 1346); Muḥammed b. Muḥammad b. Yaḥyā Zubāra al-Ḥasanī al-Yamanī, al-Ṣanʿānī, *Nail al-Vaṭar min Tarācim Ricāl al-Yaman fi 'l-Ḳarn al-Ṣāliṣ ʿaşar*, Kahire, 1348).

(R. STROTHMANN.)

ZEYLÂ, ZAYLAʿ. Somali devleti'nin Aden Körfezi sâhilinde bir limandır. Somali'nin Aden Körfezi'ndeki tek mühim limanı olan bu yer, suların yükseldiği sırada kara ile irtibatı tamamıyle kesilen ince uzun bir dil üstünde bulunmaktadır. Eskiden mühim bir ticâret merkezi ve Arabistanla esir ticâretinde kullanılan en büyük ihrâcat limanlarından biri olan bu şehirde, şimdi XIV. asır ortalarından Şayḫ İbrāhīm'in mezarı ve onun garbında Hind hükümdarları tarafından yaptırılmış kale ve bugün harâbe hâlinde yalnız zemin katı ile birinci katı kalmış olan Şarmakay ʿAlī Sarayı ve bir câmi gibi çok mütevâzi bâzı bina kalıntıları mevcuttur. Yalnız bir ikisi ikâmet edilir durumda bulunan eski Arap evlerinin harâbelerinin yanısıra, dik dörtgen biçiminde samandan yapılmış yüzlerce kulübe bulunmaktadır. 40-50 dönümlük bir sâhayı kaplayan şehrin beşte biri taştan yapılmıştır. Eskiden şehrin etrafı taş bir duvar ile çevrilmiş olup, duvarın yıkıntılarıyle yaptırılan bu limana Arap yelkenlileri ancak suların yükseldiği sırada yanaşabiliyorlardı. Liman girişinde, gümrük dâiresi ve muhâfız binası olduğu gibi, müstemleke zamanında İngiliz devlet mümessilinin ikâmetgâhı da bulunuyordu; bunun cenûb-i garbîsinde ise, artık bir harâbeye dönmüş olan misyoner hey'etinin kaldığı dâire vardı.

Şehrin etrafını aralarında kendisi için husûsî bir ihtifâlin yapıldığı Şayḫ Dinî Saʿd al-Dīn'inkinin de yer aldığı velî mezarları çevirir. Takrîben 7.000

civârında olan ahâlisi Hâmi ve Sâmi nesle mensuptur. Zeylâ'nın etrafındaki mercan kayalıklarında mebzul miktarda bulunan inci istiridyeleri yerli halk için kârlı bir sanâyi kolu teşkil eder. Zeylâlı tüccarlar Zeylâ'dan ve karşı sâhildeki Arap kıyısından gelen inci avcılarına para yardımında bulunurlar. Elde edilen mahsul hatırı sayılacak bir seviyededir. Zeylâ, Harar ile demiryolu bağlantısı bulunan Cibuti'nin takrîben 35 mil şimâl-i garbîsinde, teessüsüne kadar, Habeşistan kahve ticâretinin limanı idi; fakat giderek bu ticâret çok azalmıştır. Başlıca ihrâcat maddeleri, bilhassa Yemen'e sevkedilen küçük baş hayvan ve deridir.

Eski devirlerde Zeylâ'nın yerinde Analite'ler vardı. Habeş kırallığının kuruluşundan sonra bu yerin ehemmiyeti gittikçe artmış ve Hindistanla doğrudan doğruya münâsebet kurulmuştur. Arap coğrafyacılarından İştahrî, İbn Ḥavḳal ve al-Muḳaddasî, Zeylâ'yı Habeşistan'ın Yemen ve Hicâz ile olan ticâretinin limanı olarak târif ediyorlar. Yemen pazarlarında, İran idâresinde büyük bir inkişâf göstermiş bulunan deri sanâyiinde külliyetli miktarda kullanılan keçi derisi, Zeylâ'nın başlıca ihrâcat maddesi idi.

İbn Baṭūṭa şehri ziyâret ettiği sıralarda burası °Adal kırallığının merkezi sayılıyordu. [Zeylâ, Cenûbî Arabistan kırallığı (Himyer)'nın Aden Körfezi'ndeki sâhil şehirleri ile kurduğu ticârî münâsebetler neticesinde, Arap müstemlekesi durumuna gelen bölgenin en mühim şehri oldu. Daha sonra ise, Makdişu [b. bk.] ile birlikte, iki küçük devlet hâline geldi. Şehirde Arap kültürü hızla yayılmaya başladı. İslâm devletleri ile sürdürdüğü ticârî münâsebetler dolayısıyla, XIV. asrın sonlarına kadar müreffeh bir devri yaşadı [krş. mad. SOMALİ].

XIV. asrın başlarında Harar emîrliğine dâhil olan Zeylâ, 732 (1332)'de Habeşistan kıralı Amda Sion'un hücûmuna uğradı ve Talag civârında vuku bulan çarpışmada Zeylâ emîri öldürüldü [krş. *İA*, mad. ADAL; *EI²*, mad. ḤABESH].

Zeylâ'da ikamet eden emîrler, Harar emîrleri arasında sayılmakta idiler. Maḳrîzî, Habeşistan'ın başlıca şehirlerinden saydığı Zeylâ'nın 1425-1432 yılları arasında, Avfât, Davâro, Arâbabnî (Âren?) Şarhâ, Bâlî, Dârâ ve Hodyâ adlarında yedi prensliğe ayrıldığını söyler. Mevcudiyeti çok daha eskilere uzanan Zeylâ Devleti'nin ilk hükümdârı muhtemelen °Omar Valaşma (1260?)'dır. Ancak devlet tam olarak Ḥaḳḳ al-Dîn (1365-1374) tarafından kurulmuş ve Avfât sultanlığından çıkmıştır [bk. *İA*, mad. HABEŞİSTAN]. 1511 yılına kadar Zeylâ, aynı zamanda Harar emîrliğinin de merkezi olmuştur [krş. *İA*, mad. HARAR].

Osmanlı Devleti'nden önce ve Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında Sudan ve Habeşistan'a mahsus esir ticâretinin başlıca limanı olan Zeylâ, Arkiko ile birlikte altın ihrâcatının da mühim bir iskelesini teşkil etmekte idi. 1515'te Hindistan vâliliğine tâyin edilen Lopo Soares, 1517'de 37 gemiden mürekkep bir Portekiz donanması ile Kızıldeniz'e girip, Cidde yakınlarında Selman Reis ile çarpıştıktan sonra, şehirden atılan top ateşi karşısında geri çekilmek zorunda kaldı ve intikam kastı ile dönüş yolu üzerinde bulunan Zeylâ'yı geniş ölçüde tahrip etti. Osmanlı Devleti, Zebid'te tam bir hâkimiyet kurduktan sonra, şark ticâretinin ehemmiyeti ve ülkede bulunan müslüman ahâli dolayısıyla, Habeşistanla yakından ilgilenmeye başlamıştı. Bu sırada merkezi Harar olan müslüman devleti, Zeylâ'dan Habeş dağlarına kadar uzanan arâziye sâhip bulunuyordu. 1506'da devletin başına geçen Ahmed b. İbrahim, Habeşistan'a karşı giriştiği bir seferden sonra, Zeylâ'dan Massava'ya kadar olan sâhil arâzisini tamamen ele geçirmiş, devletin merkezini de Zeylâ'dan Harar'a nakletmişti (Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nun güney siyâseti, Habeş eyâleti*, İstanbul, 1974, s. 3, 7, 14, 23, 44; ayn. mll., *XVI. asrın ilk yarısında Kızıldeniz sâhillerinde Osmanlılar*, *TD*, İstanbul, 1962, XII/16, 1-24; [krş. mad. HARAR].

Osmanlılar devrinde Zeylâ, ilk olarak 964 (1559) tarihinde, Özdemir Paşa tarafından zaptedildi. Onun ölümü ile yerine tâyin edilen oğlu Osman Paşa tarafından teşkil edilen Habeş eyâleti dâhilinde bir sancak olarak yer alan Zeylâ, zaman zaman yerli aşîretlerin nüfûzu altında da kalıyordu. Nûr b. Vazir'in Habeş müslümanlarına askerî bir disiplin kazandırıp, Habeş melîkine açtığı seferde bâzı başarılar elde etmesinden ve Fatagor bölgesini zaptından sonra harekete geçen Galla aşîretleri Harar'ı tahrip edince, Zeylâ siyâsî ve ticârî bakımdan büyük zararlara uğradı (C. Orhonlu, *ayn. esr.*, s. 44, 70; Evliya Çelebî, *Seyahatnâme*, X, 891 v.d.; [*İA*, mad. HARAR; *EI²*, mad. ḤABESH]).

XVII. asırda Osmanlıların Habeş eyâleti, mâlî bakımdan bir gerileme içine girince, Zeylâ ile diğer sâhil şehirlerini eline geçiren Habeşistan kıralı, bölgede geçici bir hâkimiyet kurdu. XVIII. asrın sonlarında, Arap, Somali ve Afar tüccarları Zeylâ'da büyük ticârî faâliyet göstermeye başladılar. Afar ve Somali toprakları arasında rakipsiz bir iskele olan Zeylâ, Cidde, Basra Körfezi ve Hindistan arasında çalışan bu tüccarlara mühim ölçüde ticâret kolaylığı sağlıyordu. Ancak Kızıldeniz ticâretinde başgösteren gerileme buraya da tesir etti. Nihâyet Tacura'dan Shoa'ya doğrudan doğruya bir ticâret yolunun açılması, Zeylâ'daki refah devrinin sonu oldu (Cengiz Orhonlu, *ayn. esr.*, s. 82, 136, v.d. [krş *EI²*, mad. ḤABESH]). 1848'de Moha [b. bk.]'nın hâkimiyetine giren Ali Şarmakay, Zeylâ'ya da hâkim oldu.

Bu asrın ikinci yarısında Süveyş kanalının açılmasından sonra, İngilizler, Zeylâ ve civârının rakip bir devletin eline geçmemesi için Mısır hidivliğini, bölgede hâkimiyet kurmak husûsunda tahrike başladılar. Bu yüzden Hidiv İsmail Paşa'nın, Rauf Paşa kumandasında sevkettiği askerler, 1875'te Zeylâ'ya yerleştiler. Rauf Paşa daha sonra, Zeylâ'dan Harar üzerine yürüdü ve Gordafuy burnuna kadar olan yerleri Mısır hidivliğine bağladı. 1877'de Kızıldeniz'de tam bir nüfuz kuran İngilizler, Zeylâ ve Bâbülmendep üzerindeki Osmanlı haklarını kabûl ederken, onun Zeylâ ile Ras Hafun arasında yaşıyan aşîretlere müdâhalesine mâni oldular. (C. Orhonlu, *ayn. esr.*, s. 159 v.d. [*İA*, madd. İSMAİL PAŞA, HARAR]).

1874 yılında Zeylâ, Yemen vilâyetinin bir sancağı idi. Şehrin idâresi 15.000 altın karşılığında Mısır hidivliğine devredilmişti. Bu tarihlerde devletin, Zeylâ ve civârındaki şehirlerle alâkası da iyice zayıflamıştı. Zaylâ'ya askerî yardım yapılmadığı için civardaki aşîretler şehre büyük zararlar veriyorlardı. Hattâ Osmanlı yardımının gecikmesi üzerine, Aden hükümdârının sevkettiği bâzı birlikler, âsî aşîretlerin saldırılarını kırmış, devlet ise, Zeylâ'dan Ras Hafun'a kadar uzanan arâzinin idâresini fi'len Mısır'a bırakmak zorunda kalmıştı. Mısır'ın donanması bulunmadığından Harar emîrinin büyük oğlu, Harar ve Zeylâ'yı ele geçirip, Mısır askerlerini buradan uzaklaştırdı. Bunun üzerine, Harar'da bulunan az sayıdaki Osmanlı askerleri Zeylâ'ya gelerek yeniden Osmanlı idâresini te'sis ettiler (1884). Şehrin idâresi, Mısır'ın itirâzı üzerine Yemen vilâyetine bağlandı. 1890'da Zeylâ'nın on yıllık vergisi için Osmanlı Devleti istikraz yapılmasını kararlaştırmıştı. Bu yüzden Zeylâ'yı Yemen'den ayırarak merkeze bağlayan devlet 1891'de İngilizlerin geçici olarak şehre girmesine mâni olamadı. Bu arada İngilizler, bu asrın sonlarında İtalyanların Habeşistan üzerindeki emellerini desteklemekten de geri durmadılar. Birinci Cihan Harbi'ne girilinceye kadar, bu topraklarda Osmanlı, İngiliz, İtalyan ve Habeşistan askerleri dâimî bir çekişme içinde oldular. Zeylâ'da askerleri bulunan Osmanlı Devleti, müttefiki Almanya ile birlikte kıral Lic Yasu'yu kendi saflarına çekmek için Zeylâ'dan Belhar'a kadar 120 km.'lik sâhil şeridini, Habeşistan'a vermeye râzı oldu. Fakat boş durmayan İngilizler, Osmanlı Devleti'nin buradaki müslümanları da cihâda çağırmasından endişelenerek, Fransa ile birlikte Lic Yasu'yu tahtından uzaklaştırdılar. Böylece 1916'da Zeylâ'daki Osmanlı hâkimiyeti fi'len sona erdi (Cengiz Orhonlu, *ayn. esr.*, s. 151-156, 171 v.dd. [*EI²*, mad. ḤABESH]).

İngiltere idâresinde Hind Dairesi Ofisi'nin tasarrufunda kalan Zeylâ, daha sonra yabancılar Dâiresi Ofisi'ne bağlandı. Asrımızın başında 5.000 nüfûsu bulunan (Ş. Sâmî, *Kamûsü'l-alâm*, İstanbul, 1311, IV, 2442) şehirde, hâlen 5.500 kişi yaşamaktadır.

Bibliyografya: al-Iṣṭaḫrî, *BGA*, I, 36; İbn Ḥavḳal, *BGA*, II, 41; al-Muḳaddasî, *BGA*, III, 102, 242; al-Hamdânî, *Ṣifat Cazîrat al-°Arab* (nşr. D. H. Müller), Leyden, 1884-1891, s. 57; Yâḳūt, *Mu°cam* (nşr. Wüstenfeld), II, 966; A. Sprenger, *Die Post-und Reiserouten des Orients* (*Abh. K. M.*, III/3), Leipzig, 1864, s. 150; Ralph E. Drake-Brockman, *British Somaliland* (London, 1912), s. 1-30, 264, 270 (Zeylâ'nın resimleri için bk. s. 18, 20, 22, 24, 26, 30).

(A. GROHMANN.)

[Bu madde VÂHİD ÇABUK tarafından geniş ölçüde tâdil ve ikmâl edilmiştir].

ZEYNEB. [Bk. MURÂBITLAR.]

ZEYNEB BİNT CAḤŞ. ZAYNAB BİNT CAḤŞ, Rı°ĀB AL-ASADİYA (592?-643?). Peygamber'in yedinci zevcesidir. Asıl adı Barra olup, Peygamber'le evlendikten sonra, onun tarafından kendisine Zeyneb adı verilmiştir.

Künyesi "Umm al-Ḥakam„ olan Zeyneb, Medine'ye ilk hicret edenler arasında yer alır. Zeyneb'in, annesi Peygamber'in halası olan "Umayma bint °Abd al-Muṭṭalib" 'tir.

Peygamber, Zeyneb'i, âzadlı kölesi ve evlatlığı Zayd b. Ḥārişa [b. bk.] ile evlendirmek istedi. Ancak başlangıçta, Zayd âzadlı bir köle olduğu için, Zeyneb'in erkek kardeşleri bu evlenmeye karşı çıktılar ise de, Peygamber kararında ısrar etti. Zeyneb, düşünüp karar vermek için mühlet isteyince, *Kur'ân*, XXXIII, 36. âyet nâzil oldu. Onun, bu âyetin hükmüne uyarak Zayd'le evlenmeyi kabûl etmesi üzerine, Peygamber tarafından kendisine ağırlık olarak altın, gümüş, bir baş örtüsü, bir çadır, bir gömlek, buğday ve hurma gönderildi.

Ancak, isteksiz bir evlilik yapan Zeyneb, bir yıldan biraz fazla evli kaldı ve kocası tarafından boşandı. Daha sonra Peygamber, Zeyneb ile evlenmeyi düşündü ise de, Câhiliye çağında, evladlığının karısı ile evlenmenin haram sayılması dolayısıyla, bu isteğini, ancak *Aḥzab* sûre (XXXIII)'sinin 37./38. âyetlerinin nâzil olmasından sonra gerçekleştirdi ve ağırlık olarak Zeyneb'e 400 gümüş dirhem verdi.

Bu evlenme, 5 zilkade (=nisan 627)'de vuku buldu. Düğünden sonra birkaç kişinin geç vakte kadar oturması, bundan da Peygamber'in rahatsız olması üzerine, *Kur'ân*'ın XXXIII, 53. âyeti nâzil oldu.

Peygamber'in bu evliliği ile ilgili olarak nâzil olan âyetlerle şu hukûkî hükümler ortaya çıkmıştır: 1. Peygamber'in ve dolayısıyla müslümanların hangi akrabalarının kızları ile evlenebilecekleri, 2. Müslümanların ancak dört kadınla evlenebileceklerine izin verildiği halde, Peygamber'in, daha çok kadınla evlenebileceği, 3. İslâmdan önceki devirlerde Hicâz bölgesinde haram sayılan evladlıkların dul kalan eşleri ile, evlat edinen ki-

şinin evlenebileceği, 4. Peygamberlerin evlerine ancak dâvetli iken ve çağrıldıkları zamanlarda gidilebileceği, gidildiğinde de uzun süre oturulamıyacağı, 5. Mü'minlerin, Peygamber'in karıları ile ancak perde arkasından görüşebilecekleri, 6. Evlad edinilen kişilerin, evlad edinenin adıyla değil, kendi öz babalarının adları ile anılmaları.

Evlenmesi için nâzil olan bir âyetle evlendiğinden dolayı övünen Zeyneb, hayırseverliliği ile meşhurdu. Hayber seferine Peygamber'le birlikte gitti.

Halîfe Ömer, Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine, ashâba ve diğer müslümanlara maaş bağlarken, öteki eşleri gibi, Zeyneb'e de 12.000 dirhem maaş bağladı (20=641).

Peygamber'den sonra, eşleri arasında ilk olarak Zeyneb öldü (643). Cenaze namazını halîfe Ömer kıldırdı ve Medine'nin meşhur Baḳî' mezarlığına gömüldü.

Güzel bir kadın olan Zeyneb'in, Zayd'den ve Peygamber'den hiç çocuğu olmadı. Kendisinden onbir hadîs rivâyet edilmiştir; bunlardan ikisi Buhârî ve Müslim'de, diğer dokuzu ise, öteki dört hadîs mecmuasında yer almışlardır.

Bibliyografya: İbn Hişām, *Sīra* (nşr. Wüstenfeld); İbn Sa'd, *Ṭabaḳāt* (nşr. Sachau), VIII, 71-82; Ṭabarī, *Tārīḫ* (nşr. de Goeje), bk. *fihrist*; İbn Isḥāḳ, *Sīra* (nşr. Wüstenfeld), s. 1004; Ceatani, *Annali dell'-Islām*, I, A. H., § 15 nr. 25; 5 A. H., § 20-27; 8 A. H., § 15, nr. 2; 10 A. H., § 139, nr. 8; 20 A. H., § 267, 298, 400-406.

(NEŞET ÇAĞATAY.)

ZEYNEB BİNT HUZAYMA. ZAYNAB BİNT ḤUZAYMA, B. AL-ḤĀRIṢ AL-HİLĀLİYA. Peygamber'in zevcelerinden biri olup, Câhiliye devrinden îtibâren Umm al-Masākīn adını taşıyordu. İlk kocası al-Ṭufayl b. al-Ḥāriṣ onu boşadı. İkinci kocası ise, ʿUbayd b. al-Ḥāriṣ, Bedr gazvesinde hayatını kaybetti. Peygamber Ramazan 4. (şubat 626) onunla evlendi ve ona 400 dirhem mihr verdi. Bundan 2 veya 8 ay sonra vefat eden Zeyneb, Peygamber'in kendisinden önce ölen Medineli zevcelerinin ilkidir. O, al-Baḳīʿ mezarlığında defnedildi.

Bibliyografya: İbn Saʿd, *Ṭabaḳāt al-ḳabīr* (nşr. Sachau), VIII, 82; Caetani, *Annali del Islam*, h. 4. sene, § 16 ve 22; al-Ṭabarī (nşr. de Goeje), I, 1775 v.d.; İbn al-Aṣīr, *Usd al-Ġāba*, V, 466 v.d.

(V. VACCA.)

ZEYNEB BİNT MUHAMMED. ZAYNAB BİNT MUḤAMMED. Peygamber'in ikinci çocuğu ve kızlarının en büyüğü olup, annesi Ḫadīca bint Ḫuvaylid'dir. İbn al-Kalbī'nin, Zaynab'in birinci ve ağabeyi Ḳāsim'ın ikinci olarak dünyaya geldiklerini, İbn Hişām'ın ise, Ruḳayya [b. bk.]'nın Peygamber'imizin en büyük kızı olduğunu kaydetmeleri (İbn İsḥāḳ, *Sīra* [nşr. M. Ḥamīd Allāh], s. 60 v.d. ve İbn Hişām, *al-Sīrat al-Nabawīya*, ikinci baskı, Kahire, 1955, kısım I, cüz I, 190), doğru olmasa gerektir. Babasına peygamberlik inmeden 10 yıl önce dünyaya gelen Zaynab'in (al-Ḳurṭubī, *al-İstīʿāb*, Kahire, 1328, IV, 331 ve İbn al-Aṣīr, *Usd al-ġābā*, Kahire, 1393 [1973], VII, 130; krş. al-ʿAsḳalānī, *al-İṣāba*, IV, 312), çocukluk ve evlenme çağına gelinceye kadarki hayatı oldukça karanlıktır. Annesi Ḫadīca'nin evlendirme isteğine muhâlefet etmeyen Peygamber, kızı Zaynab'i yine peygamberliğinden biraz önce ve muhtemelen on yaşlarında iken teyzesi Hāla bint Ḫuvaylid'in oğlu Abu'l-ʿĀṣ b. al-Rabīʿ ile evlendirmiştir. Ḫadīca de, zengin ve güvenilir biri olan bu dâmâdını oğlu gibi severdi (İbn Hişām, *al-Sīra*, kısım I, cüz II, 651; al-Ṭabarī, 3 [1], 1364). Zaynab'in, bu evlilikten ʿAlī ve Umāma isminde iki çocuğu oldu ise de, oğlu genç yaşta öldü (İbn İsḥāḳ, *Sīra*, s. 229, paragraf 340; İbn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, VIII, 31, 233; krş. al-Ṭabarī, 13 [III], 2303, 2430 v.d.; al-Ḳurṭubī, *ayn. esr.*, IV, 312; İbn al-Aṣīr, *ayn. esr.*, göst. yer.; al-ʿAsḳalānī, *ayn. esr.*, IV, 313).

Peygamber'e risâlet gelince karısı Ḫadīca ile Zaynab başta olmak üzere dört kızı, derhal ona imân etmişlerdir. Zaynab'in kocası Abu'l-ʿĀṣ ise, imân etmemiş ve pek çok Mekkeli gibi, uzun süre putperest kalmıştı (İbn Hişām, *al-Sīra*, cüz II, 652; al-Ṭabarī, 3 [1], 1346). Ancak o, müslüman olan karısı ile birlikte yaşamaktan vazgeçmemişti. Bundan dolayı Peygamber de dâmâdını hayırla yâd etmiştir (al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, *Ḫumus*, bab 5; *Ṣaḥādat*, bab 28; *şurūṭ* bab 6; *nikāḥ*, bab 52; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *Faḍāʾil al-ṣaḥāba*, hadîs 95; Abū Dāvūd, *Sunan*, *nikāḥ*, bab 16). İslâm dininde, müslüman olan kadını müşrik kocasından ayırmak gerektiği halde (*Kur'ân*, LX, 10) onların evliliği Bedir savaşı sonrasına kadar devam etmiş ve çocukları da olmuştu (İbn Hişām, *ayn. esr.*, II, 652; Ṭabarī, 3 [1], 1347; krş. *Usd al-ġāba*, VII, 130).

Peygamber, Medine'ye hicret edince, âilesi ile birlikte Zaynab'i ve çocuklarını da Medine'ye getirmek istemiş ise de, Abu'l-ʿĀṣ çok sevdiği hanımının gitmesine müsâade etmemişti (İbn Saʿd, *Ṭabaḳāt*, VIII, 165, krş. I, 237 v.d.). Bedir savaşında Abu'l-ʿĀṣ da esir düşünce Zaynab gereken fidyeyi gönderip, kocasını kurtardı. Ancak Peygamber, kızını çocukları ile birlikte Medine'ye göndereceğine dâir Abu'l-ʿĀṣ'dan söz aldı. Bunun üzerine o da Mekke'ye dönünce, Zaynab'i ve çocuklarını Medine'ye gönderdi. Yolda, Mekkeli müşriklerden olup, sonradan müslümanlığı kabûl eden Ḥabbār b. al-Aṣvad'ın saldırısına uğrayan Zaynab, deveden düşüp belini kırmış ve çocuğunu

da düşürmüştü. Onun genç yaşta ölümüne sebep olacak bu hâdiseyi müteâkıp Mekke'ye dönen Zaynab, bir süre sonra Medine'ye babasının yanına gitti. Zaynab, Medine'de kaldığı sürece çocukları ile birlikte, babasından sonsuz bir şefkat ve ilgi gördü (*al-İstīʿāb*, III, 68; *al-İṣāba*, II, 510; *Usd al-ġāba*, VII, 22; İbn Saʿd, VIII, 31, 39 v.d., 232 v.d.; krş. *al-Buḫārī*, *ṣalāt*, bab 106; Abū Dāvūd, *Sunan*, *ṣalāt*, bab 165; Nasāʾī, *Sunan*, *sahv*, bab, 13). Nitekim al-Vāḳidī ve İbn Saʿd'a göre cemâziyelevvel 6 (eylûl 627)'da (*al-Maġāzī*, I, 4; II, 537, 553 v.d.; *Ṭabaḳāt*, VIII, 32 v.d.; krş. Ṭabarī, 13 [III], 2304-2310; *al-İṣāba*, IV, 312) ve İbn Hişām ile al-Ṭabarī'ye göre ise, Mekke'nin fethinden, yâni 10 ramazan 8 (1 kânûn II, 630)'den biraz önce (*ḳubayl al-fatḥ*, bk. *al-Sīra*, II, 657 v.d.; Ṭabarī, 3 [1], 1350 v.d.; 13 [III], 2304 v.d.; krş. *al-İstīʿāb*, IV, 127 v.d.; *Usd al-ġāba*, VI, 185 v.d.). Zaynab'in kocası Abu'l-ʿĀṣ, ticâret yapmak için Şam'a gidip kervanı ile dönerken, Peygamber'in gönderdiği bir müfrezenin eline esir düştü ve malını onlara kaptırdı. Kendisine "İslâmiyeti kabûl ettiği takdirde mallarının geri verileceği,, söylendi ise de, o kabûl etmedi. Bir ara kurtulup gizlice Zaynab'a iltica edip, ondan aman istedi. Zaynab de onu himâyesine aldı ve bir sabah namazında kadınların bulunduğu sofadan yüksek sesle, Abu'l-ʿĀṣ'ı himâyesine aldığını bildirdi. Namazdan sonra Peygamber, ashâbına döndü ve "Benim duyduğumu siz de duydunuz mu?,, diye sorup, evet cevabını alınca "Müslümanların bir el gibi olduklarını, kadınların da aman verebileceğini" ifâde etti. Eve gelince, kızına Abu'l-ʿĀṣ'a gereken saygıyı göster, ancak "birbirinize helâl olmadığımızı da bilin,, dedi. Zaynab de bunu bildiğini, ancak Abu'l-ʿĀṣ'ın sâdece hürriyetini ve mallarını geri istediğini söyledi. Bunun üzerine Peygamber mallarını alanlara "ganîmet olarak hakkımız olmakla berâber, bunları geri verirseniz memnun oluruz" diye haber gönderdi. Onlar da malları geri verdiler. Abu'l-ʿĀṣ, Mekke'ye dönüp, herkesin malını verdikten sonra, kelime-i şahâdet getirerek müslüman oldu. Nihâyet o, muharrem 7 (mayıs 628)'de Medine'ye gitti (İbn Saʿd, VIII, 33; *al-İṣāba*, IV, 312). Ancak, bâzı kaynaklar (İbn al-Cavzī, *Zād al-maʿād*, Kahire, 1369, II, 121 v.d.; *al-İstīʿāb*, IV, 128; *al-İṣāba*, IV, 122)'da bu hâdisenin Hudaybiya andlaşmasından sonra vuku bulduğu kaydedilir (daha farklı ve fazla güvenilirlik olmayan bilgiler için bk. *al-Sīra*, II, 652; Ṭabarī, 3 [1], 1350-1357; 13 [III], 2304 v.d.; *al-Sīrat al-nabawīya*, II, 520, 523; *Usd al-ġāba*, VI, 186). Peygamber, dört buçuk senedir ayrı yaşayan kızı Zaynab'i yeniden ona nikâhladı (İbn Saʿd, VIII, 33; *al-İṣāba*, IV, 312; *Usd al-ġāba*, VII, 130). İbn ʿAbbās'tan nakledilen rivâyette, Peygamber'in Zaynab'i yeni mehir kesmeksizin ilk nikâhı ile Abu'l-ʿĀṣ'a iâde ettiği ileri sürülüyorsa da (İbn Hişām, II, 658; İbn Saʿd, göst. yer., al-Ṭabarī, 3 [1], 1351; 13 [III], 2305), islâm hukûku bakımından Peygamber bir şart koşmadan ve önce kesilen mehre bir şey ilâve etmeden ilk nikâha benzer nikâh ve aynı mehir ile Zaynab'i ona iâde etmiş olmalıdır.

Zaynab, kocası Abu'l-ʿĀṣ'la ikinci evliliğinden kısa bir süre sonra hicretin sekizinci senesinin başında, İbn Ḳutayba'ye göre bu yılın safer ayı sonunda vefat etti (İbn Saʿd, VIII, 34; al-Ṭabarī, *Tārīḫ*, 13 [III], 2295, 2431; *al-İstīʿāb*, IV, 311 v.d.; *Usd al-ġāba*, VII, 132; *al-İṣāba*, IV, 322; İbn Kaşīr, *al-Sīra*, IV, 610; *al-Maʿārif* [nşr. Şarvat ʿUkāşa], Kahire, 1969, s. 142). Daha önce de işâret edildiği gibi genç yaşta ölümüne sebep, deveden düşürülmesi olmuştur. Onun ölümüne babası çok üzülmüş, gaslini yapan hanımlara "Onu üç veya beş defa olmak üzere tek olarak yıkayınız,, diye emir vermişti (İbn Saʿd VIII, 34 v.d.; *al-İṣāba*, göst. yer.). Kocası Abu'l-ʿĀṣ da çok geçmeden zilhicce 12 (şubat 633)'de Abū Bakr'in hilâfeti sırasında vefat etti (İbn Saʿd, göst. yer.; al-Ṭabarī, 13 [III], 2306; *al-İstīʿāb*, IV, 129; *al-İṣāba*, IV, 132; krş. *Usd al-ġāba*, VI, 186).

Zaynab'in Abu'l-ʿĀṣ'tan biri erkek, diğeri kız olmak üzere iki çocuğu vardı. ʿAlī isminde erkek çocuğu, Mekke'nin fethinden sonra, bulûğ çağına yaklaştığı bir sırada ve henüz Peygamber hayatta iken ölmüştü. Kızı Umāma ise, ağabeyi gibi annesiyle Medine'ye gelerek orada büyümüş; teyzesi Fāṭima'nın ölümünden sonra onun vasiyetine uyarak halîfe ʿAlī ile, onun öldürülmesi üzerine de al-Muġīra b. Navfal b. Ḥāriṣ b. Muṭṭallib ile evlenmiş; bu kocasından Yaḥyā adında bir çocuğu olmuş (İbn Isḥāḳ, *al-Sīra*, s. 229, paragraf 340; İbn Saʿd, VIII, 31, 233; *al-İstīʿāb*, III, 68; IV, 246 v.d.; *Usd al-ġāba*, IV, 125 v.d.; VII, 22, 130; krş. Ṭabarī, 13 [III], 2303, 2430 v.d.; *al-İṣāba*, II, 510; IV, 236 v.d., 313) ve onun nikâhında iken ölmüştü. Zaynab'in de, diğer iki kız kardeşi Ruḳayya ve Umm Kulṣum gibi nesebi devam etmemiştir.

Bibliyografya: Metinde geçenlerin dışında ʿAlī b. Burhān al-Dīn al-Ḥalabī, *al-Sīrat al-Ḥalabiyya* (Kahire, 1950), II, 121 v.d.; İbn al-Aṣīr, *al-Kāmil fi'l-tārīḫ* (Kahire, 1348-1353), birinci tabı, II, 93 v.dd., 141; İbn Hişām, *Sīrat al-Nabī* (Kahire, 1383 [1963]), birinci tabı, kısım 1, cüz 2, s. 477-483; İbn Kaşīr Abu'l-Fidāʾ al-Dimaşḳī, *al-Bidāya va'l-Nihāya* (Beyrut, 1966), birinci tabı'ndan ofset, III, 311 v.d., 330-333, IV, 178; *al-Sīrat al-Nabawiyya* (Kahire, 1964), II, 483 v.d., 516 v.dd., 520-523, III, 339; IV, 608 v.dd.; Muhammed Ḥamīd Allāh, *le Prophète de l'Islâm* (Paris, 1959), s. 149 v.d., 451.

(M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

ZEYNEBÎ. AL-ZAYNABĪ, ABU 'L-ḲĀSIM ʿALĪ B. ṬIRĀD B. MUḤAMMED. Abbâsî vezîri. Zaynabî lekabını kendisi ve âilesi de kullanıyordu. Çünkü Abbâsîler arasında çok sayılan ilk iki Abbâsî halîfesinin kuzeni Zaynab bint Sulaymān b. ʿAlî b. ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās'ın soyundan geliyorlardı. Babası Ṭirād, recep 453 (temmuz/ağustos 1061)'te Abbâsî şeriflerinin nakîbu 'l-eşrâf (*Naḳīb al-Ḳuḳabāʾ*)'ı tâyin edildi. Şevval 491 (eylûl 1098)'de ölünce al-Zaynabî'ye kalan bu vazife, 517 (1123/1124)'de Alevî Nakipliği (*Niḳābat al-ʿAlavīyīn* [krş. mad. ALÎ EVLÂDI]) ile birleştirildi. Vezir Calâl al-Dîn b. Ṣadaḳa, cemâziyelevvel 516 (temmuz/ağustos 1122)'da görevden alınınca, al-Zaynabî birkaç ay vezirlik işlerini vekâleten yürüttü ise de, vezirliğe tâyin edilmedi. Ancak halîfe al-Mustarşid, rebîülâhır 523 (nisan 1129)'te bu vazifeyi ona verdi. Fakat 526 (1131/1132)'da Zaynabî vazifeden alındı ve yerine Anūşarvān b. Ḫālid getirildi. Bu arada al-Mustarşid öldürüldü ve yerine oğlu al-Rāşid geçti (529=1135). Ancak, daha ertesi yıl, al-Zaynabî'nin teşvikiyle sarayın birkaç din adamı ve hukukçusunun hazırladığı resmî bir raporla, al-Rāşid'in hilâfete lâyık olmadığı açıklanınca, Selçuklu sultanı Mes'ûd b. Muhammed, halîfeliğe en uygun kimin olabileceğini al-Zaynabî'ye sorduğunda, o da al-Rāşid'in amcası Muḥammed b. al-Mustaẓhir'i teklif etmiş, al-Muḳtafî adıyla halîfe ilân edilen al-Mustaẓhir de, al-Zaynabî'yi kendisine vezir yapmıştır. Bir müddet sonra halîfe ile vezîri arasındaki iyi münasebetler bozuldu. al-Zaynabî çok iyi bir münâsebette bulunduğu Sultan Mes'ûd'un sarayına gitti. Halîfe kendisinden vazifesine dönmesini istediyse de, halîfenin emirlerine uymamakda direndi. Bundan dolayı 534 (1139/1140)'da azledildi. Gerçi Sultan Mes'ûd'un araya girmesiyle bir barışma oldu ve al-Zaynabî 534 (1141/1142)'da Bagdad'a dönebildi ise de, halîfe kendişine bir iş vermedi. al-Zaynabî ramazan 538 (mart/nisan 1144)'de büyük bir yoksulluk içinde öldü.

Bibliyografya: İbn al-Aşîr, *al-Kāmil* (nşr. Tornberg): V, 431; VI, 310; X, 12, 157, 191, 307, 309, 377, 425, 435, 460, 480; XI, 27 v.d., 50, 59, 64; İbn al-Ṭiḳṭaḳā, *al-Faḫrî* (nşr. Derenbourg), s. 406, 411, v.d., 414-418; de Slane (trc. İbn Ḫallikān), III, 153 v.d.

(K. V. ZETTERSTÉEN.)

ZEYNÜDDİN. ZAYN AL-DĪN, ABŪ BAKR MUḤAMMED B. MUḤAMMED AL-ḪĀFÎ, kendi ismine izâfetle Zeynîye diye tanınan ve Cüneyd'e dayanan bir tarîkatın müessisidir. 757 (1356)'de Bûşenç ile Zûzen arasındaki Ḫavāf'ta doğdu ve 838 (1435)'de, Herat'tan iki fersah uzaktaki Mālîn köyünde defnolundu. Nâşı daha sonra Darvişābād'a, oradan da üzerine bir câmi inşâ edilen Herat'taki ʿİzgāh'a nakledildi. [Mollā Cāmî, onun buradaki mezarı başında büyük imâretlerin te'sis edildiğini ve buranın, cuma namazı kılınan bir yer hâline geldiğini kaydeder (*Nafaḥāt*, s. 494)].

Zayn al-Dîn, Mısır'da, Nūr al-Dîn ʿAbd al-Raḥmān al-Mişrî'den icâzet almış ve sonra Horasan'a gitmişti [O, bu icâzetini Horasan'a giderken uğradığı Bagdad'ta kaybetmiş ve fakat bir müddet sonra döndüğü Mısır'da yeniden bir nüshasını bulmuştu. Zayn al-Dîn bunu şeyhinin bir kerâmeti sayıyordu (bk. *Nafaḥāt*, s. 493)]. Zayn al-Dîn, yeniden Mısır'a geldi ve oradan, Medine'de vefat eden Ḫvāca Muḥammed Pārsā için bir mezartaşı gönderdi. Muḥammed Pārsā'nın mektuplarından onun hakkında bâzı bilgiler ediniyoruz.

Zayn al-Dîn Mısır'da memleketine gidişinde kendisine refâkat eden ʿAbd al-Raḥîm b. al-Amîr al-Merzifōnî (bk. al-Şeḳāʾiḳ s. 69)'yi, Kudüs'te ʿAbd al-Laṭîf b. ʿAbd al-Raḥmān al-Maḳdisî (*GAL*, II, 231; bk. *Nafaḥāt*, s. 551)'yi ve ʿAbd al-Muʿtî isminde bir Magribliyi mürîd yaptı. Dördüncü mürîdi de Kaşgârlı Ḫvāca Saʿd al-Dîn (ölm. 869=1456; bk. *Relation de l'Ambassade au Kharezm* [trc, C. Schefer], 1879, s. 164) idi [Burada ayrıca kendisinden İbn al-ʿArabî'nin *Fuṣūṣ al-Ḥikam*'ini okuyan Darvîş Aḥmed-i Samarḳandi hatırlatılmalıdır (bk. *Nafaḥāt*, s. 493). Mollā Cāmî'nin, Zayn al-Dîn'in sâdece hayatından bahsettiğini ve fakat tarîkatı Zeynîye hakkında bilgi vermediğini ileri süren Lâmiî Çelebi, bu boşluğu gidermek maksadıyla bu tarîkatın şeceresi ile, bu şecerede yer alan şeyhler hakkında bilgiler verir (bk. *Nafaḥāt*, trc. 550 v.d.)].

Zayn al-Dîn muhtelif eserlerin müellifi idi: Kudüs'te te'lif ettiği *Risāla al-Vaṣāyā al-Ḳudsîya*'si ile *al-Avrād al-zaynîya*'si ve zühde dâir bir risâlesi burada zikredilmelidir [Bunlardan ilkini 825 (1422) yılında te'lif etmişti. Bir çok yazma nüshası bulunan (bk. msl. Berlin, 3023; Paris, 762_3, Ayasofya, 373; 2155 v.d.) bu eserin bir hülâsası da vardır: Vatikan (V) 1434_3. Zeyniye tarîkatının virdlerini toplamış olan ikincisinin bir muhtasarı, Paris'te (*Bibl. Nat.*, nr. 11761) bulunmaktadır. Onun bir de 825 (1422)'te Kudüs'te kaleme aldığı *Silsilāt al-ṣufîya* (Nuruosmâniye Kütüp, nr. 2650)'si kaydedilmelidir (Geniş bilgi için bk. *GAL*, II, 206; *Suppl.*, II, 285)].

Bibliyografya. Mollā Cāmî, *Nafaḥāt al-Uns* (nşr. Mahdî Tavḥîdî Pur), Tahran, 1336 hş., s. 492; Lâmiî Çelebi, *Nefehâtu 'l-uns trc.*, (İstanbul, 1289), s. 550 v.d.; al-Saḫāvî, *al-Żawʾ al-lāmiʿ*, IX, 260 v.dd.; *GAL*., II, 206; *Suppl.*, II, 285; Taşköprülü-zâde, *al-Şeḳaʾiḳ al-Numâniye* (nşr. A. S. Furat), İstanbul, 1985, s. 69 ve *fihrist*'te gösterilen yerler.

(D. S. MARGOLIOUTH.)

[Bu madde A. S. FURAT tarafından ikmâl edilmiştir.]

ZEYTİN. Maraş ilinde merkeze bağlı bir bucak olup, şimdiki ismi Süleymanlı'dır. İl merkezine 50 km. uzaklıktadır. Denizden yüksekliği ise, 940 m. kadardır. Bucak'a bağlı on köyü vardır (*Köylerimiz*, Ankara, 1968 [İçişleri Bakanlığı yayını], s. 488; *Mülkî idâre bölümleri, 1968*, Ankara, 1968, s. 63, 127).

(T. H.)

ZEYYÂNÎ. AL-ZAYYĀNĪ, ABU 'L-ḲĀSIM B. AḤMED B. ʿALĪ B. İBRĀHİM, XVIII. asırda yaşamış Fas devlet adamı ve tarihçisi. al-Zayyānî, aslen merkezî Fas'ta, Zayyān'ların büyük bir kabîlesinden olup, 1147 (1734/1735)'de Fas'ta doğdu. al-Zayyānî, tahsilini, bu şehirde yaptı. 23 yaşında, akrabalarının refâkatinde hacc için Mekke'ye gitti. Gidişi kadar dönüşü de hareketli olan ve iki yıldan fazla süren bir seyahatten sonra, Fas'a gelip, Sulṭān Muḥammed b. ʿAbd Allāh'ın *maḫzen* [b. bk.]'inde bir kâtiplik elde etti. Kabiliyeti, Berberî ağızlarına olan vukufu ve hâdiseler, onu çabucak yükseltti. Aït Amālū kabîlesine karşı ayaklanmanın bastırılmasında faal bir rol oynamak sûretiyle, hükümdârın itimâdını kazandı ve imparatorluğa itâat etmeyen muhtelif Berberî unsurlarla müzâkereler yapmakla vazîfelendirildi. Bu tarihten îtibâren onun, Fas'ı baştan aşağı durmaksızın dolaştığı ve uzaktaki Tâfîlâlt'a bir çok seyahatler yaptığı görülür. al-Zayyānî, 1200 (1786)'de Sulṭān Muḥammed b. ʿAbd Allāh tarafından elçi olarak, İstanbul'da Abdülhamid I.'in yanına gönderildi. Birçok heyecanlı mâceradan sonra Osmanlı başkentine ulaştı ve orada üç aydan fazla bir süre kaldı, dönüşünde bu seyahatin daha sonra çok ayrıntılı bir tasvîrini yazabilme imkânını buldu ve birçok mahrem işlerle vazifelendirildikten sonra Sicilmâse'ye vâli tâyin edildi; Sulṭān Muḥammed b. ʿAbd Allāh'ın 1204 (1790)'te ölümüne kadar burada kaldı.

Sultanın halefi olan oğlu al-Yazîd, hoşlanmadığı al-Zayyānî'nin siyâsî mesleğine son verdi. Bunun, al-Yazîd'in 1206 (1792)'da taht müddeîsi Hişām'a karşı giriştiği ve bir yara alıp yenildiği savaş esnâsında, ölümden kurtulması bir mûcizedir.

Bu sırada Rabat'da hapiste bulunan al-Zayyānî, serbest bırakıldı ve doğrudan doğruya, Muḥammed b. ʿAbd Allāh'ın diğer oğlu Mavlāy Sulaymān (Slîmān)'ı sultan olarak ilân etmek üzere, Meknes'te faal bir rol oynadı. Mavlāy Sulaymān ona Ücde [b. bk.] vâli (ʿāmil)'liğini tevcih etti ise de, al-Zayyānî makamına kavuştuğunda, idâresini deruhte ettiği halk tarafından hücûma uğrayıp, yenildi. Bu kötü tesâdüf, onda resmî vazîfelerden nefret duygusu uyandırdı ve Tlemsen'e çekilip, orada on sekiz aylık bir inzivâ hayatı geçirdi. Ancak çalışma ile dolu geçen bu inzivâ, bu sefer kendi adına İstanbul'a kadar ikinci bir seyahat yapma ve ikinci defa *hacc*'a gitme kararı ile son buldu. Dönüşünde (1210=1795/1796) Sulṭān Mavlāy Sulaymān tarafından dâvet edilerek Fas'a gitti. Yaşının ilerlemiş olmasına rağmen, o sırada çok mühim vazifeler deruhte etti ve sultanın *maḫzen*'inin reisi olarak *Ẕu'l-vizāratayn* unvânını aldı. Uzun yıllar bu mevkîde kaldıktan sonra, azledildi ve 99 yaşında olduğu halde 1249 (1833)'da ölüp, Nāṣirîya tarîkatının al-Siyāc mahallesinde bulunan Zāviya'sine gömüldü.

al-Zayyānî, Fas'ta siyâsî bir kişi olduğu kadar, müellif olarak da meşhur olmuştur. Gerçekten de, oldukça hareketli geçen, mesleği esnâsında, hemen hemen hepsi tarih ve coğrafya ile ilgili onbeş kadar eser yazmaya vakit bulmuştur. Bu eserlerden tarih itibâriyle ilki, *al-turcumān al-muġrib ʿan Duval al-Maşrik va 'l-Maġrib* adlı umûmî islâm tarihi olup, o bu eserinde en mühim yeri Fas'taki Şerifler hânedânına ayırmış ve daha sonra, devamla 1228 (1813) senesine kadar olan vak'aları anlatmıştır. *Turcumān*'ın Saʿdî hânedânı ile ilgili kısmı henüz yayınlanmamıştır; bununla berâber Fas Alevîlerinden bahseden kısım, O. Houdas tarafından *Le Maroc de 1631 à 1812* (*PELOV*, 2. seri, cilt XVIII.) adıyla neşr ve tercüme edilmiştir. Bu, Fas'ın Alevî hânedânının kuruluşundan XIX. asrın ilk senelerine kadar olan vak'alarının hülâsa edilmiş bir hikâyesidir. *Turcumān*'ın, bilhassa kendisinin katıldığı veya şâhid olduğu vak'alar üzerinde ısrarla durduğu daha tafsilâtlı, farklı bir şekli olan bu kısmı, daha sonra al-Zayyānî tarafından yeniden kaleme alınmış ve birine *al-Bustān al-ẕarīf fī Davlat Avlād Mavlāya ʿAlī al-Şarīf*, diğerine de *al-Ravża al-sulaymānîya fī Ẕikr Mulūk al-Davla al-ismāʿīlîya va-man taḳaddamaha min al-duval al-islāmîya* olmak üzere iki ad verilmiştir. al-Zayyānî'nin bir diğer mühim eseri, konu dışı her türlü edebî, tarihî ve coğrâfî sözlerle zenginleştirilmiş muhtelif seyahatlerine âit çok geniş bir *hikâyesi* olup, buna *al-Turcumāna al-ḳubrā allatī camaʿat aḫbār mudun al-ʿālam barrʾan va-baḥrā*'dır. Konusu bakımından *riḥla* ve *fahrasa* türüne giren bu kitap, aynı zamanda haritalarıyla (denizlere âit böyle bir harita, benim *Historiens des Chorfa* adlı eserimin 188-189 sahifeleri arasında bulunmaktadır) çok ilgi çekici coğrâfî bir eserdir (al-Zayyānî'nin bütün bu eserleri el-yazması hâlinde Fas'ta muhtelif husûsî kütüphânelerde bulunmaktadır. Diğerlerinin tam listesi, *Historiens des Chorfa*, s. 167 v.d.'da verilmiştir).

al-Zayyānî'nin eseri, Fas'taki Alevî hânedânı hakkında al-Nāṣirî al-Salāvî [b. bk.]'nin muahhar *Kitāb āl-istiḳṣā*'si ile birlikte belli başlı bir kaynak teşkil eder. Bu eserde, bol miktarda mühim tafsilât olup, üzerinde dikkatlice durulmaya değer. O, topografik mes'eleler de olduğu kadar tarihî mes'elelere de açıklık getirir. Eserde, yenilikler, içtimâî ıslâhât ve Fas şehirlerinin âbidevî tarihi hakkında kayıtlar bulunur. al-Zayyānî, bu eserde

aynı zamanda, Avrupa'daki hâdiselere dâir çok mühim bilgi verir. Nihâyet, İstanbul'a yaptığı seyahatler esnâsında gördüklerine dâir anlattığı her şey, tam olarak yayınlanmaya değer.

Bibliyografya: al-Nāṣirī al-Salāvī, *Kitāb al-Istiḳṣā* (Kahire tabı), IV, 33, 108 v.dd., 116 v.dd., 132; al-Kattānī, *Salvat al-Anfās* (Fas), I, 263; O. Houdas, *Maroc de 1631 à 1812*, bk. mukaddime; Budgett Meakin, *The Moorish Empire* (London, 1899), s. 518; G. Salmon, *Un voyageur marocain à la fin du XVIII ème siècle, la Rihla d'az-Zyâny, AM* (1905), II, 330-340; A. Graulle, *Le Boustan adh-dharif d'Az-Zîyânî, RMM*, XXIV, 311-317; Coufourier, *Une description géographique du Maroc d'az-Zyâny, AM* (1906), VI, 436-456 (ayrıca bk. *ayn. esr.*, s. 457-460;), Brockelmann, *GAL*, II, 507; Huart, *Littérature arabe*, s. 423; E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa: Essai sur la Littérature historique et biographique au Maroc du XVI ème au XX ème siècle* (Paris, 1922), s. 142-199.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

ŻIDD. [Bk. ZID.]

ZIDD. ŻIDD (A. c. *ażdād*), ἐναντίον, ters, aksi, aykırı, mukabil; Aristo'nun *Kategoriler* X [ve yine onun *Metafizikler*, V, 10]'da münâkaşa ettiği üzere dört çeşit *mutaḳābilāt* (ἀντικείμενα)'tan biri. Dört nevi zıd şunlardır: 1. Münâsebet bildiren ıstılâhlar, 2. Aykırılar, 3. Yokluk ve varlık, 4. Tasvîb ve nehy. Zıtların mevcûdiyeti vâkıası, bunları bünyesinde bulunduran bir cevherin var olması gerektiğini gösterir; çünkü meselâ beyaz bir şey siyah bir şey hâline inkılâb edebilirse de, beyaz'ı siyah yapmak (Allah'ın kudreti dâhilinde olmakla berâber, dünya hayatı için vazettiği tabiat kanunları çerçevesinde) imkânsızdır. Bâzı şeyler vardır ki, mecbûren iki zıddan birini ihtivâ eder. Meselâ hastalık ve sıhhat gibi; zîra her canlı ya hastadır ya sıhhatli (Bununla berâber Calinus, bedenin üç hâlini birbirinden tefrik eder. Sıhhatli beden (*corpus salubre*), sıhhatli olmayan beden (*corpus insalubre*), ne sıhhatli ne de sıhhatsiz beden (*corpus neuter*) ve ortak noktalar kabûl edebilen zıtlar mevcuttur; zîra her mevcut, mutlaka siyah veya beyaz değildir. Fazilet ve rezîlet arasında herhangi bir ortak nokta mevcut olup olmadığı husûsu, bunu aslında inkâr etmiş bulunan Revâkiyûn (Stoacılar) tarafından çok münâkaşa edilmişti. Zîrâ, meselâ bir insan hedefinden yüz merhale de, bir merhale de uzakta olabilir; fakat her iki hâlde de hedefine ulaşmış değildir.

İslâmiyette, îmân ile inkâr arasında mutavassıt bir ıstılâh olup olmadığı çok münâkaşa edilmiştir. Îmânın sâdece tasdike dayandığını ileri sürenler (θεοσεβείας συγκατάθεσις) olarak îman için bk. msl. Clemens Alexandrinus, *Strom*, II, 2.8) îmanın ne çoğalabileceğini ne de azalabileceği fikrini iltizam eder.

Zıdd aynı zamanda Grekçe'deki örnek (ἀντίδοτον)'nin bir karşılığı olarak da kullanılır. Böylece *zıdd al-samm* (panzehir), yahut sâdece *al-zidd* diye tercüme edilir.

Bibliyografya: Bk. msl., İbn Ruşd, *Talḫîṣ Kitāb al-ma ḳūlāt* (nşr. Bouyges), Beyrut, 1932, s. 92; İbn Sînā, *al-Maḳūlāt*, Kahire, 1958, s. 241., ayrıca mad. *Azdād*; [Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati* (İstanbul, 1954-1958), I, 443 v.d., 478 v.dd.].

(S. VAN DEN BERGH.)

ZİNDİḲ. [ZINDIK.]

ZINDIK. AL-ZINDİḲ (cem'i: *zanādiḳa*; mücerred: *zandaḳa*), islâm cezâ hukûkunda bir ıstılâh olup, küfrü gerektiren inançlar taşıdığı halde müslüman görünen kimse mânâsına gelir. Kelime Farsça olup, III. asırda zuhûr eden Mani, Zerdüşt'e âit metinler (*Avesta*) üzerine tefsirler yapmıştır. Asıl metinlere göre sapmalar arz eden bu tefsirlere *Zend* denildiği gibi, bu tefsirlerle inanan veya bunlara benzer te'viller yapanlara da "*zandîḳ*„ veya bunun Arapçalaşmış şekli olan "zandîḳ > zindîḳ„ denilmiştir. Arapça lûgatlerde, kelimenin Farsça *zinde-ḳar*, *zinde-ḳerd* sözlerinden getirildiği de görülür. *Zındîḳ* ve *zandaḳî* kelimeleri Arapça'da "ince düşünceli, çok kurnaz„ mânalarına da gelir (bk. *LA*, bu mad.). *Zındıḳ* kelimesi, Hîra ile Kûfe'nin karışık Arap-İran muhitindeki *Mavālī Ḫamsā* tarafından Arapçalaştırılmış olmalıdır. Gerçekten de bu kelime, ilk önce Irak'ta 125 (742)'te Ca'd b. Dirham'in idâmı dolayısıyla kullanılmıştır. Buna göre, *zındıḳ*, iki tanrılık (*ṯanaviyat*) sistemini benimsemiş bulunan Maniheizm'e inanan kimse demektir. Ḫvārizmī (*Mafātīḥ al-'ulūm*, s. 25 v.d.), *Zanādiḳa*'ya, *Mānavîya* demekle birlikte Mezdekî'leri de aynı gruba sokar ve Zand kitâbını ortaya atanın da Mezdek olduğunu kaydeder. Buna göre zındık, zamanın ve dolayısıyla maddenin ölümsüzlüğüne inanan, kâinâtın oluş ve işleyişini zamana bağlayan [bk. mad. DEHRİYE] kimsedir (Mas'ūdī, *Murūc al-ẕahab*, I, 250 v.d.; İbn al-Aşîr, *al-Lubāb*, II, 79 v.d.; İbn Kamāl, *Risāla al-Zindîḳ*, s. 240).

Gerek islâmdan önce, gerek Hicret'in ilk asırlarında zındıkların ikili bir inanca sâhip bulunmaları, onlara karşı sert dâvranışlara sebep olmuştur. Ancak bu kelimenin sonradan mânası genişleyerek, Peygamber'in nebîliğini ve hattâ bütün peygamberleri inkâr edenler için kullanıldığı gibi, umûmiyetle birbirine muhâlif fırkalar, karşılarındakileri zındık olarak itham etmişlerdir ('Abd al-Raḥmān al-Badavī, *Min tārīḫ al-ilḥād fi'l-islām*, s. 23-53),

Buḫārī (*al-Ṣaḥīḥ İstitāba al-murtaddīn* 2; Ahmed b. Hanbel (*al-Musnad*, I, 282) ve diğer hadîs

ve siyer âlimleri, Ali'nin huzûruna getirilen ve onun emriyle yakılmak sûretiyle cezalandırılan mürtedlere de daha sonraki asırlarda zındık denildiğini kaydederler (bk. al-Dārimī, *al-Radd 'ala al-Cahmîya*, s. 349; al-'Aynī, *'Umda*, VII, 55). Ayrıca 'Abd Allāh b. 'Omar'in, kaderi inkâr edenleri de zındıklıkla ithâm ettiği rivâyet edilmektedir (Ahmed b. Hanbel, *ayn. esr.*, II, 108, 136 v.d.).

Akaid konularında akla yer verenlere karşı tepki gösteren muhâfazakârların başında Ahmed b. Hanbel gelir. O, zındıkları red için yazdığı risâlesinde *Kur'ân* âyetleri arasında tenâkuz bulunduğunu iddia eden bu tâifeye, gereken cevapları verdikten sonra, Cahmîya'yi de bunlara benzetir (*al-Radd 'ala al-zanādiḳa*, s. 53-65). Yine o, *Kur'ân*'ın mahlûk olduğunu söyleyenleri, hattâ kelâmî görüşleri benimseyenleri (Mûtezile) de zındık olarak kabûl eder (Abū Dāvūd al-Sicistānī, *Masā'il al-İmām Aḥmad 'Aḳaid al-Salaf al-Naṣṣār ve al-Ṭālibī*, s. 108 v.d., 53 dipnot 1; İbn al-Cavzī, *Naḳd al-'ilm*, s. 80). Buḫārī (*Ḫalḳ af'āl al-'ibād*, s. 118 v.d., 121, 128 v.dd.) de, Cahmîya ve *Kur'ân*'ın mahlûk olduğunu söyleyenlere, zındık diyenlerin görüşlerini nakleder. al-Dārimī (*al-Radd 'ala al-Cahmîya*, s. 94-97, 99 v.d., 103, 260, 347, 352) ise, sert bir ifâde ile Cahmîya'yi zındık olarak gösterir. İmam Ebû Yûsuf ile Mâlik'in de Mûtezile'ye "zındıklar„ adını verdikleri nakledilir (al-Baġdādī, *al-Farḳ...*, s. 171, 358).

Şâfi'î fakîhlerinden al-Malaṭī, Abū 'Āṣim Haşîş'ten naklen *zanādiḳa*'yı beş gruba ayırır: 1) Tanrı'nın varlığını kabûl etmeyen *mu'aṭṭila*; 2) Hayır ile nur ve şer ile zulmetin yaratıcıları olmak üzere iki tanrı benimseyen *Mānavîya*; 3) Servet eşitliğini, kadın ve evlâd ortaklığını benimseyen *Mazdakîya*; 4) Âdil imam bulunmadığından dünyadaki her şeyin haram olduğunu; insanın dünyadan, sâdece hayatiyetini sürdürebilecek kadar yararlanması gerektiğini; bu ölçüde elde ettiği her şeyin meşrû olduğunu kabûl eden *'Abdakîya*; 5) Ruhların gökler âlemine baktığına ve bu yolla cennetleri müşâhede edip onun lezzetlerini tattıklarına inanan *Ruhānîya* veya *fikrîya* (al-Malaṭī, *al-Tanbîh va'l-radd*, s. 9 v.dd.). O, bütün bunlara ilâve olarak, müteşâbih âyetleri te'vil edenleri de *zanādiḳa* diye isimlendirmiştir (al-Malaṭī, *ayn. esr.*, s. 54; krş. s. 80 v.dd.). Mâlikî Ḳāżī 'Iyāż'ın, Peygamber'e küfr eden kimseyi zındık addetmesine (*al-Şifā'*, II, 475, 477, 494), İbn Taymîya de katılmıştır (*al-Ṣārim al-maslūl*, s. 3 v.d., 298, 353). Gazzâlî (*Fayṣal*, s. 54) daha ileri giderek islâm filozoflarının cismânî haşrı inkâr edişlerini *zandaḳa*'nın ilk derecesi sayar. İbn Ḫaldūn (*Şifā' al-sāil*, s. 88, 123) ise, zâhir ulemâsının, mûtedil sûfîleri bile, *zandaḳa* ile ithâm ettiğini kaydeder.

Kelâm âlimleri, karşılıklı mücâdele havasından kurtulabildikçe, *zındık* kelimesinden ne anlaşıldığını daha objektif bir şekilde sınırlandırabilmişlerdir. Mātūrīdī (*Kitāb al-tavḥīd*, s. 91 v.d., 119, 121, 386), *zanādiḳa*'yı, düalizme kâil olan Mecûsîler, Ṣanavîya, Mannānîya olarak adlandırdığı halde, Mûtezile ile olan fikrî münâkaşaları sırasında, onları *zanādiḳa*'ya benzetmekten (*ayn. esr.*, s. 88, 91, 239) geri kalmamıştır. Zaydî ve mûtedil İmāmî'ler de dâhil olmak üzere islâm âlimleri, dinî inançlardan sıyrılmış ve Mas'ūdī (*Murūc*, IV, 2-9)'nin deyişiyle „bütün din ve mezheplerin izin verdiği şeyleri bir araya getirip, buna kin ve düşmanlığı da ilâve eden„ Bâtıniye'yi *zanādiḳa* grubu içinde mütâlaa etmişlerdir (al-Daylamī, *Bayān mazhab al-Bāṭinîya*, s. 21, 24; *al-Ḥayṣamī, al-Ṣava'iḳ*, s. 45 v.d., 208, 211, 263; A. Mez, *al-Ḥażara*, II ,36). Başından beri nakledilen bu görüşlerden sonra *zındık* kelimesinin mefhum ve şümûlü şöyle hülâsa edilebilir: 1) Zanadika, islâmın ilk asırlarında iki tanrı sistemini benimseyen dinleri temsil ediyordu. Ancak devlet ricâli tarafından tâkib ve tenkîle uğratılan zındıklar arasında, dinî inançlardan sıyrılan Bâtinî gruplar da olduğu gibi, eski veya yabancı inançlara hasret duyan bâzı şâir ve edipler de vardı (bk. A. Badavī, *ayn. esr.*, tür. yer.; A. Mez'e göre *zanādiḳa* fikirleri, hıristiyan mezheplerinden kaynaklanmıştır; bk. *ayn. esr.*, II, 65); 2) daha sonraları, karşılıklı fikrî tartışmalar sırasında muhtelif gruplar din bakımından tamamiyle doğru olmamakla berâber birbirlerini zındıklıkla ithâm etmişlerdir.

3) Fikir ve îtikâd bakımından zındıklık tekfîr esâsına dayanır. Kâfir denilebilecek kimsenin, zarûrî dinî hükümlerden bir veya bir kaçını inkâr etmiş veya kesin bir şekilde inkâra götüren bir te'vile saplanmış olmasıdır. Ancak zındıklıkla itham edilmeyi gerektiren sebeplerin tesbîti konusunda, din âlimleri birbirinden farklı görüşler serdetmişlerdir. Nitekim Gazzâlî'ye göre, zındıklar, âlemin kıdemine ve yaratıcının yokluğuna inanan Dehrîye ile Ḳādir ve Ḥākim bir yaratıcının varlığını kabûl etmekle berâber, âhireti inkâr eden Tabî'iya'dır. Gazzâlî burada zındıkların nübüvveti inkâr etmelerine dokunmamıştır. Halbuki Taftāzānī (*Şarḥ al-Maḳāṣid*, II, 197); İbn Kemal (*Risāla al-zindîḳ*, s. 243) ve Bursalı İsmail Hakkı, (*al-Furūḳ*, s. 156), zındıklıkta nübüvveti itiraf etmeme şartını ileri sürerler.

Zındıklıkta küfrü gerektiren inanç, islâmın şartlarından her hangi birinin inkârıdır. Bir bakıma bu tarif "*münâfık*„ mefhûmunu ihtivâ etmiş görünür ise de, zındık, kendine göre fikrî ve ilmî bir iddianın sâhibi olduğu, hattâ aktif bir telkin faâliyeti içinde bulunduğu halde, münâfık [b. bk.] böyle bir iddia ve telkinin peşinde değildir. Şams al-Dīn Muḥammed Dasūḳī (*Ḥāşiya 'alā Şarḥ al-Dardīr*, IV, 272)'ye göre, sadr-ı islâmda münâfık kelimesi kullanılmış, sonra fukahâ zındık kelimesini tercih

etmiştir. Böylece mürted [b. bk.] tâbiri de bu târifin dışında kalır. Zındık, müslümanlığı samîmiyetle benimsedikten sonra, küfrü gerektiren inançlara saplanmış olabileceği gibi, başlangıçtan itibâren müslümanlığı benimsemesine rağmen, içinde her iki inancı da bir arada taşımış olabilir.

İslâm hukuku bakımından *zındıḳ*'a yapılacak muamele husûsunda çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Önce zındık'ın tevbesinin kabûl edilip edilmeyeceği mes'elesi gelir. İslâm âlimlerine göre, her samimî tevbe, Allah nezdinde kabûle şâyan ise de, hukukî bakımdan zındıklık, bir irtidad vak'ası olarak görülür. Bu hususta en şiddetli davranan Mâlikîlerden bâzılarına göre zındıklık, ölüm cezâsını gerektiren bir suç olup, tevbe bu cezâyı ortadan kaldırmaz (al-Ḳāżī ʿİyāz, *al-Şifā*, II, 512, 514, 549 v.dd.). Ancak hemen bütün fıkıh bilginleri, kendiliğinden tevbe eden zındıka her hangi bir cezâ verilemeyeceğini söylerler.

Zındık, kendiliğinden tevbe etmez de, suçu çeşitli yollarla sabit olursa İmam Mâlik dışında hemen bütün fakîhler onun tevbeye dâvet edileceğini, kabûl etmezse öldürüleceğini söylerler. Ancak tevbesini bozan müslümanların, tekrar tevbe etmeleri kabûl olunacağı halde, zındıklar için bu, bâzılarına göre sınırlı, bâzılarına göre ise, sınırsızdır.

Zındıkın hiç bir sûretle tevbesini kabûl etmeyen fıkıh bilginleri ise, buna sebep olarak, onun, müslümanlığı kendi inançları ile birlikte sürdürebileceğini ileri sürerler. Bilhassa, bunların elebaşıları hakkında daha katı davranılır. Meselâ, Ebû Yûsuf (al-Cassās, *Aḥkām al-Kur'ân*, II, 286), başlangıçta zındıkların tevbesinin kabûl edilmesine fetvâ verdiği halde, zamanındakilerin samîmiyetsizliğini görerek bu fikrinden vazgeçmiştir. Gazzâlî (*Fażaʾiḥ al-Bāṭıniyya*, s. 159, 161 v.dd.), aralarında fark görmediği Bâtınîye ile *Zanādiḳa*'nın tevbeleri konusunda şu hususları ileri sürer: 1) Kendiliğinden tevbe edenin tevbesi kabûl olunup, öldürülmez; 2) Sâdece "*dāʿī*,, olmayan avamdan olanların tevbesi kabûl edilir;3) Elebaşılar (*Dāʿī*), samîmiyetle tevbe ettikleri takdirde, serbest bırakılır, aksi kanâat hasıl olursa öldürülürler.

Zındıklık suçu sâbit olan kadın, üç mezhep imamına göre de, erkek muâmelesi görür. Hanefîlere göre ise, Peygamber'in kadınların öldürülmesini yasaklayan tâlimâtı gereğince, bunlar sâdece tevbeye dâvet edilir, gerekirse hapsedilirler.

Zındık, kendiliğinden veya tevbeye dâvet edilmek sûretiyle fikrinden vazgeçerse, mîrâsı müslüman vârislerine âittir. Zındık olarak ölür veya öldürülürse, Şâfiʿîlere ve Mâlikîlere göre, mîrâsı devlet hazinesine kalır. Hanefîler ile diğer bâzı fakîhler sahâbe ve tâbiînden bir gruba göre, zındıklıktan önce sâhip olduğu servet müslüman vârislerine âittir; zındıklık devrinde elde ettiği servet ise, bir kısım fakihlerce yine vârislerine intikal eder ise de, Ebû Hanîfe ve Şavrî'ye göre, ganimet malı sayılır.

Bibliyografya: Aḥmed ʿĀṣim, *Marāḥ al-maʿālī fī şarḥ al-Amālī* (İstanbul, 1200), s. 166; Ahmed b. Hanbel, *al-Musnad* (Kahire, 1313); ayn. mll., *al-Radd ʿalā al-zanādiḳa va'l-Cahmiyya* (nşr. al-Naşşār ve al-Ṭālibī, İskenderiye, 1971, *ʿAḳāid al-salaf*), s. 51-103; ʿAlī al-Ḳārī, *Şarḥ al-Fiḳh al-akbar* (Kahire, 1323), s. 137; İbn al-Aşîr, *al-Lubāb fī tahẕīb al-ansāb* (Beyrut, ts. Dār Ṣādir), II, 79 v.d.; al-ʿAynī, *ʿUmdat al-Ḳūrī* (İstanbul, 1308), XI, 234 v.d.; ʿAbd al-Raḥmān Badavī, *Min tārīḫ al-İlḥād fī'l-islām* (Kahire, 1945); al-Baġdādī, *al-Farḳ bayn al-firaḳ al-Dīn* (nşr. M. Muḥy ʿAbd al-Ḥamîd, Kahire ts.); al-Buḫārī, *Ḫalḳ afʿāl al-ʿibād* (*ʿAḳāʾid al-salaf*), s. 117-219; al-Caşşāş, *Aḥkām al-Ḳurʾān* (İstanbul, 1335), II, 102 v.d., 286 v.d.; İbn al-Cavzî, *Naḳd al-ʿilm va'l-ʿulamāʾ* (Kahire, ts., al-Muniriyya tab.); al-Cuvaynî, *al-Şāmil* (nşr. al-Naşşār, İskenderiye, 1969), s. 609; al-Dārimî, *al-Radd ʿalā al-Cahmiyya* (nşr. Göstta. Vitestam), Leiden, 1960, s. 99-104; ayn. mll., *ʿAḳāʾid al-salaf*, s. 255-356; Abū Dāvūd al-Sicistānî, *Masāʾil al-İmām Aḥmad* (*ʿAḳāʾid al-salaf*), s. 104-114; al-Daylamî, Muḥammed b. al-Ḥasan, *Bayān mazhab al-baṭınîya* (nşr. R. Strothmann), İstanbul, 1938, s. 98 v.dd.; Muḥammed ʿArafa, al-Dasūḳī, *Ḥāşiya ʿalā Şarḥ al-Dardīr* (Kahire, 1304), IV, 272; al-Gazzālî, *Faysāl al-tafriḳa bayn al-İslām va al-zandaḳa* (Kahire, 1901), s. 54 v.d.; ayn. mll., *Fażāiḥ al-Bāṭıniyya* (nşr. A. Badavî), Kahire, 1964, s. 159-163; ayn. mll., *al-Munḳiẕ min al-ḍalāl* (Kahire, 1303); İbn Ḫaldūn, *Şifāʾ al-sāʾil* (nşr. al-Ṭancî, Ankara, 1957), s. 75, 88; al-Ḫvārizmî, *Mafātīḥ al-ʿUlum* (Kahire, ts., al-Muniriyya tab.), s. 25 v.d.; al-Hayşamî, *al-Savāʿiḳ al-muḥriḳa* (nşr. ʿAbd al-Vahāb ʿAbd al-Lāṭîf), Kahire, 1965; İbn Humām, *Fatḥ al-Kadīr* (Kahire, 1356), IV, 387 v.dd., 408; İsmail Hakkı, *al-Furūḳ* (İstanbul, 1307); al-Ḳāżî ʿİyāz, *al-Şifāʾ* (nşr. M. Emin Karaali ve arkadaşları), Şam, ts., II, 549 v.dd., 575, 577 v.dd.; İbn Kemal, *Risāla fī mā yataʿallāḳ bi lāfẓ al-zindīḳ* (İstanbul, 1316), s. 240-249 (*Rasāʾil İbn Kemal*); al-Malaṭî, *al-Tanbīh va al-Radd* (nşr. Maktaba al-Muşanna ve al-Maʿārif, 1968); İbn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab* (Beyrut, 1968), X, 147; al-Masʿūdî, *Murūc al-ẕahab* (nşr. M. Muḥyi al-Dîn al-Hamîd), Kahire, 1964, I, 250 v.d., IV, 9, 31; al-Māturidî, *Kitāb al-Tavḥīd* (nşr. F. Ḥulayf, Beyrut, 1970); A. Mez, *al-Ḥaẓāra al-İslāmîya* (trc. Abū Ridā, Beyrut, 1967); İbn al-Murtażā, *Ṭabaḳāt al-Muʿtazila* (nşr. S. D. Wilzer), Beyrut, 1961, s. 92, 122; İbn al-Nadîm, *al-Fihrist* (nşr. Riżā - Tacaddud),

Tahran, ts., s. 401; Raşîd Rizā, *Tafsīr al-Manār* (Kahire, 1353/1354); al-Rāzî, *Mafātīḥ al-ġayb* (İstanbul, III, 433); al-Şavkānî, *Nayl al-avṭār* (Kahire, 1961), VII, 201 v.dd., 205; al-Taftazānî, *Şarḥ al-Maḳāṣid* (İstanbul, 1277); al-Tahānavî, *Kaşşāf ıṣṭılāḥāt al-funūn* (Kalküte, 1862 baskısından ofset, Tahran, 1967), s. 617; İbn Taymîya, *al-Ṣārim al-maslūl* (nşr. M. Muḥyid al-Dîn ʿAbdulḥamîd), Kahire, 1960; al-Zabîdî, *Tac al-ʿarūs* (Kahire, 1306), VI, 373.

(BEKİR TOPALOĞLU.)

ZÎ. [Bk. ZO.]

ZİBĀB. [Bk. DİBÂB.]

ZİRGĀM. [Bk. DIRGÂM.]

AL-**ZİʾĀB.** [Bk. ZİʾÂB.]

ZİʾÂB. AL-ZİʾĀB ("Kurtlar"), Cenûbî Arabistan kabîlesi. Bölgeleri Aşağı ʿAvâlik'ler ile Aşağı Vâhidî [b. bk.]'lerin toprakları arasındadır. Ziʾâb'ların büyükçe yerleşme yerleri, Aşağı Vâhidî'lerin bölgesinde de vardır, hattâ bunların köylerinde daha çok Ziʾâb'lar oturur. Verimsiz olan toprağın çoğu çölümsü otlaklardır. Ülkenin şarkında yaklaşık 1312 m. yüksekliğindeki büyük bir dağ olan Cabal Ḥamrā vardır. Bölgenin merkezi, önemsiz bir limanı olan balıkçı köyü Ḥavrā (al-Ulyā)'dır.

Ziʾâb'lar çok vahşi, savaşçı ve eşkiya bir kabîledir; bu yüzden bütün Cenûbî Arabistan'da onlardan korkulur. Bunlar Ḳabāʾil (hür, bağımsız kabîleler)'dirler ve hâlis Ḥimyar'ler sayılırlar. Onların savaş (*şarḫa, ʿazva*) "*anā zēb* (*zīb*) *Hamyar* (*Ḥimyar*): "Ben Himyarların kurduyum" *diye bağırırlar*. Ziʾâb'ların ortak bir sultanı yoktur. Kabîlenin kolları Abū ("baba") denen şeyhlere bağlıdırlar; bunlara ancak savaş hallerinde itâat ederler. Ziʾâb'ların en nüfuzlu şeyhi (ʿArġa, ʿUrġa, ʿIrġa)'da oturur.

Bibliyografya: H. v. Maltzan, *Reise nach Südarabien* (Brunswick, 1873), s. 224, 235-238; Comte de Landberg, *Arabica* (Leiden, 1897), IV, 19 v. dd.; ayn. esr. (1898), V, 230 v. dd.; Wissmann ve Höfner, *Beiträge...* (Wiesbaden, 1953), s. 76, 92, 98 v. dd.

(J. SCHLEIFER. [O. LÖFGREN])

ZİʿAMA. Bk. [ZE'ÂMET.]

ZİʾB. [Bk. ZİʾB.]

ZİʾB. Kurt, son derece kötü, kavgacı ve hileci diye tarif edilir. Çok sayıda kurt bir arada bulunduklarında, birbirlerine güvenemedikleri için, hiçbiri sürüden ayrılmaz, çünkü içlerinden biri zayıf ya da yaralı olursa ötekiler yerler. Uyurken sırayla sağ veya sol gözünü açarlar, böylece birbirlerini gözetlerler. Bir kurt düşmanı ile başa çıkamayınca, ötekiler yardımına gelinceye kadar ulur. Fakat içlerinden biri hasta olursa, diğerlerinden ayrılır, çünkü hastalığının farkına varılınca, kendisini yiyeceklerini bilir. Kurt koyunları gözüne kestirince, köpek kendisini işitip o yana koşsun diye ulumaya başlar, sonra da köpeğin olmadığı yana gidip koyunu ensesinden kaparak kavrar, kuyruğuyla döve döve götürür. Baskınlarını özellikle köpek ile çobanın uyanık durmaktan yorgun düştükleri zaman, güneş doğmadan az önce yapar. Kurt, bir insanın önüne yolun sağından çıkarsa insan kazanır. Ama solundan çıkarsa insanı yener. Arslan ve pars gibi vahşi hayvanlar ancak yaşlanıp, artık avlanamazlarsa insana saldırırlar; kurt ise insana her zaman saldırır; uzun zaman aç kalabilir, midesi bir kemiği eritebilir; fakat bir hurma çekirdeğini eritemez. Kurdun parçalarının tıbta ve batıl inançlar yönünden kullanılışını Ḳazvînî ve İbn al-Baytār, ayrıca, bir sürü efsâne ve hikâyeyi de Damîrî zikreder.

Bibliyografya: Ḳazvînî, *ʿAcāʾib al-Maḫlūḳāt* (nşr. Wüstenfeld), s. 395; krş., Damîrî, *Ḥayāt al-ḥayavān* (nşr. Kahire), s. 302; krş. İbn al-Baytār, Leclerc tarafından *Notices et extraits*, II, 152.

(J. RUSKA.)

ZİKİR, ẔİḲR. Aslında bir şeyi unutmayıp, hatırda tutma, elde ettiği bilgi v.b. ni hıfzetme, anma, yâd etme, mânalarına gelen zikr, biri kalb, diğeri dil ile olmak üzere ikiye ayrılır: Kalb ile zikr, bir şeyi hatırlama ve akla getirme, dil ile zikr ise, bir ismi telâffuz etmektir (*Kāmūs tercümesi*, II, 346). Dinî bir ıstılah olarak zikr, sınırlandırılmış çeşitli ibâreleri usûlüne göre tekrar etmek sûretiyle Tanrı'yı yüceltmedir. Kelime *Kur'ân*'ın birçok âyetlerinde (XIII, 28; XXIV, 37; XXIX, 45; LXIII, 9) geçmekte ve bilhassa "Tanrı'yı çok çok zikr ediniz,, (XXIII, 41), âyetindeki ibâresi, aynı ismin veya kelimenin, tekrar edilmesini sağlamıştır. *Kur'ân*'da, ayrıca zikrin dinî bir vazife olduğuna dikkati çeken ve onu terk edenleri takbih eden "Zikrimizden yüz çevirenden yüz çevir,, (LIII, 29) ve "Allah'ın zikrine koşunuz,, (LXII, 9) gibi bâzı âyetler de yer almaktadır.

Zikirden maksat, ders ve ibret alarak kötü ve yanlış olanı tekrar etmekten vazgeçmektir. Zikir, iyinin yapılması ve kötünün terk edilmesi için mânevî bir müeyyidedir. Bu müeyyide ile ahlâk kaidelerine uygun hareket etmek sağlanmış olur.

Allah'ın güzel isimleriyle (*al-asmāʾ al-ḥusnā*) anılması emredilmiştir (*Kur'ân*, VII, 180). böylece, Allah'ın, alçak sesle ve gizli bir şekilde (*al-Ḫufyatan*) zikr edilmesi tavsiye edilmiştir (*Kur'ân*, VII, 55, 205). Aslında sabah, akşam ve yatsı namazlarında kısmen, öğle ve ikindi namazlarında tamamen *ḫafî* olarak, münferid namazlarda ise, kısmen *ḫafî* olarak *Kur'ân*'ın okunması zikrin *cahrî ḫafî* kısmına örnek teşkil eder. Zikrin ehemmiyetini belirten hadîsler arasında bilhassa "Allah'ı zikretmek için bir mecliste toplanan her cemâatı, melekler kuşatır ve Tanrı'nın rahmeti onların üzerine olur,, hadîsini hatırlatmak gerekir (Bu zikrin eski gelişmesi ile ilgili olarak bk. *Wiener Zeitschr*, XIII, 35 v.dd.). Bu arada anma (*ẕikr*)'nın tekrarlanması ilkesinin de her namazdan sonra, herbiri otuzüç

defa tekrarlanan tesbih [bk. mad. SÜBHANALLAH], tahmid (*el-hamdulillah, el-hamdulillah*) ve tekbir (*Allahu ekber, Allahu ekber*)'in sayılarına dayandığını gösteren hadîsler vardır (bk. Buḫārî, *K. Faẓā'il al-ṣaḥāba*, bab 9, Muslim, *K. al-Ẕikr* bab 9).

Bâzı hadîslere göre Peygamber ve Sahâbe zamanında cemâatle halka hâlinde toplu zikir (*Macālis al-ẕikr*) yapıldığı anlaşılmaktadır (Buḫārî, *K. al-Daʿavāt*, bab 16; Muslim, *K. al-ẕikr*, bab 8, 11). Bu nevî zikir meclisleri *Kur'ân* okunan, dinî ahkâm öğretilen ve dua yapılan sohbet toplantıları mahiyetinde görülmektedir. Zamanı ve yeri belli olmayan bu zikir toplantıları, sâdece ibâdete hasredilmiş değildi: Başlangıçta, belirli kaidelere önem verilmeyen zikr, sonradan eskiden de esinlenilmek sûretiyle, belirli bir şekle sokulmuş ve zikr meclislerinin ilmî toplantılardan üstün olduğunu göstermek için bir takım hadîsler ortaya atılmıştır (krş. İbn Mâca, *Muḳaddima*, bab 17).

İslâmın ilk zamanlarındaki zikir şekli ile sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve bid'at sayıldığı için muhâfazakâr kişilerce tenkit edilen zikir meclisleri arasındaki farklardan biri de, ilk zamanlarda zikir, tam cümleler hâlinde yapıldığı halde sonradan "Allah, Allah....„ "Hû, Hû....„ tek kelimelerle icrâ edilmiş olmasıdır. Bunlardan cümle hâlinde yapılan zikre "İsm-i Celâl„ veya "Lafza-i Celâl„ tek, tek kelimelerle yapılana ise, "esmâ zikri„ adı verilmiştir. Sonraları esmâ zikri o kadar önem kazanmıştı ki, "Lâilâhe illallah„ şeklinde ve tam bir cümle ile ifâde edilen zikrin avâma âit "Allah Allah„ tarzında tek kelime ile eda edilen zikrin ise, havâsa mahsus olduğu da iddia edilmiş ve bu iddia çok sayıda taraftar bulmuştu. Cümle zikrinden kelime zikrine geçilmesinde, Şiblî gibi hâline mağlûp olan bâzı sûfîlerin vecd hâlinde "Allah!„ diye bağırmaları sebep olarak gösterilir. Bu nevî irâde dışı haller sonradan taraftarlarınca dinî bir gelenek hâline getirilmiş görünmektedir. Tevhîd kelimesinin, "*Lâilâhe* = Tanrı yoktur) bölümünü dedikten sonra *İllâllâh* (=sâdece Allah vardır) kısmını söylemeye vakit kalmadan ölürüm, diye endişelenen ve bundan dolayı sâdece "Allah„ sözü ile zikir yapmayı tercih eden aşırı derecedeki ihtiyatkâr mutasavvıfların da bu nevî zikir anlayışının yerleşmesinde tes'irli oldukları ileri sürülür. Bu tarzdaki bir zikir anlayışının ortaya çıkmasında dış te'sirlerin rol oynadığı muhakkaktır (bk. İbn Taymîya, *Macmaʿ Fatāvā ṣayḫ al-İslām*, Riyad, 1381, X, 553-576; Goldziher, *al-ʿAḳîda va al-şarīʿa*, Kahire, 1959, s. 150).

İlk sûfîlerdeki zikir anlayışı belli bir şekil almış değildi. Kalâbāẕî, Sarrâc, Abū Ṭālib Makkî, Ḳuşayrî ve Hucvîrî gibi ilk sûfîlerin zikir anlayışını bahis konusu eden mutasavvıflar, sâdece onların zikir mevzûundaki fikirlerini ve bu mefhûmun tahlili ile ilgili görüşlerini nakl ederler. Kalâbāẕî, *al-Taʿarruf*'un zikir bahsine ayırdığı bölümünde Sarî Saḳaṭî, Cunayd ve İbn ʿAṭā gibi sûfîlerin, konu ile ilgili fikirlerini kısa cümleler hâlinde nakl eder. Meselâ zikir için Abū ʿOşmān: "Gafletin verdiği sıkıntıyı tatmamış olan, zikrin verdiği neş'eden zevk alamaz„ Vāsiṭî de "Allah korkusu galib ve Allah sevgisi şiddetli olduğu halde gaflet meydanından müşâhede fezasına çıkmaktır„ der. Ẕu'n-nūn hakîki şekilde Allah'ı zikreden, O'nun zikrinin yanında her şeyi unutur. Allah her şeye karşı onu korur, terk ettiği her şeye bedel O olur„ (bk. Ḳuşayrî, *Risāla*, Kahire, 1966, s. 466) demiştir. İlk sûfîlerde zikirden maksad zikredileni, yâni Allah'ı, zikir içinde aramak ve bulmaktır. İlk kaynaklarda umûmiyetle zikrin mahiyeti ve fazileti ile alâkalı bu nevî sözler nakl edildiği halde onun icrâ ediliş tarzına dâir mâlûmat verilmez (bk. Kalâbāẕî, *al-Taʿarruf*, trc. İstanbul, 1979, s. 154).

VI. (XII.) asırdan itibâren tarikat teşkilâtının ortaya çıkışı, aynı zamanda yeni bir zikir anlayışının doğmasına da yol açtı. Bu tarihten itibâren zikrin şekli, esâsı, muhtevâsı ve kaideleri tesbit edilmeye başlanmış, tarikattan tarikata değişen muhtelif zikir biçimleri meydana gelmişti. Bu çalışmalar netîcesinde zikirdeki âdab ve erkân teferruatlı bir şekilde tesbit edilmişti. Böylece zikir her tarikatın temel unsurlarından biri olmuştu. Hattâ bâzı mutasavvıflar "şüphe yok ki zikir en büyüktür„ meâlindeki âyete istinâd ederek başlıca ibâdetin zikir olduğunu söylerken, diğerleri ise, en mühim olan zikrin namazın içindeki zikir olduğunu ifâde ederler. Böylece yukardaki ifâdeyi daraltıp şuurlandırırlar. Bunlar ayrıca namazdaki görünüş ve şeklinin beden; namazdaki zikrin ise, ruh olduğunu ifâde ederler (bk. al-ʿAfîfî, *al-Taṣavvuf, al-Şavrat al-rūḥîya fi 'l-islām*, İskenderiye, 1962, s. 260).

İster mutlak mânada, ister namazdaki zikre tahsis edilmiş olsun, zikrin ehemmiyeti ve değeri bu kadar artınca, zikir meclislerine olan rağbet de çoğalmış, bu ise, toplu veya münferid icrâ edilen zikir sistemlerinin yaygınlık kazanmasına yol açmıştı. Nitekim, başlangıçta zikir, müslümanlardan belli bir zümreye mahsus bir ibâdet tarzı olmadığı halde, sonradan *ẕikr, ẕākir ve ahl-i ẕikr* denilince sâdece mutasavvıflar hatıra gelir olmuştur.

Tarikatlarda icra edilen zikir iki nevîdir: Biri, tek başına, diğeri toplu olarak yapılır. Şeyh, tarikata giren müridine hergün, tercihen falan saatlarda şu duaları şu şekilde okuyacaksın, der. Mürid ve dervişlerin tek başına icrâ ettikleri zikre nasib, inâbe alma, el alma, ders ve vazife alma gibi isimler verilir. İntisab ve nisbet peydâ etmek sözü de aynı mânaya gelir. Eskiden buna daha çok vird (*al-vird, al-avrād*) adı verilirdi. Toplu halde yapılan zikir, zikir halkaları veya zikir meclisleri şeklinde olur. Bu gibi âyinlerde *Kur'ân*, besteli güfteler, ve ilâhiler okumak gelenek hâline gelmiştir. *Ḳavvāl* veya *güyanda* adı verilen güzel sesli şahısların okudukları ilâhilere, bâzı hallerde ney, kudüm ve def gibi bâzı mûsikî aletleri de refâkat edebilir. Mevlevîlikte buna semâ veya deverân adı verilmektedir. Fakat bu husûsiyetlere sâhip olan âyinlerin icrâ edilmesi sâdece Mevlevîlere mahsus olmayıp, *Celî* ve *Cehrî* zikr esâsına dayanan hemen bütün tarikatlerde vardır.

Celî ve *cehrî* zikir esâsına istinâd eden tarikatlerde, âyinler biri *ḳāʿidan* (oturarak), diğeri *ḳāʾiman* (ayakta) olmak üzere iki bölümden meydana gelir. Bunun için *Kur'ân* (III, 188)'dan da delil gösterilir. Halka hâlinde *ḳāʾiman* ve *ḳāʿidan* zikr yapan dervişlere, halkanın ortasında bulunan ve Zâkirbaşı veya Mukaddem denilen bir zat zikir yaptırır. Ekseriyâ *ḫirḳa* adı verilen husûsî bir kıyafet içinde icrâ edilen zikir âyinleri esnâsında "Hırka atma„ (*Ṭarḥ al-ḫirḳa*) ve "Hırka yırtma„ (*Tamzīḳ al-ḫirḳā*) âdetleri de mevcuttur. Fakat bu nevî tarikat âdetleri ve âdabı çok azalmıştır.

Alçak sesle yapılan zikre *ẕikr-i ḫafî* (*al-ẕikr al-ḫafî*), yüksek sesle yapılan zikre *ẕikr-i cahrî* ve *ẕikr-i calî* (*al-ẕikr al-cahrî, al-ẕikr al-calî*) adı verilir. *Kur'ân* ve hadîslerde her ikisi de tavsiye edilmiş olmakla berâber, bunlardan hangisinin daha üstün olduğu husûsu uzun münakaşalara mevzu olmuş ve netîcede biri ḫafî diğeri cehrî iki büyük tarikat grubu ortaya çıkmıştır.

Cahrî ve calî zikri esas alan tarikatlerin (*al-ṭuruḳ al-cahrîya, al-ṭuruḳ al-calîya*) IV. halîfe Ali'den geldiği kabûl edilir. Onun için bu nevî tarikatlere ʿAlevî (*al-ṭuruḳ al-ʿalavîya*) adı da verilir. Rivâyete göre, ʿAlî'nin, Peygamber'den, Allah'a giden en yakın yolu sorması üzerine, Peygamber de Cebrâîl'den aldığı telkin şekli ile tevhid kelimesini üç defa zikrederek, ʿAlî'ye telkinde bulunmuştur (bk. *Risâle-i Behâ'îye*, nşr. Ali Kadir, İstanbul, 1325, s. 15).

Hafî zikri esas alan tarîkatlerin (*al-ṭuruḳ al-ḫafîya*) Ebû Bekir'den geldiği, Peygamber'in hicret esnâsında gizlenmiş olduğu Şavr mağarasında gizli zikri, Yâr-i Gâr (mağara arkadaşı)'ı olan Ebû Bekr'e telkin ettiği kabûl edilir. Bundan dolayı, *ḫafî ẕikr* esâsına dayanan tarîkatlere Bekrî (*al-ṭuruḳ al-Bakrîya* veya *al-ṭuruḳ al-Ṣiddîḳîya*) adı da verilir. "Huşû içinde Rabbını gizlice zikr et„ (*Kur'ân*, VII, 55) meâlindeki âyetin, hafî zikrin üstünlüğünü gösterdiği kabûl edilir. Ayrıca Hayber kalesini görünce, yüksek sesle tekbir getirmeye başlayan ashâba, Peygamber'in "Yüksek sesle tekbir getirmenin doğru olmadığını, zîrâ siz gâib bir zâta hitab etmiyorsunuz" demesini (bk. Buḫārî, *K. al-Maġāzî*, bab. 37, Müslim, *K. al-Ẕikr*, bab. 13) de ḫafî zikrin üstünlüğüne delil olarak ileri sürerler.

Gizli zikr esâsına dayanan tarîkatlerden olan Nakşîbendîler, şeyhin veya şeyh vekili olan bir zatın başkanlığında toplanarak, herkesin ancak kendisinin işitebileceği kadar alçak bir sesle ve gizli olarak zikir yaparlar. Zikirden sonra okunan dualar, bilhassa ḫatm-i Ḫāʷca toplantıya katılanlar tarafından sessizce dinlenilir. Celî ve hafî zikir esâsına dayanan tarîkatlere dâir yukarıda ileri sürülen rivâyetlerin hiç biri doğru değildir. Zîrâ bu rivâyetlerin hepsi sonraki asırlarda ortaya çıkmıştır.

Dil ile zikr, kalb ile zikr (*al-ẕikr bi'-lisān, al-ẕikr bi 'l-ḳalb*) olmak üzere iki çeşit zikr daha vardır. Dua, münâcaat, salavat ve istiğfar gibi hususların sesli olarak söylenmesine dil ile zikr, aynı şeylerin düşünülmesi ve kalbten geçirilmesine ise, kalb ile zikr denilir. Sûfîler, mazkûr (zikredilen) denilen Allah'ı, zikr içinde aradıklarından, aradıklarını bulmak sûretiyle müşâhede hâline erdikleri zaman, ilâhî tecellîleri temâşa makamında dil ile zikri terk ederler. Zîrâ dil ile zikr, gâib durumunda bulunan bir zatla ilgili olur. İlâhi huzurda bulunan bir kimse zikr hâlinde değil, temâşa hâlinde bulunur. Bu durumda bulunan bir sûfî zikri de zâkiri de, yâni kendisini de kaybederek, sâdece mazkûr'u, yâni Allah'ı seyr eder. Bu bakımdan zikr, sûfî'nin nefsinden fâni ve Allah ile bâki olması mânasına gelir. Gâib olanı hatırlamak mânasına gelen zikrin gayesi, zikredilen varlığa vasıl olmaktır.

Dil ve kalbin zikrinden başka, ruhun zikri, sırrın zikri, hafînin zikri, *aḫfā*'nın zikri gibi zikir şekillerinden de bahsedilir. Bunlar sâlikin Allah'a yakınlık ve vuslat derecesine göre bahis konusu edilen zikir nevîleridir (bk. Mehmed Ali Aynî *Tasavvuf tarihi*, İstanbul, 1341. s. 200).

Zikr ve onunla ilgili âyinler v.b. için hadîs uydurulduğu veya bâzı âyetlerin çok garib karşılanacak tarzda te'vil edildiği bir gerçektir. Nitekim, zikr esnâsında *Ḥabs-i nefes* ve *Taġmīz al-ʿayn*'ın (soluğu içinde hapsetmek ve gözleri yummak) gibi hususların naslarda bir mesnedi yoktur.

Bibliyografya: Abū Ṭālib al-Makkî, *Ḳūt al-ḳulūb* (Kahire, 1961), 1. cild ilk bölümler; Abū Bakr Muḥammed b. İsḥāḳ al-Kalâbāẕî, *al-Taʿarruf li-mazhab ahl al-taṣavvuf* (trc. S. Uludağ), İstanbul, 1979; al-Ḳuşayrî, *al-Risāla* (Kahire, 1966); Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf tarihi* (İstanbul, 1341); Goldziher, *al-Aḳîda va al-şarîʿa* (Kahire, 1959); *Macmaʿ fatava ṣayḫ al-islām İbn al-Taymîya* (Riyad, 1381), X, 553; Abu 'l-Aʿlā ʿAfîfî, *al-Taṣavvuf al-Şavrat al-rūḥîya fi 'l-islām* (İskenderiye, 1962); *Risâle-i Behâ'îye* (nşr. Ali Kadir), İstanbul, 1325; Hucvîrî, *Kaşf al-maḥcūb* (Tahran, 1338); Ḳuṭb al-Dîn Abū Muẓaffer al-ʿAbbādî, *al-Taşfiya fî aḥvāl al-mutaṣavvifa* (Tahran, 1347); Lisân al-Dîn al-Ḫaṭîb, *Ravẓat al-taʿrîf bi 'l-ḥubb al-şarîf*, Dâr al-Fikr al-ʿArabî matbaası, 1968; Tekke ve zaviyelerde icrâ edilen zikir için bk. Şihâb al-Dîn Suhravardî, *ʿAvārif al-maʿārif*

(Lübnan, 1966); Gazzali, *İḥya ʿulūm al-dīn* (Kahire, 1938); I, 301. Zikir konusundaki mevzû hadîsler için bilhassa bk. Abu 'l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammed al-Kinānī, *Tanzīh al-şarīʿa al-marfūʿa ʿan al-aḫbār al-şanīʿa va al-mavżūʿa* (Kahire, 1378), II, 318.

(SÜLEYMAN ULUDAĞ.)

ZİKR. [Bk. ZİKR.]

ZİKRAVAYH B. MİHRAVAYH. [Bk. ZİKREVEYH B. MİHREVEYH.]

ZİKREVEYH B. MİHREVEYH. ZİKRAVAYH B. MİKRAVAYH, bir Karmatî. Karmatî fırkasının kurucusu Ḥamdān Ḳarmaṭ [b. bk.] 'ın kayınbirâderi olup, kâtibi ʿAbdān 286 (899) 'da öldürülünce, yerine Karmat misyoneri olarak Zikravayh geçti. Ancak, enerjik hâlife Muʿtażid [b. bk.] 'den korktuğu için saklanmak zorunda kaldı. Dört yıl gizlendi ve 289 rebîülâhır (nisan 902) 'ında Muʿtażid 'in ölümü üzerine ortaya çıkabildi. Bu arada Banu 'l-ʿUlayṣ idâresindeki husûsî Karmat görevlileri Suriye Çölü 'ndeki Kalb b. Vabara adındaki büyük bedevî kabilesinin bir kısmından birçok taraftar kazanmayı başardılar ve 289 (902) yılının sonuna doğru büyük bir ordu ile Şam üzerine yürüdüler. O sıralarda Suriye, Tolunlular [b. bk.] 'ın hâkimiyeti altındaydı; Şam 'da ise, emîr Ṭuğc, Mısır 'daki merkezî hükümetten hemen hemen bağımsızdı. Karmatî müfrezelerinin yaklaşmaları üzerine onlara karşı koymaya gitti; fakat tehlikenin büyüklüğünü taktir edemediği için savaş başlayınca kurtulabilmek için kaçıp, başkente dönmek zorunda kaldı. Bundan az sonra Karmatîlerin, *Şāḥib al-Nāḳa* denilen reîsi Şam 'ın muhâsarasında öldü. Yerine geçen kardeşi *Şāḥib al-Ḫāl*, Şamlıları para karşılığında barış yapmak zorunda bıraktı; bundan sonra şimâle çekilirken yağma ve katliâmda bulundu. Hamât, Maʿarrat al-Nuʿmān, Baalbek ve Salamiya gibi birçok şehir yakılıp yıkıldı; erkekler kılıçtan geçirildi. Kadınlarla çocuklar köle olarak satıldı. Ancak sonunda, yeni halife Muḥammed b. Sulaymān 'ın emîri, muharrem 291 (teşrin II. 903) 'de Karmatîleri ağır bir yenilgiye uğratmayı başardı. Ṣāḥib al-Ḫāl, esir alındı ve Bağdat 'a gönderildi; burada Halîfe onu pek gaddarca öldürttü. Ancak, Suriye-Irak Karmatîlerinin gücü hiç de tükenmiş değildi. Asıl adı Abū Ġānim ʿAbd Allāh b. Saʿīd olan, fakat Naṣr adıyla bilinen Zikravayh 'in bir müridi Kalb kabîlesi bedevîlerini ayaklandırdı. Bunlar asıl Karmatîlerle birleşip, yukarı Ürdün 'ün şark bölgesini Şam 'a kadar harâbeye döndürdüler. Halîfe 'nin ordusu yaklaşınca çöle çekildiler; arkalarında bıraktıkları kuyuları doldurdular, böylece kendilerini tâkip edenler susuzluktan onlara yetişemediler. Fakat, Muḥammed b. İsḥāḳ b. Kundāčīḳ adında bir ordu kumandanı çölde bulundukları yere kadar ilerleyince teslim olmak zorunda kaldılar. Naṣr öldürüldü ve inkıyâd alâmeti olarak başını Kundāčīḳ 'e yolladılar. Bunun üzerine Zikravayh gizlendiği yerden çıktı ve al-Kāsim b. Aḥmed 'i, Irak Karmatîlerinin reîsliğine tâyin etti. Kendisini kutssî bir kişiymiş gibi saydıran Zikravayh, hiç bir zaman açık yüzle görünmedi. zilhicce 293 (teşrin I, 906) 'te, bunlar Kûfe 'ye yürüdüler; şehre girip insanları sokaklarda öldürdüler; fakat Vali İsḥāḳ b. ʿİmrān 'ın üstün kuvvetleriyle yaptıkları şiddetli bir savaşta, gerilemek ve Ḳādisiya bölgesine çekilmek zorunda kaldılar. Aynı ay içinde, İsḥāḳ 'ın ricâsı üzerine halîfenin Karmatîlere karşı gönderdiği bir ordu Ḳādisiya yakınlarında yenildi. Ancak, al-Muktafī, Muḥammed b. İsḥāḳ b. Kundāčīḳ 'in kumandasında bir ordu teşkil edince, Karmatîler kervanları vurmak maksadıyla çöle çekildiler. Ertesi yılın muharrem (teşrin I./teşrin II. 906). 'inde Zikravayh, Mekke 'den dönen büyük hacı kervanına baskın yaptı, kafiledeki erkeklerin tamamını ve kadınların da bir kısmını öldürdüler. Geri kalanları da ganîmet olarak alıp götürdüler. Rebîulevvelde, en doğru bilgiye göre, bu ayın 22 (10 kânun II. 907) 'sinde Vâsıf b. Suvartegîn kumandasındaki halîfenin birlikleri Karmatîlerle Ḳādisiya bölgesindeki Ḫaffān yakınlarında karşılaşıp, bunlarla güneş batıncaya kadar bir sonuç alınmadan süren bir savaşa tutuştular. Ertesi günü Zikravayh başından yaralandı; bunun üzerine adamları dört bir yana dağıldılar. Aldığı yaralardan Bağdad yolunda ölen Zikravayh 'in cesedi başkentte halka teşhir edildi. [krş. mad. KARMATÎLER]

Bibliyografya: al-Ṭabarī (nşr. de Goeje, bk. *indeks*); ʿArīb (nşr. de Goeje), s. 9 v.d., 12, 14-18, 36; İbn al-Aşīr, *al-Kāmil* (nşr. Tornberg), VII, 311, 353, 368, 374-381; al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbih wa 'l-Işrāf*, *BGA*, VIII, 374 v.d.; de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn*².

(K. V. ZETTERSTÉEN.)

ZİL. [Bk. SANC.]

ZİLHİCCE (ZU 'L-ḤİCCA; cem 'i: *Żavāt al-Ḥicca*). Hicrî senenin on ikinci ayı olup, sene mânasına da gelen (bk. *Kâmûs tercümesi*, I, 717) *ḥicca* (cemi ' şekli *ḥicac*) kelimesinin *żū* ön ekiyle yapılan bu *żu 'l-ḥicca* şekli hicrî senenin son ayı olması dolayısıyla, "bütün ayların geçip, senenin tamamlandığı ay„ veya "seneyi ikmâl eden ay„ gibi mânalara gelir (*T A*, mad. *ḥ c c*); ayrıca hacc (islâmiyetten önceki ve sonraki şekliyle) bu ayda yapıldığından "hacc ayı" mânasını da ifâde eder (*L A*, mad. *ḥ c c*), Câhiliye devrinde Araplar haram aylar (*al-aşhur al-ḥurum*) 'ın ilki olan *Żu 'l-ḳaʿda* (= oturma) ayında her türlü yolculuğu, savaşı, erzak sağlamayı ve otlak aramayı bırakırlar ve bunu tâkip eden *Żu 'l-ḥicca* ayında da Mekke 'yi ziyâret ederlerdi (*T A*, madd. *ḥ c c*, *żu 'l-ḳaʿda*). Câhiliye devri Araplarının elinde bozulmuş, başlangıçtaki gayesinden uzaklaşmış olan bu âdetin asıl şekli, "Allah 'a hiç bir eş, ortak koşmayıp, tevhid dinine yönelmiş, yahudi veya hıristiyan da olmayan, dosdoğru bir müslüman (ḥanīf) olan " (*Kur'ân*, III, 67, 95-97; XXII, 26) İbrâhim Peygamber 'e kadar uzanır. Çünkü İbrâhim 'in, oğlu İsmâil ile birlikte, o zaman çorak bir yer olan Mekke 'de inşâ ettiği Ka'be, haram aylarda insanların savaş ve yağma gibi, her türlü tehlikeden emin olarak toplandığı ve ibâdet ettiği bir yer olmuştu (*Kur'ân*, II, 125-127; III, 96, 97). Bu sebeble islâmiyet öteden beri burada icrâ edilegelen bu ibâdet şeklini yasaklamadı, ancak Ka'be içine sonradan doldurulan putlar çıkarılarak tekrar, islâmiyetin mühim bir rüknü olan hacc, âyette farz ibâdetlerden biri (*Kur'ân*, III, 97; XXII, 27), Żu 'l-ḥicca ayı da haccın ifâ edildiği ay olarak tebliğ edildi (*Kur'ân*, II, 197). Peygamber de "bu belde (Mekke) 'de„ "bu ay (*żu 'l-ḥicca*) 'da" savaş ve mücâdelenin haram olduğunu ve hacc menâsikinin ifâ ve icrâ edilmesi gerektiğini tebliğ ve beyân etmiştir (Bu hususta hadîsler için bk. A. J. Wensinck, *al-Muʿcam al-mufahras li-alfāẓ al-hadīṣ al-nabavī*, Leiden, II, 194; mad. *żu 'l-ḥicca* : bk. mad. HACC). İçlerinde her türlü kavganın yasak edildiği haram aylar (*żu 'l-ḳaʿda*, *żu 'l-ḥicca* ve *al-muḥarram*) arasında, *żu 'l-ḥicca* de bulunduğundan, baskın ve talanla ömürleri geçen Bedevîler, yağma yapamadıkları bu ayların ardarda gelişinden memnun değildi. Bu sebeple haram ayların yerlerini değiştirmek, te'hir etmek (al-nasīʾ) sûretiyle bu ayların herhangi birini bir sene helâl, bir sene de haram addederlerdi (*Kur'ân*, IX, 37 v.d.; krş. al-Ṭabarī, *al-Tafsīr*, nşr. Maḥmūd M. Şākir, Aḥmed M. Şākir, Kahire, 1960, XIV, 243; tafsilâtlı îzah için bk. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur 'ân Dili*, s. 2528-2542; Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I, 280, not 39; *T A*, I, 124, mad. *n s '*). Ancak müşriklerin haram ayları te 'hir âdetleri (*al-nasī*), *Kur 'ân* (IX, 37 v.d.; al-Ṭabarī, M. Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, göst. yerler) 'da yasak edilmiştir.

Hicrî takvimde aylar 12 adet olup (*Kur'ân*, IX, 36; krş. M. Hamdi Yazır, *ayn. esr.*, s. 2521-2541; al-Buḫārī, *K. badʾ al-ḫalḳ*, bab 2 v. b.), iki hilâl arasındaki zamana göre değerlendirilmekte ve *żu 'l-ḥicca* de 29 gün çekmektedir. Kebîse yılında ise, artık olan gün *żu 'l-ḥicca* 'ye ilâve edilerek 30 gün kabûl edilir. (al-Ḳazvīnī, *ʿAcāʾib al-maḫlūḳāt*, nşr. F. Wüstenfeld, s. 67; İbn al-Acdābī, *al-Azmina va 'l-anvāʾ*, nşr. ʿİzzet Ḥasan, Şam, 1964, s. 35). Kıtâlin haram bulunduğu aylar ise, dört olup, recep, zilka'de, zilhicce ve muharrem (*Kur'ân*, IX, 36) 'dir.

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. al-Suyūṭī, *al-Muzhir*, nşr. M. A. Cād al-Mavlā, ʿA. Muḥ. al-Bacāvī, M. Abu 'l-Faẓl İbrahîm, Kahire, ts., I, 294-303; M. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc., M. Said Mutlu, İstanbul, 1966, 239-244.

(TEVFİK R. TOPUZOĞLU.)

ZİLKA'DE. ZU 'L-ḲAʿDA (veya ZU 'L-ḲİʿDA; cemi' şekli, *Żavāt al-ḳaʿda* veya *żavāt al-ḳaʿadāt*; birinci şekil daha yaygındır). Hicrî senenin onbirinci ayı olup, bu ay girdiğinde Araplar, yolculuk, savaş, erzak te'mîni ve otlak aramayı terkedip, oturdukları için, onu oturma ile geçen ay, oturma zamanı gibi mânaları ifâde etmek üzere *żu 'l-ḳaʿda* diye isimlendirmişlerdir (*T A*, mad. *ḳ ʿ d*). Nitekim *Kur 'ân-ı Kerîm* 'de de zikredilen "*al-şahr al-ḥarām*„ hürmet edilmesi gereken, savaş ve mücâdelenin yasak edildiği, savaşmanın büyük günah (*ḳabīr*) sayıldığı beyan olunan *żu 'l-ḳaʿda* ayıdır (*Kur'ân*, II, 194, 217; IV, 2; al-Ṭabarī, *al-Tafsīr*, III, 575; IV, 299; IX, 465; H. Basri Çantay, *Kur'ân 'ı hakîm ve meâl-i kerîm*, I, 53, not 135; s. 57, 217; âyetin meâli; s. 155, 2. âyetin meâli). Esâsen bu ayda ve öteki haram aylarda Âdem 'den, Peygamber 'e kadar pek çok mûcizenin zuhûra gelişi, bu aylara kudsîyet ve hürmet kazandırmıştır (krş. al-Ḳazvīnī, *ʿAcāʾib al-maḫlūḳāt*, nşr. Wüstenfeld, Göttingen, 1849, s. 67-72). Her ayı, kendisinden bir evvelki veya bir sonraki aydan bir gün eksiltmek veya birgün ilâve ederek ayırmak esâsına dayanan *müfāraḳa* hesâbına göre *żu 'l-ḳaʿda* 30 gün çeker. Bununla berâber *müfāraḳa* usûlü, hilâli görme (*ruʾyat al-hilāl*) esâsına çoğu defa uygun düşmez. Araplar aslında *müfāraḳa* 'dan ziyâde *ruʾyat al-hilāl* 'e itibâr etmişlerdir. Kamerî ay, hilâlin görüldüğü ilk gün ile başlayıp, tekrar görününceye kadar devam eder (İbn al-Acdābī, *al-Azmina va 'l-anvāʾ*, nşr. ʿİzzat Ḥasan, Dimaşk, 1964, s. 35). Araplarda ay, iki hilâl arasındaki zamandır ve bu, her sene 12 defa olur. Araplarda senenin günleri 354 'tür, eğer bir ay 30 diğeri 29 yapılırsa aylar senenin günlerine uygun düşer (al-Ḳazvīnī, *ayn. esr.*, s. 67). *Kur'ân-ı Kerîm* 'de beyan edildiğine göre "Allah indinde ayların sayısı, gökleri ve yeri yarattığı günden beri 12 'dir (*Kur'ân*, IX, 36). Kezâ bir hadîse göre de, zaman Allah 'ın yeri ve göğü yarattığı günkü şekli ile devreder ve sene 12 aydan ibârettir (*Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, *K. badʾ al-ḫalḳ*, bab 2). Bunlardan 4 tanesi sene içindeki tertibi 11., 12., 1. ve 7. olan, birbirini tâkiben *żu 'l-ḳaʿda* *żu 'l-ḥicca*, *al-muḥarram* ile münferiden *Racab* ayları, haram aylar (*al-Aşhur al-ḥurūm*) 'dır (krş. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, s. 2521-2541). *Żu 'l-ḳaʿda* ayı, haram ayların ilki sayılmıştır.

Bibliyografya: Metinde zikredilen eserler dışında bk. al-Azharī, *Taẕhīb al-luġa*, I, 205: mad. *ḳ ʿ d*; *L A*, mad. *ḳ ʿ d*; Âsım Efendi, *Ḳāmûs trc.*, mad. *Ḳ ʿ D*.

(TEVFİK R. TOPUZOĞLU.)

ZİMÂLE, SMALA. 1., Cezâyir Arap lehçesinde *zmāla* 'nın Fransızca şekli olup, "bir kabîlenin veya mühim bir şahsın ve âilesi ile hizmetindekilerin, kezâ yük hayvanlarının toplandığı kamp„

[olup ayrıca bir kabîle adı] 'dır. Bu kelime 1843 'te Zimâle kabîlesinden meşhur ʿAbd al-Ḳadîr b. Muḥyi 'l-Dîn 'in yakalanışının büyük bir aksi olarak gündelik Fransız diline geçmiştir.

[Cezâyir tarihinde Dvā'ir, Hāşim ve Maḫzan kabîleleri ile birlikte mühim bir yer işgal eden Zimâleler, Oran beyinin emrinde iki ağa ile temsil edilmekte idi. Ağalık mevkiinin alâmeti olan *gandûra* adlı libası giyebilmek için de, Cezâyir dîvânına 20.000 riyal *bûcû* (36.000 frank) verirlerdi. Ayrıca askerler de, "mahmuz hakkı,, adıyla cüz'i bir vergiyi beyin hazinesine yatırmakla mükelleftiler. Buna karşılık, Zimâleler, Dvā'ir kabîleleri ile birlikte cenûb-i Oran mıntıkasındaki Yāḳubîya ile Mascara ve Tlemsen dağlarından Cebel ʿAmūr 'a kadar uzanan bölgedeki vergilerin tahsil imtiyazına sâhip idiler.

ʿAbd al-Ḳadîr, emîr seçilince, bir çok kabîlelerle berâber Zimâleleri de, Fransızlara karşı cihâda çağırdı ve Zimâlelerin ağası Mazarî 'yi bölgedeki kabîlelerin reisliğine getirdi. 1833 'te Fransızlar, Mustaganem 'i ellerine geçirdikten sonra, kendilerine boyun eğmeyen Zimâle ve diğer kabîle topluluklarını baskınla perişan edip, âilelerini parçaladılar. Netîcede Zimâleler de Fransızlardan sulh istemeğe mecbur oldular.

Bu arada Fas ulemâsından, müslümanların hıristiyanlara yardım etmesini men eden bir fetvâ alan ʿAbd al-Ḳadîr, kendisine sâdık olan Mazarî 'yi, Zimâle ve diğer kabîleleri, Oran civârında Maskara [b. bk.] 'ya getirmek için gönderdi. Ancak, Zimâleler, bu isteğe uymayarak Mazarî 'yi tehdit ettiler. Diğer taraftan Fransızlar da Zimâleler ve Dvā'ir-'lerin dönmesini önlemek için Oran 'a bir kaç fersah mesâfede bulunan Figuier mevkiini tutmuşlardı. 1837 'den itibâren Fransızlara karşı başlatılan umûmî mücâdelede Zimâle kabîleleri, bütün yerli kabîlelerle birlikte kahramanca savaştılar. 1843 'te ise, Zimâle Fransızlar tarafından kesin olarak ele geçirildi.]

2. Cezâyir 'de, Türk hâkimiyeti devresinde, kabîlelerin teşkil ettiği *Zmâle* (Cem'i : *zmūl*) diye adlandırılan bir çeşit atlı jandarma.

Bibliyografya: [*İA*, madd. DVĀ'IR ve ABDÜLKADİR (MUḤYİ 'L-DİN AL-ḤASANİ)].

(G. S. COLIN.)

[Bu madde VAHİD ÇABUK tarafından ikmâl edilmiştir.]

ZİMMA. [Bk. ZİMME.]

ZİMME, Ẓ İMMA Bozulması, yermeyi gerektiren söz ve aman (ahd); dâvet yemeği, kendileri ile sözleşilmiş ve yemin edilmiş kavim ve topluluk; sözleşme (*Ḳāmūs tercümesi*, IV, 294). *Ẓimma*, fıkıh ıstılâhı olarak, islâm hâkimiyetini tanımak şartı ile, müslüman toplumun, diğer semavî din mensuplarına konukseverlik ve koruma sağladığı süresiz olarak yürürlükte kalan bir tür sözleşmeyi ifâde eder. *Ẓimma* 'den yararlananlara *Ẓimmî* topluluklarına ise, *ahl-al-Ẓimma* veyahud sâdece *Ẓimma* denilir. Bundan önce *Ahl al-Kitāb* maddesinde, islâmın bahis konusu dinlere olan inançlarıyla ilgili tutumu ve iki taraf arasındaki münâkaşaların hikâyesi verilir; muhtelif dinî toplulukların ayrıntılı açıklamaları için bk. madd. Mecûs, Nasârâ, Sâbiîler ve Yahudiler. O halde burada müslümanların, sâdece müesseseler ve gerçek içtimâî hayat konusunda ifâde edildiği gibi, müslüman olmayanlara karşı davranışlarının umûmî özelliklerinden bahsedilecektir.

İslâmda müslüman olmayanlara karşı davranışın temellleri, bir taraftan Peygamber 'in tutumuna, diğer taraftan da fetih şartlarına bağlıdır. Peygamber'in önce, Medine 'deki yahudi zümrelerini oldukça gevşek bir teşkilâtla toplamaya çalıştığı, sonradan onlara şiddetle karşı koyduğu, nihâyet, Arabistan 'da iktidarının genişlemesi üzerine, Hayber 'deki gibi, başka yerlerdeki yahudiler ve Necrân 'da olduğu gibi, hiristiyanlarla itâat ve himâye andlaşmaları yaptığı bilinmektedir. Bu son davranış, fethin sonraki seyrinde, kendi başına bir başlangıç teşkil edebileceği gibi, etmişti de, *Kur'ân* (IX, 24) 'da bununla ilgili asıl metin "Allah 'a ve ahiret gününe inanmayanlarla ... boyunlarını büküp kendi elleri ile cizye verene kadar savaşın. "olup, onlarla sâdece cizye verecekleri âna kadar savaşın mânasına gelmektedir. Fetih sırasındaki şartlara gelince, bunlar, feth edilen ülkelerdeki, müslüman olmayanların, müslümanlar üzerindeki sayı üstünlüğünün büyüklüğünde ve onların, umûmiyetle Araplara müsâit olan ön yargılarında (resmî kiliselerin onları tedirginliğe marûz bırakması sebebiyle) kısa ifâdesini bulur. Aynı zamanda tabiî ve tek mümkün olan siyâset, o halde yeni toprakların yerlilerine, Arabistan 'da denenmiş olduğu anlayışı, yânî yumuşak tavrı yaymaktı; bu esnek tutum olmasaydı, fetihci hiç bir rejim, devam edemezdi.

Bununla berâber, bu konudaki metinler, ekseriya bozuldukları ve bâzan da sonraki devirlerde müslümanlar ve müslüman olmayanların farklı düşüncelerine göre, uyduruldukları için, ilk düzenlemelerin her fetihte husûsî şartlarla değişebilen yapısının gerçek olarak tâyin edilmesi güçtür. Belirli şartlar, bir işgal ordusunun, tâbi bir halka kabûl ettirdiği geçici bir istek niteliği taşır: konaklama, yiyecek ve techizat sağlama, haber alma ve casusluğa karşı tedbirler (önce Araplar gibi giyinme yasak edildiği halde, sonraki mutaassıbların yerliler ve Araplar farklı giyindiklerinden, zimmîlerin Arapların kıyafetine girmeleri husûsunda ısrar etmeleri, bu geçici niteliği gösterir). Fakat asıl ve sürekli olan madde farklı vergi veya cizye [b. bk.] ödenmesine dayanır. Bu ise, bütün Orta-çağ toplumlarının hâkim olmayan dinî topluluklar konusundaki umûmî temâyülü uyarak, adam başına verilmesi gereken ve tâbi olmayı ifâde eden ve zimmîlere kesin olarak yükletilecek olan bir vergi hâline gelecektir. Dinler arasındaki sürtüşmeden kaçınmak için bâzı tedbirler alınmak mecburiyetinde kalınmış olup, o kadar ki, başlangıçta binalar hıristiyanlar ve müslümanlar arasında paylaşılabilmiştir. Bununla berâber o zamandan beri yeni binâlar inşâ etme hakkı üzerindeki sınırlamalar sürdürülebilmiştir. Bütün Orta-çağ toplumlarının tutumlarına uygun olarak, her cemâatin, reisleri ile birlikte kendi kanun ve iç âdetlerini koruma, başlangıçta, resmî bir karardan daha iyi bir sonuç vermiştir. Şüphesiz, çoğu kez askerlikten uzak tutulmuş olan müslüman olmayan yerli halk, pek nadir olarak askerî hizmetlerle vazifelendirilmişlerdir.

Ẓimmî, müslüman ve putperestin (bunun için Arabistan'a dönülüp, başvurulursa da, artık hemen hemen bir hatıradır), zıddı olarak târif edildiği gibi henüz islâma tâbi olmayan bir toprakta oturmakla berâber, aynı mezhep mensupları olan *ḥarbî* 'nin, ve nihâyet, kısa bir süre (en çok bir yıl) için islâm ülkesinde oturma hakkına sâhip *musta'min* 'in de zıddı olarak tarif olunur. Başlangıçta sâdece yahudiler ve hiristiyanlardan bahsedilir; ancak, çabucak, *Kur'ân* 'da bahsedilmeyen Zerdüştîler ve daha sonra (bilhassa Orta-Asya 'da) diğer azınlık din mensupları mes 'elesi ortaya çıktı. Zerdüştîler, hâlâ yazılmamış olan *Zand-Avesta* 'nın, hepsini yazmak sûretiyle *Ahl al-kitāb* seviyesine vardılar; ancak daha umûmî olarak böyle bir adımı beklemeksizin ve müslümanlar, sözleşmelerin bozulmadan yürütülmesini üzerine alacak cemâat reisi ister olsun ister olmasın, gerçekte, aşağıda verilecek olan bir iki aşağılama konusu dışında, zimmîlerinkine kıyasla, diğer, boyunduruk altındaki din mensuplarına da fiilî bir statü sağladılar.

Bununla berâber, islâm, hemen sayı bakımından güçlenip, müessese olarak teşkilâtlandı ve kültür bakımından derinleşti. Mezhepler arasındaki münakaşalar, kendilerini ortaya çıkardılar ve müslümanlar, kendilerinden olmayanların haklarını daha açık bir şekilde sınırlandırmaya çalıştılar. Dolaylı bir tehdit de, daha ʿUmar b. ʿAbd al-Malik tarafından, devletin Zimmîleri islâmlaştırma tedbirleridir. Bununla berâber, şüphesiz, gerçek tarafı da olan bu rivâyet, zimmîlere dâir ilk ayırma kararlarının verilmesini ʿAbd al-ʿAzîz 'e atfeder, Sonra kayda değer diğer tek Emevî, Yazîd II.'dir. Sonra Zimmîlere, karşı düşman ca bir siyâsetle karşılaşmak için Hârûnürreşîd ve al-Mutavakkil 'e kadar gitmek gerekir. Fakat, asırlar boyunca düşüncelerin gelişmesi, dâima, aynı zamanda farklı ve içten bağlı iki biçimde kendini gösterir: bir taraftan bilhassa fukahâ ve kadılar muhitinde bulunan ve işkence edilmese bile, en azından aşağılama ve taciz etme programını genişleterek *zimma* 'nin husûsî şartlarını kısıtlayıcı bir şekilde yorumlayan mutaassıblar vardır. Zaman zaman bir hükümdârın islâmlık gayreti veya çevresinde meşhur olma ihtiyacı ile mutaassıbları memnun edecek tedbirler aldığı, bâzan da yüksek idârede, bilhassa mâliyede bulunan zimmîlerin mevkileri dolayısıyla halkın kızgınlıklarını üzerlerine çektiği görülür. Fakat biz yürürlükteki tatbikatın, mutaassıbların programlarının çok berisinde kaldığını itiraf etmeliyiz. Öyle ki, bu program büyük müslüman merkez ve başkentleri dışında hemen hemen hiç uygulanmadı; uygulandığı zaman bile eksik ve seyrek uygulanırdı; kaldı ki, fıkıh mekteblerinin mutabık olmadıklarını, bunlardan bâzılarının da fiil hâline getirmeksizin yasaklamaları tekrarladıklarını tesbit etmekteyiz,

VI. (XII.) asra kadar Garp 'ta, VII. (XIII.) kadar Şark 'ta, meselâ komşu Bizans İmparatorluğu 'ndaki yahudi azınlığınınki ile karşılaştırıldığında ikinci derecedeki şartlar, sâbit olmamakla berâber, zimmîlerin durumu aslında daha tatmin edici idi.

İslâm murakabesinin içlerinde güçlendirdiği idâre esasları şunlardır: Bir taraftan islâma zararlı akidelerini sokmak istemelerinden şüphe edilen *zindîḳ* 'ler, maniheistler ve bunların te'sîri altında bulunanlar *ẓimma* 'nın yararlandığı hakların dışında bırakılmışlardır. Bâbek mazdekleri gibi, islâm siyâsî hâkimiyetini tehlikeye sokanlar da *zimmî* 'lerin sâhip oldukları haklar dışında bırakılırlar. Gelenekteki zimmî 'lere gelince, onların hakları varlığını sürdürmekte olup, mâlî durumlarının başlangıçta olduğundan daha çok müslümanlarınkine yakın olduğu söylenebilir, zîrâ *ḫarāc* topraklarına sâhip muhtediler, fetihten beri Arapların ödemedikleri bu *ḫarâc* 'ı ödemeyi sürdürmek zorunda kaldılar; bunlar *cizye* ödemedikleri halde, gelirlerinin zekâtını vermek zorunda idiler. Diğer taraftan *zimmî*-ler, husûsî şartları yazılı risalelerin konusunu teşkil eden iç hukuklarının muhtariyetini koruyorlardı; onlar istedikleri takdirde müslüman (çok defa şeriâte göre karara bağlayan) kadıya mürâcaat edebilirlerse de, normal olarak asıl reislerine mürâcaat etmeyi sürdürürler. Bununla berâber, zimmîlerle müslümanlar arasındaki münâsebetlerde, iki grup aynı muâmeleye tâbi değildir: müslüman, zimmî bir kadınla evlenebildiği halde, zimmî, müslüman bir kadınla evlenemez; Bir zimmî, müslüman bir köleye sâhip olamadığı halde, bir müslüman buna sâhip olabilir. Sınırda zimmî bir tacir, *ḥarbî* 'nin yarısını, müslüman tacirin ise, iki katını öder (%20, %10, %5); Cezâ hukukunda, Hanefîlerin aksi görüşüne rağmen, zimmînin *diya* (kan pahası) 'sı, müslümanınkinden daha az, hattâ Zerdüştî'ninkinden daha aşağı bir ölçüde düşünülmüştür; bu ilkenin muadillerine, bu çağ toplumlarının hepsinde rastlanılır. Nihâyet kısmen ʿUmar b. ʿAbd al-Azîz 'e kadar çıkan doktrine göre, *zimmî* ayırdedici kıyafet işâretleri, özellikle *Ẓunnar* (kıl kuşak) taşımak mecburiyetindedir; *Ẓunnar* 'ın asıl gayesi belki sâdece idârî

yanılgıları önlemekti. Ancak bu idârî yanılmalar, yavaş yavaş tahkir alâmetleri olarak sayılmaya başlandı ve güzel kumaşlar giymeme, asilzâdelere mahsus bineklere binmeme, alnında kesilmemiş saçlar bırakmama v.s. gibi tamamlayıcı yasaklamalarla donatıldı; Gerçekten de, ayrıntıları sık sık değişen bu düzenlemeler (dindar hükümdârların tekrarlarında) aslâ rağbet görmemiştir ve hattâ Bagdad ve büyük islâm merkezleri dışında, gerçek olarak onları tatbik etmek kaygısında bulunulduğu bile şüphelidir. Diğer taraftan, şehirlerde oturanların inançlarına göre, değişik bölgelerde yerleşmeleri tabiî bir temayül olmakla berâber, her tür *zimmî* için, ne mecbûrî, ne de kesin mahalleler vardır. Aksine, müslüman ve müslüman olmayanların günlük hayattaki ilişkileri yukarıda bahsedilen kısıtlamaların varolma nedenini meydana getirmiştir. Aynı şekilde boyama san'atının, yahudilerin elinde olduğu gibi bir takım meslekî ihtisaslaşma olabilirse de, umûmiyetle bütün zenaatlardaki inanç karışıklığı, klâsik çağlar toplumunun belirgin karekteridir.

Şimdi anlaşılacağı gibi hiç bir müslüman topluluğunda belirgin olarak bir vicdan hürriyeti olmamakla berâber, müslümanlar aşağıdaki yasaklamalara uyan zimmîlerin dinlerine müsâmaha ederlerdi; islâm dinine hakaret etmek, bir müslümanı dininden döndürmeye çalışmak ve irtidat yasaklanmıştı (bunların hepsi esasta ölüm cezâsına mahkûmdu). Karışık bir evlilikten doğan çocuk müslümandı. İbadet yerlerine gelince, hukukçular müslüman iktidarın yerleşmesi sırasında, var olan hıristiyan mabedleri için, müslümanlar adına verilen taahhütlerin kısıtlı olarak tefsiri konusunda hemen hemen aynı düşüncede idiler. Yeni inşâat yasaklandığından koyu dindarlar, perişan duruma düşmüş olan yapıların onarımına da karşıydılar. Önceki asırların uygulaması, bu yasaklamaların nadiren yerine getirildiğini ve para olduğu sürece Fustat ve Kahire gibi, müslüman merkezlerinde bile öncelikle Orta-çağ'ın büyük bir bölümü boyunca gayri müslim çoğunluğun bulunduğu bölgelerde (msl; yukarı el-Cezîre'deki belirli bölgelerde olduğu gibi) yeni inşâat yapmak umûmiyetle mümkündü. Yazid II., bu yapılarda insan tasvirlerini yasaklamışdı; Ancak kısa bir süre sonra kendisini kuvvetli bir şekilde Bizans'ta gösteren insan, resim ve heykellerine karşı olan akımla ilgili bulunan bu yasaklama emri, birçok monophysite hıristiyan tarafından iyi karşılandı. Bununla berâber bu, kesin olarak kalıcı bir şekilde uygulanmadı. İbâdetin dıştan ifâdesinde de meselâ ayînlerde ve çanların kullanımında çeşitli sınırlamalar olmakla birlikte islamiyetin ilk çağlarında bunlar hiçbir şekilde umûmî değildi. Bir kısmı Halife Ömer zamanına kadar geri giden tedbirleri izlemek sûretiyle sâdece Arabistan'da ve en katı olarak da mukaddes şehirlerde zimmîlerin sürekli olarak yerleşmesi yasaklanmıştı. Emevî ve Abbâsîlerin idâresinde tanınan çok sayıda geçici istisnâlar olmakla berâber gerçekte bir kaç yıl öncesine kadar yahudiler Yemen'de yaşamışlardır.

Şüphesiz, *Zimma*'ye dâir önceki taahhütlerin yorumunu kısıtlı bir şekilde yapan bu müslümanlar, kendilerine karşı olan hıristiyanların yaptığı gibi, tutumları için metne dayalı yetki bulmaya çalıştılar. Böylece bu, bir taraftan eskiliği iddia edilen Halîfe Ömer andlaşması, diğer taraftan da Peygamber'in hıristiyanlara emri şeklinde ortaya çıkmıştır. Ayrıca, *muḥtasib* [b. bk.] denilen bir kişi yavaş yavaş sivrilmeye başlamış olup, kendisine sokak ve pazarlardaki düzeni korumak görevi verilen bu kişi, zimmîlerin kontrolünü de üzerine alacaktı. İnanç bakımından zimmîlerin devlet idâresinden uzak tutulmaları beklenilmişse de, bu hiç gerçekleşmemiştir. Esâsen Araplar herşeyden önce gayr-i müslim nüfûsu yönetme görevlerini onların yardımları olmaksızın yürütemezlerdi. Daha sonra gelen bürokratlar, Irak'taki Nasturîler ve daha sürekli bir şekilde, Mısır'daki Kıptîler, müslümanların rekâbeti karşısında, edinilen âilevî mevkileri ayakta tutabilmiş olup, daha kolayca diğer mesleklere döndüler ise de, her halukârda iktidar, islâmî bakımdan meşruluğu şüpheli olana görevleri vermekte güçlük çekecekti.

Durumları daha çok emîr veya vezirin lütfuna bağlı zimmîler onlara daha çok sadıktırlar. Fâtımîlerin idâresindeki Mısır'dan başka hiçbir yerde, yahudi ve hıristiyanlar bu bakımdan daha önemli bir rol oynamamışlardı. Bununla birlikte çok benzeri olan bir durum, belirli devrelerde İspanya'da vardı. Şark'da halîfeliği yeniden canlandıran nazariyeci al-Māvardî vezirliğinin yürütücü (*tanfiz*) olması ve emretme yetkisinin bulunmaması kaydıyla-eski misalleri meşrulaştırarak bir zimmînin vezir dahi olmasını kabûl eder. Ancak tatbikatta ne belli başlı siyâsî kararlarda dışa dönük siyâsî bir sorumluluk taşıyacak, ne de müslümanlar hakkında karar vermeye oturacak veya islâmiyetin söz konusu olduğu mes'elelerde insiyatifini kullanacaktı, Bilindiği gibi, bir zimmînin yüksek bir mevkiyi elde veya muhafaza edebilmesi şartı, onun islâmlığa dönmesini gerektiriyordu. Ancak herşeyden önce taraftar dayanışmaları rol oynuyordu ve yeni müslüman olan resmî görevli, alışık olduğu zimmî kişileri koruyabiliyordu. Üstelik, zimmîler bir ölçüye kadar kendi reislerinin hükmü altında bulundukları için bunu reislerinin müslüman yöneticiler tarafından tanınmaları izledi. *Zimmî*'ler aday üzerinde fikir birliğine varmadıklarında, müslüman yöneticiye baş vurmakta tereddüt etmezlerdi. Böylece, yahudiler, hahambaşı; muhtelif kiliselere bağlı hıristiyanlardan her biri de aynı şekilde kendi en büyük papaz ve patriklerinin idâresi altında bulunuyordu. Zerdüştîlerin durumu, bu bakımdan daha karanlıktır. Irak'ta Nastûrîlerin baş papazının, bütün hıristiyan topluluğu içersinde biraz daha önceliği vardı.

Zimmîlere islâmiyetin klasik asırlarında yapıldığı kaydedilen yegâne işkence, Fâṭimi al-Ḥākim'in-kidir. Bu, şiddeti ve İsâ'nın mezarını tahribinden ötürü, hem Şark'ta hem de Garp'ta oldukça büyük akisler bırakmıştı. Ancak hayalperest olan halîfenin îzâhı güç olan bu kararı, düşünülmeden verilmiş olabilirdi. Halîfeliğinin sonunda kendisi de tedbirlerinden vazgeçtiği gibi, halefleri hânedânlığın sonuna kadar, evvelce mevcut olan son derece geniş hoşgörü geleneğini yeniden kurmuşlardır. Eyyubîlerin, Ermeni topluluğu aleyhindeki zaferi dahi, Kıptîlerin idârî mevkilerini hemen hemen hiç bozmamıştır. Zimmîlerin Kudüs'te husûsî mahallelerde toplanmaları, Fâtımîlerin istisnâ teşkil eden bir tedbiri olup, onların güvenliğini sağlamak maksadını gütmekteydi.

O halde bir kimse, bunun bâzı hallerde gayr-i müslim toplulukları azaltmaya, bâzı hallerde de yok etmeye yönelik bir işkence olduğunu söyleyemez. Burada sâiklerin, bilhassa içtimâî olanlarını münâkaşa etmeye yer yoktur. Bununla berâber burada zimmîlerin hemen hemen her yerde çoğunluktan azınlığa geçmek sûretiyle umûmî mevkilerinin gittikçe değişikliğe uğratıldığı belirtilmelidir. Üstelik önceden olduğu gibi, çeşitli topluluklardan ibâret olmak yerine, Magrib'deki hıristiyanlar (yabancılar hariç bırakılmış) az bir süre sonra da Orta-Asya'dakiler ile İran'daki Zerdüştîler gittikçe kayboldular. Böylece bâzı bölgelerde zimmî zümresi tatbikatta ortadan kalktı ve zimmî tâbiriyle sâdece şehirli olan yahudi topluluğundan ibâret zümreler kastedildi. Bu nisbetler elbetteki Avrupa'da Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulmasından sonra değiştirilecekti, ancak orada müslüman dünyasının geri kalan yerlerinde hiç bir değişikliğe yol açmayacak yeni bir hâdiseyi gösterdi.

Orta-çağ'ın son üç veya dördüncü asrından itibâren müslüman ülkelerinde zimmîlere karşı umûmî bir sertlik hâkim oldu. Buna oranların sayıca değişmesi maddî ve manevî bakımdan yardımcı oldu. Daha ileriye gitmeden bu sertliğin, te'sîr veya aksi te'sîrden bahsedilmeksizin, hıristiyan dünyasında yahudilere ve varsa müslümanlara karşı ortaya çıkan katı fikirlilikle çağdaş olduğuna dikkat edilmelidir. Diğer taraftan, ağırlaştırılmış iktisâdî havanın, halkı harekete geçirmeyi kolaylaştırdığına ve umûmiyetle, siyâsî mülâhazaların müslüman davranışlarındaki değişiklikler içinde rol oynayan dinî düşüncelerden daha fazla olduğuna işâret edilmelidir. O zamana kadar, hıristiyan ve yahudilere yapılan muâmelede hemen hemen hiç bir ayrılık yoktu (en çok tâyin edilmiş bulunan kılık kıyafet farklarıyla diğerlerinden ayırd olunurdu); ancak sonradan bâzı zimmîlere yabancı kuvvetlerin dostu olarak bakıldığı ve daha kötü davranıldığı görüldü ve bâzı hıristiyanların bu bakımdan yahudilerden daha belirgin bir hedef teşkil etmeleri tabii idi. Orta-çağ islâm dünyasında Sâmîlere karşı sayılabilecek hiç bir hareket yoktu.

Selçuklu İmparatorluğu'nun kurulmasının, hıristiyan toplumunun durumunu ciddileştirdiği sanılırsa da, bu, gerçekle pek az bağdaşır. Selçuklular, seleflerinden daha az sayıda hıristiyan me'mur kullandılar; buna sebep de toplulukların, sayı bakımından oranının, bunu daha az tabiî kılması ve hiç şüphesiz hıristiyan görevlilere karşı mü'minlerdeki güvenin az olmasındandır. Bununla birlikte hıristiyanların yararlandıkları rejimde hiç bir şey değişmedi. Anadolu'da, Türk zaferi tabiî ki Bizans hıristiyan âlemine çok ıstırap ve kayba yol açtı. Ancak artık oturmuş bir durumun, kurulmuş olmasıyla dinler arası ilişkiler son derece iyi bir hâl aldı. Beklenenin aksine, haçlı seferlerinin ilk başlarda zimmîlerin durumu üzerinde dikkati çekecek bir te'sîri olmadı; zîrâ Şark hıristiyanları sâdece mahallî olarak rastlayacağımız Ermenilerin dışında Latin dinî törelerine bağlı değillerdi ve rûhânî reislerine olan sadâkatı şaşmaz bir şekilde tam olarak koruyorlardı. Kıptîlere karşı ilk şüpheler, Frankların Mısır'a seferi sırasında artmış görünür. Bu şüpheler Latin misyonerlerin nüfûzundan sonra Suriye ve komşu topraklar için de biraz söz konusu olabilir. Bu misyonerlerin gayretleri boşuna idi; zîrâ bölgedeki hıristiyan topluluğunun, siyâsî zanlı durumuna düşmeksizin, bunlarla temas kurmasının yararı yoktu. Zirveye Moğul istîlâsıyla varıldı; zîrâ Moğul saflarında hıristiyanlar vardı ve Moğullar çeşitli mezhepler arasında dengeyi muhâfaza ediyor ve nerede olursa olsun oradaki hıristiyanlara geçici bir menfaat sağlıyorlardı; bunu mevzii olarak hıristiyanlar tarafından islâmiyete karşı girişilen hareketler izledi. Ancak, sonunda müslümanların tepkisi hıristiyanlara bu davranışlarının bedelini ödetti, Moğul istîlâsı altında oldukları zaman bile çiftçilerin aleyhine hoş görüden uzak göçebelerin yayılması, Ermenistan ve yukarı Elcezîre'deki köylü hıristiyan toplulukları için ağır bir darbeydi. Timur katliamları, ve Türkmenler arasındaki rekâbetler faciayı arttırdı.

Memlûk devletindeki yerli hıristiyanlar, yâni Kıptîlerden bile fazla olan Marûnîler, Moğullara karşı yapılan mücâdelenin tepkisine, Akdeniz kıyısında Franklara karşı sürdürülen savaş hâlinin devamına ve Garp tüccarlarının Şark rakipleri üzerinde büyüyen üstünlüklerine mâruz kaldılar. Memlûk hükûmeti umûmiyetle önceki hukuk sistemini sürdürmeye çalıştı; ancak bu, 721 (1321)'de ne aşırıların sık sık başvurdukları zorbalığı bilhassa önleyebildi, ne de meselâ zimmîleri ilgilendiren kanunun gittikçe can sıkan yorumunda ısrar eden İbn Taymiye gibi hukukçuların baskısına dayanabildi. Te'sîri, hâlâ şüpheli olmakla birlikte, sâdece kılık kıyafetle ilgili kaideler tekrarlanmakla kalmadı, fakat aynı zamanda bunlar, bineklere dâir nizamnâmelerde zimmîlerin orta halli eşekden daha iyi bir hayvana binmelerine izin vermeyecek derecede darlaştırıldı. Üstelik hıristiyanların, müslümanların

oturdukları evlerden daha yükseklerine sâhip olmalarını (böylece yasaklayan, bu vesileyle hıristiyanların belirli mahallerde oturmadıklarına işâret edilmektedir) ve bir paraleli İtalya'da bulunan yeni bir kısıtlama getirildi. Onların günlük sosyal davranışlarında hiç bir şeyin müslümanlar karşısındaki aşağılıklarının kanıtını gizlememesine dikkat edildi. Şarap satışına karşı çok defa geçici yönetmeliklerle zimmîlerin ticâretini sınırlandıracak bir girişimde bulunuldu. Müslüman olmayanlarla bir tutulmak, bâzı müslümanlarda gittikçe büyüyen bir nefret uyandıran müslüman olmayanların dinî binaları çeşitli bahanelerle yıktırıldı ve zimmîler, bizzat vazifelerinde de kısmen baskı altında tutuldu, Bilhassa zimmîlere karşı fıkh eserlerine sokulan bölümler bir tarafa bırakılırsa, bir takım risâleler bu döneme âittir.

Garpta Murabıtlar ve bilhassa Muvahhidler de Şarkdan daha evvel hoşgörüden uzak bir siyâset benimsediler. Bu, kısmen hıristiyan tebanın o sırada Reconquista (yeniden ele geçirme)'ya niyetli şimâldeki kırallıklardaki İspanyalılarla birlikte hareket etmelerinden duyulan kuşkularla izah edilebilir. Bunun yanısıra yahudilerin çektikleri hiç de daha aşağı değildir (meselâ Meymûnîlerin Şarka göçü de işte bu sebebledir). İdârede zimmîlere iş verilmesi durduruldu. Ayrıca ayırt edici alâmetler tekrar ortaya çıktı v.s. Magrib'de yahudiler dolayısıyla sâdece zimmîler için, Avrupa'daki yahudi mahallelerinden birini hatırlatan husûsî mahalleler (*mallāḥ, ḥāra*) ortaya çıkmaya başladı ve sâdece belirli şehirlerde oturma izni verildi. Bununla birlikte, yahudiler, hıristiyan İspanyasından kovulmuş dindaşlarının gelmesinden sonra yeniden biraz nüfuz kazandılar. Uzun süre müsâmahalı olan bu ülkenin, Orta-çağların sonunda müslüman ve yahudileri bir tutarak bütün hıristiyan olmayanları çıkartmaya yöneldiği unutulmamalıdır. Bu, iki asırlık kötü muameleden sonra, XVII. asrın başında başarıldı.

Tarafsızlık, kısmen benzerlikleri, kısmende farklılıkları olan hıristiyan ve müslüman hoşgörüsüzlüğü arasında bir karşılaştırmaya girişmeyi gerektirir. Bir çok tedirginliğe rağmen, islâmiyet, müslüman topraklarında yaşayan yahudilere, Avrupa'dan daha çok hoşgörü göstermiştir. Müslümanlar, bu hıristiyan topluluklarının ortadan kalkmadığı yerlerde yahudileri sıkmış olabilirler; ancak müslümanlar, garp hıristiyan dünyası ile çok yakın bir şekilde ilgili görünmedikleri sürece, yahudilere hoşgörü gösterdiler (Mısır ve Suriye'de olduğu gibi). Uzun bir hoşgörü döneminden sonra yeniden ele geçirme (Reconquista) karşısında İspanya'da onlara karşı daha sert bir muâmele başladı (İspanyolların, müslümanları çıkarırken Magrib'in hıristiyan topluluklarına hoşgörü göstermiş olacağından bahsedilemez; o zamandan beri yabancılar hariç, hiç bir yerleşik topluluk yoktur). Burada bir kimsenin vurgulayabileceği şey şudur: Özellikle Muvahhidlerin gösterdiği hoşgörüsüzlüğe, dinî sâikler açık olarak katkıda bulunmuş olmakla birlikte, islâmiyetteki bu katı şekildeki hoşgörüsüzlükte siyâsî sâikler daha ağır basar. Netîcede İspanya'dan sürülmeler ve Garp'daki savaşlar sırasındadır ki, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki nizam, I. (VII.) asırda Araplar için olduğu gibi, aynı derecede rejimin devamı hâlinde de zarûrî olmasıyla dikkati çeken islâm ve zimmîlerin bir arada oturmasıyla ilgili manzarayı (her ne kadar diğer islâm ülkelerinde durum değiştirilmediyse de) yeniden eski hâline getirdi. Yahudiler burada sığınacak yer buldu. XVIII. asırda hıristiyan Avrupa tarafından destek gören Ermeni ve Rumlar en önemli mevkîlere eriştiler. Sonraki bozulmalar, milliyetçi akımların tarihi ve devlet fikrindeki değişiklikle ilgili olup, bunlar yavaş yavaş bütün müslüman halklara sirâyet ederek zimmî kavramı an'anevî mânasını kaybetmiştir. Burada bu son safhaya değinmekle yetinildi. [bk. madd. *EI* ḲAWMIYYA, MILLA ve VAṬAN].

Bibliyografya. Burada hemen hemen bütün şer'î tarihî, edebiyatı ve bunlarla birlikte coğrafya, âdâb müellifleri v.s.'den alıntıları içine alabilecek bütün kaynakları saymanın imkânsız olduğu aşikârdır. Aşağıda zikredilecek Fattal da geniş ama eksik bir liste bulunur. İlk zamanlar için Balāẕurī ve Abū Yūsuf'a işâret edilmekle yetinilecektir; daha sonra Māvardī'nin, sonradan da Fattal'ın çıkarttığı *ḥisba*'ya dâir eserlerinkini (bk. Gaudefroy-Demombynes, *JA*'da, 1938, CCXXX ve Şayzarī'nin *ʿArīnī* baskısı (Kahire, 1946); umûmî olarak ta hıristiyan veya Arap vekâyînamelerinden *Histoire des Patriarceches d'Alexandrie* ve Mari'nin tarihî vekâyînâmesi (nşr. Gismondi, 1909) yahud Suriyeli Michael'in Süryani vekâyînâmesi (nşr. Chabot), ve *Geniza*'daki yahudi vesîkalarından söz edilebilir. Özellikle zimmîler aleyhindeki bir kaç küçük eser, Eyyûbî ve Memlûk dönemleri tarihini taşır. Meselâ al-Nābulusī, *Tacrīd* (Cl. Cahen tarafından *BIFAO*, LIX, 1960'ta basılmıştır. Tamamı M. Perlmann tarafından hazırlanmaktadır); Ġāzī, b. al-Vāsiṭī, *Radd ʿalā ahl al-zimmā*, nşr. ve trc. R. Gottheil *JAOS*, 1921, XLI, *Fetwa sur la condition des zimmîs* v.d. trc. Belin, *JA*, 4e. seri, 1851/1852, XVIII-XIX; al-Asnavi, *Tract against Christiān Officials*, nşr. Mrs. M. Perlmann, *Goldziher Mem.*, 1958, II, Bu konudaki bibliyoğrafya için bk. Perlmann, *BSOAS*, 1942. Yeni araştırmalarda iki toplu açıklama için bk. A.S. Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim subjects*, London, 1930 (Arapça trc. Ḥasan Ḥabaşī, Kahire, ts.) ve Ant. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, 1958. Bunlardan birincisi de ikincisi de tam olarak veya zimmîlerin durumlarındaki gelişme ve farklılaşmayı belirtmemiş ve açıklamaya çalışmamıştır. Daha sathî, ancak yahudiler zümresi ile sınırlanmış eser için bk. S. Goitein, *Jews and Arabs*, 1955; islâm dünyası ile ilgili dağınık parçalar için bk. S. Baron, *History of the Jews*, 1957-1959, III-VII (XII. asra kadar). E. Strauss (-Ashtor), *Hist. des Juifs en Égypte et en Syrie sous les Mamluks* (İbranice), 2 cilt, Kudüs, 1944-1951; E. Ashtor, *Hist des Juifs dans l'Espagne musulmame* (İbranice), I, 711-1012, Kudüs, 1960. Hıristiyanların daha geniş ve çeşitli bir tarihi, hiçbir umûmî ve ayrıntılı çalışma konusu olmamıştır. (Dinî münâkaşa için bk. mad. EHLÜL KİTĀB). İspanya'daki hıristiyanlara dâir önemli bir çalışma için bk. de las Cagigas, *Los Mazárabes*, 1943, 2 cilt; E. Cerulli, *Etiopinin Palestina*, 1943, 2 cilt (bu kitab, gerçekten bu ülkenin bütün dinî tarihini nakleder). Zerdüştîler hakkında toplu kayıtlar sâdece islâm tarihinde bulunur. Msl. bk. B. Spuler, *Iran in früh-islamischer zeit*, 1952 *Wiesbaden* (ilâveli İngilizce trc. basılmaktadır). Zimmîler hakkında bir miktar bilgi için bk. Mez, *Die Renaissance des islams*, bölüm 4; CI. Cahen, *L'Islam et les Minorités Confessionelles, La table Ronde*, 1958; E. Strauss (-Ashtor), *The social isolation of Ahl adh-dhimma, P. Hirschler Memorial Book*, Budapeşte, 1950; N. Edelby, *Essai sur P'autonomie Juridictionnelle des Chrétiéntes d'Orient, Arch. d'Hist du Droit Oriental*, 1952; O. Turan, *Les souverains Seldjoukides et leurs sujets non-musulmans, St. Isl.*, I, 1953; burada türlü mezheplerle ilgili maddelerde işâret edilmiş olan daha ayrıntılı bibliyografya vermek imkânsızdır. Osmanlı dönemi için bk. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 1929, 2 cilt ve H. Bowen ve H. A. R. Gibb, *Islamic Society and the West*, 1957, I/2, bölüm 14.

(CL. CAHEN.)

ZİNĀ[a]. [Bk. ZİNÂ.]

ZİNÂ. Aralarında meşrû bir evlilik (*nikāḥ* veya *istifrāş*) olmayan kimselerin cinsî münâsebette bulunmalarına denir.

İslâmiyetten önce Araplarda zinâ, aynı kabîleye mensup kimselerin, sâhip oldukları mülkiyet haklarına zarar vermek düşüncesi dışında suç sayılmazdı. Bununla berâber *Kur'ân* (XVII, 32; XXV, 68; XXXIII, 30)'da zinâya karşı uyarıcı ifâdeler yer almış, iffet ise, mü'minin ayırıcı özelliği olarak gösterilmiştir. Nihâyet zinâ (muhtemelen hicrî 3. yılda, Uhud savaşından sonraki devrede) daha kesin bir dille tenkid edilmiştir: "kadınlarınızdan fuhşu irtikâb edenlere karşı içinizden dört şâhit getirin; eğer şehâdet ederlerse, ölüm kendilerini alıp götürünceye veya Allah onlara bir yol açıncaya kadar, kendilerini evlerde alıkoyun. Sizlerden fuhşu irtikâb edenlerin ikisini de eziyete koşun, eğer tevbe edip ıslâh olurlarsa onların yakasını bırakın. Çünkü Allah tevbeleri kabûl eder, çok esirgeyendir (IV, 16)... (evleneceğiniz mü'min câriyeler) fuhuşta bulunmayan, gizli dost edinmeyen nâmuslu kadınlar olmalı (IV, 25)." Yeni bir hukûkî kaide de, meşhur *ifk* hâdisesi üzerine, 6. (627) yılda konulmuştur. "Zinâ eden kadınla, erkekten her birine yüzer değnek vurun. Eğer Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, bunlara, Allah'ın dinini tatbik husûsunda acıyacağınız tutmasın. Mü'minlerden bir zümre de bunların azâbına şâhid olsun. Zinâ eden erkek, zinâ eden veya müşrik olan bir kadından başkasını nikâhlamaz. Onu da bir zâni veya müşrik olan erkekten başkası nikâhlamaz. Bu (sûretle evlenmek), mü'minlere haram kılınmıştır. Ayrıca eğer evlendikten sonra, bir fuhuş irtikâb ederlerse, o vakit üzerlerine, hür kadınlar üzerine terettüp edecek cezânın yarısı verilir (IV, 25)"; Sûre XXXIII, 30 (muhtemelen hicrî 5. yılın sonlarına âittir), öbür dünyaya âit zinâ ile ilgili cezâdan söz etmektedir. Tarihini kesin olarak belirlemek mümkün değilse de, hiç şüphe yok ki Medine'de nâzil olduğu anlaşılan XXIV, 33'te: "dünya hayatının geçici malını kazanacaksınız diye câriyelerinizi, hele kendileri iffetli olmak isterlerse onları zorla fuhuşa sürüklemeyin. Kim onları buna zorlarsa, şüphesiz Allah onları (o câriyeleri) zorlanmalarından (ikrâh) sonra da çok yargılayıcı, çok esirgeyicidir."

"Ey Peygamber, kadınları boşayacağınız vakit, iddetlerine doğru boşayın... Onları evlerinden çıkarmayın..., meğer ki apaçık bir kötülük yapmış olsunlar (LXV, 1)." Halîfe Ömer tarafından da doğrulandığı söylenen ve *Kur'ân*'ın orijinal âyetlerinden sayılan "*Recm*" âyeti "Ergin yaşta bir erkek (*şayḫ*) ve ergin yaşta bir kadın (*şayḫa*) zinâ ettiklerinde Allah'ın başkalarına ibret dersi olacak bir cezası olmak üzere, onların ikisini de taşa tutunuz;" böyle bir âyetin doğruluğu muhtemel değildir. Ömer'in adıyla birlikte zikredilen bununla ilgili rivâyetler açıkça maksatlıdır. Peygamber'in recm cezâsı uyguladığına dâir hikâyeler ise, inandırıcı değildir. İslâma daha erken bir devrede girmiş bulunan bu cezâ, ayrıca bir hadîste de ifâde edildiği gibi Yahudi hukûkundan (*Tesniye*, XXII, 22) alınmış olmalıdır. Diğer hadîsler, *Kur'ân*'ın koyduğu kaideleri, te'yid ile onları açıklayıcı niteliktedir: Zinâ büyük bir günah olup, îman ile bağdaşmaz; zinâ ve fuhuştan elde edilen kazanç haramdır. Homoseksüellik v.s. de zinâ mefhûmuna dâhildir. Recm mukabilinde cezâ olarak kalan dayak (*cald*)'a bir yıllık sürgün cezası da eklenir.

Fıkıhda ve ayrıca birçok hadîslerde, recm ve dayak cezaları, zinâ suçunu işleyenlerin "*muḥsan*„ olup olmadıklarına göre değişen iki ayrı zinâ suçlusuna uygulanacak, ayrı cezâ "*ḥadd*"'leri olarak verilir. Bu konuda "*muḥsan*„ kelimesinden fıkıhta mükellefiyet yaşına (bulûğ) erişmiş, hür ve muhtâr olup, meşrû evliliğine bağlı kalarak, cinsî münâ-

sebette bulunan kişi anlaşılmaktadır. Bu gibi kişiler, boşandıktan sonra da dâima *muḥsan* olarak kalırlar. Şu halde bu tefrik hiç bir ahlâkî temele dayanmaz. Hanefî ve Hanbelîlere göre, zinâ bahis mevzuu ise de, suçluların her ikisi yukarıdaki şartları hâiz olmalıdırlar. Hanefîler ayrıca *muḥsan*'ın müslüman olmasını da şart koşarlar. Bunun yanında Mâlikîler, recm ve dayak cezâlarının müslüman olmayanlara uygulanamayacağı görüşündedirler. Dayaktan sonraki bir yıllık sürgün, Mâlikîlerce yalnız erkeklere uygulanır. Hanefîler ise, sürgün cezâsını devlet başkanının takdir ve yetkisine bırakmaktadır. Köleler elli kamçı ile cezalandırılır. Şafi'îlere göre sürgün cezâsı altı aydır.

Zinâ ancak dört ehliyetli erkek şâhitle ispat edilebilir. Bunlar olayı, bütün teferruâtıyla anlatabilmelidirler. Bunların şehâdetleri yeterli olmadığı takdirde, "*ḥadd-ı ḳazf*„ [b. bk.] cezâsına çarpılırlar. Zinâ suçlusu, kendi suçunu itiraf etmediği takdirde, cezâsı tatbik edilemez. Hanefî ve Hanbelîlere göre bu itiraf dört kere yapılmalıdır ve umûmiyetle kabûl edildiğine göre, bu itiraftan dönmek de mümkündür. Nikâh düşmeyen akraba arasındaki birleşmeler de, tıpkı diğerleri gibi tamamen zinâ sayılır ve ırza geçme olarak telâkkî edilir. Eğer koca, zinâ eden çifti suçüstü (*inflagrante delicto*) öldürürse cezâlandırılmaz. Tatbikatta hukûkî nizâmın yerini, ekseriya alelusul mahkeme veya zaman zaman gerek üst makam, gerek suçlu kadının yakınları tarafından el altından halledivermе şekli almıştır. Bu arada boğmak, cezâlandırmanın en yaygın biçimidir.

Bibliyografya: Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, s. 279; Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorāns*, I, 248 v.d.; Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, mad. "*zinā*"; Th. W. Juynbool, *Handbuch des Islāmischen Gesetzes*, s. 301 v.d.; ayn. mll., *Handleiding* (üçüncü tabı), s. 305 v.d.; Krcsmárik, *Beiträge zur Beleuchtung des Islāmischen Strafrechts*, *Z. D. M. G.*, LVIII, s. 101 v.d.; Hughes, *Dictionary of Islam*, madd.: *adultery* ve *fornication*; Lane, *Manners and Customs of The Modern Egyptians*, fasıl VII (sonunda) ve fasıl XIII (sonlarına doğru)

(JOSEPH SCHACHT.)

İslâm hukukuna göre ağır suçlardan biri olan zinâ hakkında, gerek islâm dünyasında gerek Garb'da yapılan tetkikler, mevzûu bütün yönleri ile aydınlatmış ve yukarıdaki makalede hülâsa edilmiştir. Ancak, yukarıdaki maddede eksik veya mübhem kalmış bâzı esas mes'elelere burada kısaca temas edilecektir.

1- *Teşri'de Tedric.* İslâm teşrîinin en önemli özelliklerinden biri *tedric*'dir. Yâni islâmiyet ne bütün emîrleri ve ne de yasakları birden bildirmemiştir. *Kur'ân*'ın, inişi (nüzûl)'nin 23 senelik bir zamana yayılmış olması, bunun en açık ifâdesidir. Bu *tedric*'i emir ve yasakların bizzat konularında olduğu gibi, çeşit bakımından da görüyoruz (msl. şarap yasağı hakkındaki tedric için bk. mad. Ḫamr.). Zinâ hakkında da benzer tedric vardır. Şu kadar ki şarap (*ḫamr*), geçmiş şeriatlerde yasak değilken, zinâ geçmiş şeriatlerde de yasaktı. Bu sebeple zinâ hakkında, yukarıki makalede anlatıldığı gibi ilk âyetlerden itibâren uyarıcı açıklamalar yer almış, iffet ise, mü'minin ayırıcı özelliği olarak takdim edilmiştir. Bu husûsu âyetlerin kronolojik sırasına da vukûfla işâret eden yukarıki makaleden tâkip etmemiz mümkündür. Ancak bu noktada bir husûsa işâret etmemiz gerekiyor. Şöyle ki: *Kur'ân-ı Kerim*'in üslûb özelliğine (burada tedric üslûbu) bağlı bir husûsu, makalenin yazarı Schacht, değişik bir tarzda sunmuştur. Bunda yazarın islâm teşriine âit söz konusu tedric özelliğini dikkate almamış olması kadar, belki ondan da ziyâde bizzat *Kur'ân*'a bakış açısının te'sîri vardır. Bilindiği gibi J. Schacht, *Kur'ân-ı Kerim*'i, Allah tarafından vahyedilmiş ilâhi bir kitap olarak değil, Peygamber'in eseri olarak görmekte ve değerlendirmeyi ona göre yapmaktadır. Bunu, yazarın "*An Introduction to Islamic Law* (Oxford 1964), adlı eserinin 3 numaralı bölümünde (s. 10-14; *The Prophet and The Koran*) görmek mümkün olduğu gibi, yukarıdaki makaledeki ifâdelerinden de tesbit etmemiz mümkündür: "İslâmiyetten önce Araplarda zinâ bir suç olarak değil, fakat aynı kabîleye mensup kimselerin sâhip oldukları mülkiyet haklarına zarar verme olarak kabûl ediliyordu. Bununla berâber *Kur'ân-ı Kerim*'de galiba yahudiliğin veya hıristiyanlığın te'siri altında olarak zinâya karşı uyarıcı beyanlar yer almış... Görüldüğü gibi yazar, islâmiyetten önce Araplarda suç sayılmayan "zinâ„ hakkında *Kur'ân-ı Kerim*'de uyarıcı açıklamaların yer almasını yadırgamakta; bunu, yahudiliğin veya hıristiyanlığın te'sîri olarak açıklamaktadır. Bu ise, açıkça islâmiyeti Arap toplum yapısından doğmuş beşerî bir sistem olarak kabûl etmekle aynı mânada olup, böyle bir iddianın ciddî kabûl edilmesi mümkün değildir. Maamafih bizzat makalenin yazarının da -bu mânaya gelen yukarıdaki ifâdesi bir yana- böyle bir iddiasını bilmiyoruz. Halbuki *Kur'ân-ı Kerim*'deki bir kısım hukûkî düzenlemelerin önceki kitaplar (*Tevrat* ve *İncil*) ile benzerlik, hattâ ayniyet göstermesi te'sir-teessür olarak değil, kaynağı bir (Allah) olan bu kitaplardan, sonra gelenlerin, önceki kitaplardaki hükümlerden bir kısmını yürürlükte bırakması (*tasdîḳ*) olarak değerlendirilmek gerekir:

"[Habîbim] O, sana Kitabı hak [ve] kendinden evvelkileri (de) tasdîk edici olarak [tedrîcen] indirdi. Bundan evvel de Tevrat ile İncil'i indirmişdi [ki onlar] insanlar için birer hidâyetdi. Hak ve bâtılı ayırd eden [hüküm]'leri de indirdi. Allahım [hak olan, mahz-ı hidâyet olan] âyetlerine küfredenler [yok mu?] onlar için pek çetin bir azâb vardır. Allah cezâda amansız bir gaalib-i mutlaktır (*Kur'ân*, III, 3-4).

"Biz neshettiğimiz [hükmünü diğer bir âyetle değiştirdiğimiz] veya unutturduğumuz [geri bırakdırdığımız] bir âyetin [yerine] ya ondan daha hayırlısını, yahud onun benzerini getiririz. Allah'ın her şey'e kemâliyle kaadir olduğunu bilmedin mi? [Elbette bildin] (*Kur'ân*, II, 106)„.

Bu itibarla şahsî değerlendirmeler bir tarafa bırakılır da âyetler bizzat yazarın belirttiği kronolojik sıra ile tetkik edilirse, *Kur'ân-ı Kerim*'in "zinâ„ konusunda da eğitici ve benimsetici tedric usûlünü gözler önüne serdiği, bunun ise, şu veya bu dinden bir etkilenme ile ilgili olmadığı görülür. Şöyle ki:

Birinci safha: Zinâ hakkında uyarıcı beyanlarda bulunulmuş; yüz kızartıcı ve çirkin (*faḥşâ'*, *fâḥişa*) bir fiil olan zinâya yaklaşmama emri verilmiş; zinâdan uzak durma mânasındaki "*iffet*„ mü'minin ayırıcı özelliği olarak takdim edilmiştir: XVII, 32; XXV, 68; XXXIII 30; LX, 12. Her biri Mekkî olan bu âyetlerden bilhassa LX, 12, islâma giriş beyannâmesi özelliğinde olup burada, zinâdan uzak durmak (*iffet*), beyannâmenin şartları arasında sayılmış bulunmaktadır: "Ey Peygamber, mü'min kadınlar, sana şu şartlar üzerine bi'at etmeye geldiklerinde: Allah'a hiç bir şeyi şirk koşmayacaklar ve hırsızlık yapmayacaklar ve zinâ etmeyecekler ve evlâdlarını öldürmeyecekler ve elleri ile ayakları arasında (kaşla göz arasında) bir bühtan (*iftira*) uydurup getirmeyecekler ve sana hiç bir mârufta (şer'an makbulda) âsî olmayacaklar.. Bu sûretle onlara bey'at ver ve kendileri için istiğfar ediver. Çünkü Allah Gafûr'dur, Rahîm'dir (LX, 12)„. Görüldüğü gibi a) şirkden uzak durmak, b) hırsızlıktan, c) zinâdan, d) iftiradan sakınmak.. bir bakıma müslümanlığa giriş şartları olarak ifâde edilmiştir. Açıktır ki, *Kur'ân-ı Kerim*, zinâyı hırsızlık ve şirk ile bir arada zikretmek sûretiyle bu fiillere karşı tavrını baştan belli etmiştir.

İkinci safha: Zinâ edenlerin önemli bir suç işlemiş oldukları ifâde edilmiş, bu suç hakkında bir cezâ tâyin edileceğine işâret olunmuş, suçları dört şahitle ispatlanmış suçluların, haklarında bir cezâ tâyin edilinceye kadar hapsedilmeleri ve bunlara kınayıcı sözlerle eziyet edilmesi emredilmiştir (IV, 15/16, 25).

Üçüncü safha: Zinâ suçunun cezası açıklanmıştır (XXIV, 2/3).

Daha sonra da suçluların sosyal durumlarına göre suçun, dolayısıyla cezâsının ağırlaştırılmasını veya hafifleştirilmesini bildiren âyetler gelmiştir (XXXIII, 30; IV, 30). Buna göre Peygamber eşlerine -suç işledikleri takdirde- diğer kadınlara uygulanacak cezânın iki katı cezâ uygulanacağı belirtilirken (XXXIII, 30), hür olmayan kimselere uygulanacak cezânın hür kimselerin cezâsının yarısı olacağı bildirilmiştir (IV, 30). Bu düzenlemede, bilinen ve alışılanın aksine, sosyal durumu daha elverişli (kuvvetli) olan kimselere daha ağır; daha zayıf olan kimselere daha hafif cezanın öngörüldüğü, böylelikle "kanunun, büyük sineklerin delip geçtiği; küçük sineklerin takılıp kaldığı bir örümcek ağına benzemesinden çok farklı olarak, nimet-külfet dengesinin gözetildiği dikkatten kaçırılmamalıdır. Bu itibarla yazarın XXXIII, 30'da öngörülen cezâyı sırf öbür dünyaya âit olarak gösteren görüşüne katılmamız mümkün değildir.

2 *Recm Mes'elesi*: Yukarıda işâret edildiği gibi *Kur'ân-ı Kerim*'de önce *Nisâ* sûresindeki âyetlerle zinâ suçlularının ölünceye veya haklarında Allah'tan bir başka emir (cezâ) gelinceye kadar hapsedilmeleri emredilmiştir (IV, 15/16). Böylece zinâ suçunun cezâsı önce ömür boyu (müebbed) hapis olarak bildirilirken, bu cezânın, peşinden gelecek başka bir cezâ ile değiştirileceğine işâret edilmiştir. Gerçekten daha sonra gelen Nûr âyeti (XXIV, 2), zinâ eden erkek (*al-Zānī*) ve zinâ eden kadın (*al-zāniya*)'ın yüz değneklik bir dayak (*cald*) cezâsı ile cezâlandırılmalarını emretmiştir. Bunun yanında da Peygamber, bu dayak cezâsını evlenmemiş (*bekâr*, *gayri muḥsan*) kimselere uygularken evlenmiş (*muḥsan*) olanlara, âyet-i kerimelerde zikredilmiş olmayan bir cezâ olan "recm„ (*al-racm*) cezasını tatbik etmiştir. Peygamber'in "muḥşan„ zânilere "recm„ cezâsını uyguladığı husûsunda icmâ vardır (bk. al-Sarahsî, *Mabsūṭ*, IX, 36 v.d.; İbn al-Hammām, *Fath al-Kadîr*, V, 225 v.d.). Belli sosyal ve siyâsî sebeplerle sahâbe muhîtinden uzak kalmış oldukları için Peygamber'in söz ve uygulamalarından (*sünnet*) yeterince haberdar olamayan Hâricîlerden, bir de Mu'tezîleden Nazzâm gibi çok şüpheci birinden başka hiç kimse bu icmâ'a karşı çıkmamıştır (bk. al-Sarahsî, *Mabsūṭ*, IX, 36 v.d.; İbn al-Hammām, *ayn. esr.*, V, 225 v.d., 230). Bu durum pek tabiî olarak sonraki âlimlerin önüne, şöyle bir mes'ele çıkarmamıştır: *Kur'ân-ı Kerim*'de bildirilen zinâ cezâsı dayaktan ibâret olduğuna göre acaba Peygamber'in "*muḥṣan*„ kişilere uyguladığı "recm„ cezâsı karşısında âyetin durumu ne olmuştur; yoksa âyet sünnetle nesh mi edilmiştir? Bu suale çeşitli cevaplar verilmiştir. Ancak hemen işâret edelim ki buradaki ihtilâf, konunun esasına değil, izahına âit bulunmaktadır. Yoksa Pey-

gamber 'in recm cezası uyguladığına dâir icmâ 'a az önce işâret etmiştik. Bâzı islâm âlimleri, sözü edilen *Nur* (XXIV, 2) âyetinde "zânî,,, (*al-zānī*) ve "zâniye,, (*al-zāniya*) 'nin genel (*ʿâmm*) bir ifâde ile bildirildiğini; Peygamberin "muḥṣan,, kişilere uyguladığı "recm,, cezâsının bu âyetteki umûmî ifâdeyi tahsis ettiğini, yâni âyetin sünnetle tahsis edildiğini; âyetin sünnetle tahsis edilebilmesi keyfiyetinin ise, bütün islâm âlimlerince ittifakla benimsenmiş bulunan bir prensip (*aṣl, ḳāida*) olduğunu savunurken (bk. Ḳurṭubī, *Tafsīr*, V, 83-86; İbn al-Hammām, *ayn. esr.*, V, 224 v.d.), Saraḫsî (*ayn. esr.*, IX, 36 v.d.), diğer bir kısım islâm âlimleri "recm,, hükmünün lafz-ı mensûh [b. bk.], hükmü bâki bir "recm âyeti,, ile konulduğunu; bu konuda Ömer 'e dayanan rivâyetlerin bulunduğunu, hattâ bu husûsu Ömer 'in minberden ilân ettiğini ve hiç kimsenin itirazı ile karşılaşmadığını savunmuşlardır (bkz. Molla Hüsrev, *Mirʾat*, s. 378 v.d;. Abū Dāvūd, *Sunan*, IV, 572). Sonradan gelen Hanefî âlimleri (muteahhirûn) umûmiyetle ikinci izâhı benimsemişlerse de, bu âlimlerin ileri gelenlerinden İbn al-Hammām (ölm. 861-1457) recm hükmünün lafz-ı mensûh hükmü bâki bir "recm âyeti,, ile sâbit olduğunu kabûl etmek yerine üzerinde icmâ edilmiş kat'i sünnetle sâbit olduğunu benimsemenin daha uygun olacağını belirtmek sûretiyle birinci görüşü tercih etmiştir. Buna göre birinci görüşün, üzerinde ittifak edilmiş bir görüş olduğunu söyleyebiliriz. Bu kısa açıklamadan da anlaşılacağı gibi makalenin yazarı Schacht 'ın, fıkha çok erken çağda girdiğinden söz ettiği recm cezası hakkında Peygamber 'e isnâd edilen hikâyelerin inanılabilir olmadığına dâir ifâdesinin isâbetli bulunmadığını tesbit etmemiz gerekmektedir. "Recm âyeti,, ile ilgili mütalâasına ise, şekil olarak katılamasak da, esasta katılabiliyoruz. Zîrâ Peygamber 'in "recm,, cezâsı uyguladığına dâir "icmâ,, var ise de, sözü edilen "recm âyeti,, ile ilgili haberler mütevâtir değildir. Halbûki bir metnin âyet sayılabilmesi için onun "tevâtüren,, [krş. *İA*, mad. HADİS] nakledilmiş olması lâzımdır.

Esâsen *muḥṣan zānī* (zinâ işleyen evli) 'nin "ölüm,, cezâsını hakettiği sâdece bizzat Peygamber 'in bunları recmetmesi yanında muhtelif kanallarla gelen haberlerden de öğrenilmektedir. Nitekim o haberlerde bir kimsenin kanının ancak üç sebeple helâl olacağı bildirilirken, bunlardan biri de zinâ olarak gösterilmiştir (bk. Buḫārī, *Diyāt*, 66; Muslim, *Ḳasāma*, 25/26; Abū Davūd, *Ḥudūd*, 10; Tirmiẕī, *Fiṭan*, 1; *Diyāt*, 10; *Ḥudūd*, 15; Nasāʾī, *Taḥrīm* 5; *Ḳasāma*, 6-14; İbn Māca, *Ḥudūd*, 1; Ahmed b. Hanbel, I, 382; VI, 181). Bunu üçüncü halîfe Osman 'ın: kendisini şehit etmek isteyenlere karşı, adam öldürmediğini, hiç zinâ işlemediğini ve dininden de dönmediğini söylemesi de te'yid etmektedir (bk. İbn Māca, *Ḥudūd*, 1; Nasāʾī, *Taḥrīm*, 5; Tirmiẕī, *Fiṭan*, 1). Recm ile ilgili olan bu "icmâ,, tâbi'ûn devrinde meydana gelen 2. dereceden bir icmâ olup, bunu inkâr edenler, kâfir değil, delâlete düşerler (Bk. Pazdavî, *Uṣūl*, II, 368).

3. *Ahlâḳī Temel*: Zinânın suç sayılması ve bu suça suçlunun sosyal durumuna göre değişen biçimde ağır veya hafif bir cezâ tâyin edilmesi, zinânın toplumda kan dökülmesine varan ölçüde karışıklıklara yol açacak nitelikte bir fiil olması yanında, neslin korunması prensibi ile de ilgilidir.

İslâmda, hiç evlenmeyen (*Gayr muḥṣan*) için caydırıcı mâhiyette ağır ve fakat ölüme götürmeyen yüz bir cezâ ile, gerekirse bir yıla kadar da sürgün cezâsı uygulanır. Bir kere de olsa nikâhlı eşiyle isteğini tatmış bulunan kimse (*muḥṣan*) nerede olursa olsun zinâ işlerse ölümle cezâlandırıldığı gibi, ayrıca caydırıcı te'sir yapması için de bu cezânın taşlama sûretiyle yerine getirilmesi uygun görülmüştür.

Bibliyografya: Metinde geçenlerden bk. başka: *Daʾirat al-Maʾārif al-İslāmiyya*, mad. "*Zinâ*,,; Abū Şaḥba Muḥammed b. Muḥammed, *al-Ḥudūd fi 'l-İslām va muḳaranatuha bi 'l-Ḳavānīni l-Vaʿiyya*, s. 127 v.d. ve s. 150 v.d.; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 3483; V, 3889,

(FAHRİ DEMİR.)

ZİNDİḲ. [Bk. ZINDIK.]

ZİNCİRLİ. [Bk. ZİNCİRLİ.]

ZİNCİRLİ. Gaziantep'in İslahiye ilçesinde Fevzipaşa nahiyesine bağlı bir köy. İslahiye 'ye çok yakın olan bu köy, Amanos dağları ile Kürt dağı arasındaki Karasu vâdisinde yer alır (*Köylerimiz*, Ankara, 1968, s. 590). Geç devir Hitit prensliklerine, bir ara başşehir olan Zincirli, daha çok tarihî kalıntıları ile bilinmektedir. Şehir, Hititler 'den sonra Asurluların da eyâlet merkezi olmuştur.

Zincirli 'nin siyâsî hayatı, M. ö. 2000 yıllarında başlarsa da en parlak devirleri M. ö. 1300-300 yılları arasına rastlar. M. ö. 900 yıllarında en hareketli devrini yaşayan şehir, M. ö. VII. asırda Tiglatpileser 'in idâresinde daha da parladı. Yüz yıl kadar sonra ise, Asarhaddon zamanında gerilemeye başladı.

M. ö. 743 'te Asurluların eline geçen şehir, daha sonra kıral Sanherip 'in saltanatının 13. yılında bir Asur eyâleti hâline getirildi. M. ö. 720 'de ise, çıkan yangınlar, şehri harabeye çevirdi.

M. ö. 2000 yıllarında meskûn hâle gelen bu şehirde, yukarı Mezopotamya kültürü hâkimdi. Kalesi 920 'de Gabbar tarafından inşâ edilen şehrin harâbeleri, 1883 'te Osman Hamdi Bey ile F. V. Lauschan ve O. Puchstein tarafından keşfedildi. Alman Arkeologları tarafından 1888, 1890, 1891, 1894 ve 1902 'de ardarda kazılar yapıldı. Çıkarılan eserler, Berlin Müzesi ile İstanbul Arkeoloji Müzesi 'nde bulunmaktadır. İki yanında kuleleri ve üç müstahkem kapı bulunan şehir, çift surla çevrili idi. Kale içi duvarları kabartmalarla kaplı olup, cenûbtaki ana kapı önünde çift arslan ve boğa heykeli bulunurdu. Şehir hakkında en teferruatlı araştırmayı R. Kaldevey (*Ausgrabungen in Sendschirli*, I-IV, *Mitteilungen aus den orientalischen Sammlungen*, Berlin, 1893-1911, cüz. XI-XIV) yapmıştır. Zincirli 'de yapılan kazılar sonunda, Geçdevir Hitit prenslikleri ve Asur tarihi ile ilgili mühim bilgiler ve kıral listeleri elde edilmiştir. Ayrıca Ârâmî ve Fenike kültürü ile ilgili malzemeler de bulunmuştur.

Bibliyografya: B. Landsberger, *Sam'al* (Ankara, 1948), tür. yer.; U. Bahadır Alkım, *Sam'al ile Asitawandawa arasındaki yol, Belleten* (Ankara, 1960), XXIV, 349-396; *EI*, mad. ZİNDJİRLİ.

(VAHİD ÇABUK.)

ZİRÂʿ [Bk. ZİRÂʿ.]

ZİRÂʿ. ẔİRÂʿ, dirsekten orta parmak ucuna kadar olan bir uzunluk ölçüsüdür. Bilek, kol mânasına gelen kelimenin cem 'i, *azruʿ* ve *zirāʿat* 'dir. Bu uzunluk ölçüsüne Türkçe 'de, arşın [b. bk.] denir.

Zirâ ', islâm âleminde kullanılış şekillerine göre dört türlüdür. Uzunlukları da birbirinden farklıdır. Ancak, zirâ 'ın umûmiyetle kabûl edilen uzunluğu, 54,04 cm. 'dir.

1 - Şer 'i zirâ ' (*al-ẕirāʿ al-şarʿiyya*). 49,1 cm. uzunluğunda olan bu zirâ', Kadı Abū Yūsuf (ölm. 182=798) adına nisbetle *al-Ẕirāʿ al-Yūsufiya* olarak da adlandırılmaktadır. Mısır 'da, *el* (*al-Ẕirāʿ al-yad* veya *al-Ẕirāʿ al-ḳāʾima*) ve *posta zirâ* 'ı olarak kullanılan bu ölçü, Abbâsî halîfesi al-Maʾmûn zamanında 48,25 cm. uzunluğunda kabûl edilmiştir

2 - Siyah zirâ ' (*al-Ẕirāʿ al-Savdā*). *al-Ẕirāʿ al-ʿAmma* ölçüsünde olup, Türkiye 'deki çarşı arşını boyundadır. Daha çok İspanya ve Magrib ülkelerinde kullanılır.

3 - Zirâ'-i kisra (*al-ẕirāʿ al-malik*). Abbâsî halîfesi al-Manşûr 'un adına nisbetle *al-Ẕirāʿ al-Hāşimiyya* olarak da adlandırılan bu tür, 6 kabza yerine 8 kabza (66,5 cm.) kabûl edilmiştir. Bu ölçü, Irak vâlisi Ziyâd b. Abihî tarafından Irak 'taki arâzi ölçülmesinde kullanılmıştır. Bu zirâ ' (*al-Zirāʿ al-masāḥa*), *iş* (*al-Ẕirāʿ al-ʿamal*) ve *hendese* (*al-Ẕirāʿ al-handasa*) zirâ 'ı ile aynı uzunluktadır.

4 - Zirâ '-i kirbasî. Şark memleketlerinde, ülkeden ülkeye farklılıklar gösteren bu zirâ ', bizdeki çarşı arşınının karşılığıdır. Uzunluğu umûmiyetle 58,15 cm. olarak belirlenmiş olmasına karşılık, kullanıldığı şehirlere göre ölçüleri değişmektedir (msl. Şam 63 cm.; Bagdad 82,9 cm.; İstanbul, 68,6 cm.).

Bunlardan başka islâm memleketlerinde çeşitli iş ve meslekler için değişik zirâ 'lar da kullanılmaktadır. Meselâ *al-Ẕirāʿ al-mizāniya* (145,6 cm. olup, kanal uzunluklarının ölçülmesinde kullanılır); *al-Ẕirāʿ bi 'l-Naccārī* (Marangozlara mahsus olup mimârî zirâ ' gibi 77,5 cm. idi). Kadı Abū Layla (ölm. 148=765) tarafından düzenlenen Abbâsî ev zirâ 'ı (*al-Ẕirāʿ al-dār*), 50,3 cm. idi. İranlıların kullandığı ve *ẕarʿ* olarak isimlendirilen zirâ ' ise, 49,8 cm. idi. Kezâ İsfahan zirâ 'ı da 79,8 cm. idi. Bundan başka İranlıların *gaz-şāhî* dedikleri 95 cm. uzunluğunda bir devlet zirâ 'ı vardı (Diğer zirâ 'lar ve zirâ ' taksimâtı hakkında geniş bilgi için bk. [*EI*², mad. DHIRĀʿ; *İA*, mad. ARŞIN].

Bibliyografya: *EI*, mad. DHIRĀʿ; *Türk hukuk lügatı*, mad. *Zirâ'*; Celâl Esad Arseven, *Arşın, Sanat Ansiklopedisi* (İstanbul, 1958), I, 106 v.dd.

(T. H.)

ZİRİDES. [Bk. ZÎRÎLER.]

ZÎRÎLER. Orta-çağ'da Garp-islâm âlemindeki iki hânedânın ismidir. Bir Berberî hânedânı olan Zîrî 'ler veya Banî Zîrî IV. (X.) asrın sonundan VI. (XII.) asrın ortalarına kadar Şarkî Berberistan 'ın bir kısmını ellerinde tutmuşlardır. Büyük Sanhâca [b. bk.] konfederasyonuna bağlı olarak Merkezî Magrib 'de yerleşik bir hayat sürmüşlerdir. Zîrî b. Manâd, takrîben 940 'ta Titterî dağlarında Aşîr [b. bk.] 'i kurmuştur. O, Aşîr 'i ülkesinin başşehri yapıp Kurtuba Emevîlerinin müttefiki olan Zenâta Mağrâva [b. bk.] 'ların hücumlarına karşı bir müstahkem mevki hâline getirdi. Zîrî 'ler, Zenâta 'lara karşı koymak sûretiyle Ifrîḳiya Fâtımîlerinin siyâsetine oldukça büyük bir hizmette bulunmuşlardır. Zîrî 'lerin en kayda değer hizmeti, Hâricî dâ'îsi Abū Yazîd tarafından kuşatıldığı sırada al-Mahdiya [bk. mad. MEHDİYE] şehrini takviye etmiş olmalarıydı. Fâtımîler zamanında yaptıkları yardım mükâfatlandırıldı. Emevî halîfesi al-Muʿizz Ifrîḳiya 'den Mısır 'a 363 (973) 'te yola çıktığında Bulukkîn b. Zîrî 'yi Ifrîḳiya vâlisi tâyin edip, ona, ileride Zenâta 'lardan zaptedebileceği bütün toprakları verdi.

Bu mevrûs düşmanlara karşı mücâdele, muzaffer bir şekilde Magrib 'e yürüyen ve Septe hâriç bütün mühim şehirleri eline geçiren Bulukkîn [krş. mad. BULUKKÎN] 'in, al-Manşûr (385-406=995-1016) 'un idâreleri altında sürdürüldü. Bu emîrin idâresi zamanında, Zîrî 'ler iki kırallığa ayrıldı. Garpta olanı Ḳalʿa 'da yaşayan Ḥammâdî 'lerin, şarkta olanı ise, başşehri Kayrâvân olan Zîrî 'lerin idâresi altına geçti. Bölünmeyi dostça düzenleyen bir

anlaşma al-Muʿizz b. Bādîs [b. bk.]'in idâresinde 408 (1017)'de yapıldı. Ülkenin bu toprak kaybına rağmen, Şarkî Berberistan, al-Muʿizz (406-454=1016-1062)'in saltanatı boyunca inkâr edilemeyecek iktisâdî bir refaha kavuştu. Bu emîr, Kayravan'ın ve resmî şehir Sabra'nın çok güzel yapılarla (Kayravan'daki büyük câmiin tavanları ve maḳṣūra'si) zenginleştirilmesini sağladı. Bu zenginlik, al-Muʿizz'i Fâtımî hâkimiyetinden kurtardığı gibi, Ifrîḳiya halkını da, sâdece büyük bir isteksizlikle kabûl etmiş olduğu şi'î mezhebini reddetmesi husûsunda cesâretlendirdi. Kahire'deki halîfe, 444 (1052)'te âsîlere karşı, Arap Banū Hilāl ve Banū Sulaym [b. bk.] göçebe kabîlelerini göndererek bu ayrılmanın cezâsını verdi. Bu, büyük bir felâketti. Açık ülke tamamiyle harâbedildi; al-Muʿizz, Ḳayravān'ı terkedip al-Mahdiya'ye sığınmak zorunda kaldı. Arapların, ovaları zaptettikleri sırada, şehir cumhuriyetleri ve bağımsız küçük emirlikleri kurdular. al-Muʿizz'in oğlu Tamîm (454-501=1062-1108) büyük başarı sağlamakla berâber, tekrar eski kırallığına sâhip çıkmağa ve Ḥammādî'lerin ihtiraslarını bozmağa çalıştı. Onun halefleri de, bu güç işi devam ettirdiler. Sonraki Zîrî'lerden olan Tamîm b. al-Muʿizz'in, Yaḥyā b. Tamîm'in (501-509=1108-1116), ʿAlī b. Yaḥyā (509-515=1116-1121) ve al-Ḥasan b. ʿAlī (515-563=1121-1167)'nin gerçekten ilgisini uyandıran şey, buranın eski sâkinleri, karada felce uğrayan teşebbüsleri yerine Sicilya Normanlarından deniz hâkimiyetini tekrar ele geçirmek için, üst üste giriştikleri deniz faâliyetidir. Umûmiyetle korsanca bir teşebbüs şeklinde gösterdikleri bu mücâdele, yine de Zîrî-'lerin lehine sonuçlanmadı. Normanlarla anlaşmaya gayret edildikten sonra da, emîrler, düşmanın Ifrîḳiya sâhiline akın yapmalarına ve sâhil şehirlerini yağmalamalarına engel olamadılar. 543 (1148)'te al-Mahdiya, Antakyalı George tarafından alındı. Başkentinden sürülen al-Ḥasan, önce Bône'ye sonra da Cezayir'e sığındı. Muvahhidî halîfesi ʿAbd al-Muʾmin tarafından tekrar al-Mahdiya'de yerleştirildi. Bir daha sürülmeden sekiz yılı orada geçirdi ve Magrib-i Aksâ'da 563 (1167)'te müphem bir şekilde öldü.

Bibliyografya: İbn Ḫaldūn, *Histoire des Berbères* (nşr. de Slane), I, 199-210; trc., II. 9-29; Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-muġrib* (nşr. Dozy), I, 237. v.dd.; trc. Fagnan, I. 332 v.dd.; İbn al-Aṯīr, *al-Kāmil* (nşr. Tornberg), VIII, 456 v.dd.; trc. Fagnan, *Annales du Maġreb et de l'Espagne*, s. 370 v.dd.; al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale* (nşr. ve trc. de Slane); de Mas-Latrie, *Traités de paix et de commerce concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale* (Paris, 1866), I; G. Marçhais, *Les Arabes en Berbérie*, önsöz, bölüm I-II; ayn. mll., *Coupoles et plafonds de la Grande Mosquée de Kairouan* (Tunus, 1925); S. Flury, *Islamische Schriftbänder-Anhang* (Bâle, 1920).

(G. MARÇAIS.)

2. İspanya Zîrî'leri: Ifrîḳiya'lı Berber Banū Zîrî âilesinin ikinci derecedeki kolu olup, Kurtuba'da Emevî halifeliğinin parçalanması sırasında Gırnata başkent olmak üzere bağımsız bir emirlik kurmuşlardır. Sanhāca âilesinin İspanya'daki yerleşmesi, sâdece birkaç yıl öncesinde vuku bulmuştu. Bu Sanhāca âilesi Zîrî prenslerinden Bulukkīn ve al-Manṣūr'un âile içinde iktidardan uzaklaştırılmaları üzerine vuku bulan isyanlarından ortaya çıkmıştır. Bu hoşnutsuzluklar, Zîrî'nin oğullarından biri olan ve onları Ifrîḳiya'yi terk etmeye ikna eden Zāvī'nın etrafında toplanır. Kurtuba'nın emîri *ḥācib* ʿAbd al-Malik al-Muẓaffar, ilk zamanlarda bunları iyi karşıladı. Onları çok sayıdaki taraftarları ile birlikte İspanya'ya gittiler ve orada belli başlı unsurlardan birini teşkil eden ve kısa zamanda ʿĀmirī'ler tarafından kurulan Berber ordusunda mühim bir rol oynadılar ve buradaki belli başlı unsurlardan biri oldular. V. (XI.) asrın başında halîfe Sulaymān al-Mustaʿīn'in başlıca kuvvetlerine toprak dağıttığı sırada, Banū Zîrî'ye Elvira [bk. mad. İLBİRE.] bölgesini verdi. Buranın eski başşehri, yerini zamanla, çoğunlukla yahudilerin yerleştirildiği bir şehir olan Gırnata'ya bırakmaktaydı. Zāvī b. Zîrî, hükümdar unvânını almaksızın Gırnata'da bağımsız bir hükümdar olarak hareket etmeye başladı. ʿAlī b. Ḥammūd [b. bk.], halîfeliğine hak iddia eden dâvasını üstlenerek, diğer bir müddeî olan ʿAbd al-Raḥmān al-Murtażā'nın taraftarlarını 407 (1016/1017)'de Gırnata bölgesinde ciddi bir yenilgiye uğrattı. Tabiatıyla bu başarı ile gücü arttı; Bundan böyle prensliğini terk etme ve ana vatanı Ifrîḳiya'ye dönme kararını niçin hemen aldığını izah etmek, hepsinden daha güçtür. Bunun, hiç şüphesiz İspanya'da hâlâ canlı olan ve Fâtımî Sanhāca taraftarı olmak üzere ikiye bölünmüş bulunan eski nefretten geldiği söylenir. Zenāta'lar, Endülüs'ün doğu ve ortasındaki dağlık bölgesinde yerleştikleri İspanya'da hergün ilerliyorlardı. Bununla birlikte Zāvī, 416 (1025)'da taraftarlarından ibâret olan çok küçük bir birlikle tekrar Kayravân'ı aldı.

Zāvī'nin ayrılması üzerine, yeğeni Ḥabbūs b. Māksan, Gırnata'daki Zîrî'lerin idâresini üstlendi ve hükümdar unvânı olan *ḥācib* veya *Sayf al-Davla* lakabını aldı. O, 429 (1038)'a kadar on yıldan fazla saltanat sürdü. Komşu küçük hânedanlarla ittifaklar yaptı. Öldüğünde kırallığına, Yaen [b. bk.] ve Cabra bölgelerini eklemişti. Kırallığın idâresini yahudi vezir Samuel İbn Naġzāla'ya bıraktı. Bu ise, müslüman İspanya'da görülmemiş bir şeydi. Bu vezirin şöhreti, sâdece becerikli bir vekil olarak değil, İbrânice bir çok orijinal eserin yazarı olarak da uzaklara yayıldı. 1027'de, İspanya yahudileri, prenslik unvânı olan *naġīd*'i kendisi için yeniden kullandılar.

Ḥabbūs b. Māksan'ın ölümü üzerine, iktidar, oğlu Bādîs b. Ḥabbūs'a geçmiş olup, bu zâtın uzun saltanatı, İspanya'daki Zîrî iktidârının doruğa varma noktasını gösterir. Bādîs b. Ḥabbūs ise, saltanatına, Almeria prensi olup, Alpuente (429) geçidindeki çarpışmada hayatını kaybeden eski müttefiki Zuhayr'i, kanlı bir yenilgi ile cezâlandırarak başladı. Bādîs b. Ḥabbūs, bu başarıdan ve Valensiye ile Seville prensi birlikleri üzerinde güçlük çekmeden elde ettiği zaferlerden cesâret alıp, Malagalı Ḥammūdî halîfesinin hükümdarlığını (sâdece sözde) ele geçirdi ve topraklarını, kendi ülkesine ilhak etti (450=1058). Sonraki yıllar, küçük Berberî kırallıkları, Ronda [b. bk.], Jerez (Ar. Şerîş) [b. bk.]) ve Acros'u başarılı bir şekilde mülkiyetine geçiren Sevilleli Arap kıralı al-Muʿtaḍid İbn ʿAbbād'ın, Berberî aleyhtârı siyâsetine işâret eder. Sonuç olarak, İspanya'daki Arapların gücü oldukça arttı ve gerçekten sağlam kalan yegâne Berberî müdâfaası, Gırnata'daki Sanhāca Zîrî'lerinkiydi. Bādîs, Endülüs'ün şarkındaki kırallığının bu ilerlemesiyle rahatsız edilmekten ve aynı zamanda kendi Arap teb'ası arasındaki gittikçe belirgin bir şekilde artan hoşnutsuzluktan kendisini kurtaramadı. Bādîs, bu elverişsiz şartlar altında tahta çıktığında, yanında tuttuğu veziri Samuel'in tavsiyesine karşı, Seville ile savaşa girdi ise de, başarısızlığa uğradı. Önderliğini prens al-Muʿtamid'in yaptığı bir Seville ordusu, Malaga üzerine ilerlediğinde, ancak bir şans eseri olarak durdurulabildi.

Vezir Samuel'in ölümü üzerine, oğlu Joseph, Bādîs'in başveziri olarak babasının yerine geçti. Babasından farklı olarak, müsrifliği, bizzat kendi etrafını saran lüksü, dindaşlarına bağışladığı lütûflarıyla sâdece Zîrî kırallığındaki Arapları değil, aynı zamanda Berberileri dahi kendi aleyhine çevirdi. Eğer Arap tarihçilerine inanacak olursak, Joseph ihtiraslarının artması sonucu, Bādîs'in tahta vâris namzedi olacak oğlu Bulukkīn'i zehirletmiş, efendisine karşı kendisini temize çıkarmayı başarmış, bir süre için kendi hesabına İspanya'da bir yahudi kırallığı kurmayı düşünmüştü. Joseph, Almeria hâkimi İbn Ṣumādiḥ ile gizlice haberleşiyor ve Almeria'nın başkent ve kendisinin de yahudi kırallığının hükümdârı olması kaydıyla, ona Gırnata-'yı vermeyi teklif ediyordu. Aksulâmel, kaçınılmaz ve çabuk oldu. Arab şâiri Abū İsḥaḳ al-İlbīrī'nin meşhur olan bir şiirindeki çağrısı üzerine, Zîrî'ler tarafından, Gırnata'daki yahudilere karşı bir sûikast düzenledi ve 9 safer 459 (30 kânun I. 1066)'da Joseph Naġzāla ile 3.000 Gırnatalı yahudi katledildi ve evleri yağmalandı.

Bādîs b. Ḥabbūs'un saltanatı 466 (1036)'ya kadar sürdü. Gırnata, o sırada Darro'nun garp yakasında yer alan kalenin etrafında toplanan önemli bir şehir olmuştu. Burası Ḥabbūs b. Māksan tarafından inşâ edilmiş ve Bādîs tarafından genişletilmişti. Bādîs'in ikâmetgâhı mahallî an'aneye göre, "Casa del Gallo" 'da muhâfaza edilen "fırıldak evi„ (*dār dīḳ al-rīḥ*) diye bilinir. Hâlâ *"Puente del Cadi„* denilen Darro üzerindeki köprü, 447'de Gırnata kadısı ʿAlī b. Muḥammad b. Tavba tarafından yaptırıldı. Bādîs b. Ḥabbūs'un bir mevlâsı olan Muʾammil, Gırnata'da amme hizmeti için yine Zîrî'ler devrinde yaptırılmış bulunan eserlerde onun hâtırasını yaşattı.

Bādîs b. Ḥabbūs öldüğü zaman, o, sonradan Malaga vâlisi olan Tamîm ve ʿAbd Allāh olmak üzere iki torun bıraktı. Bunlardan Tamîm Malaga'da, bağımsız iktidârını sürdürürken, ʿAbd Allāh da Gırnata'da idâreyi ele aldı. Bu bölünme Zîrî hânedânının son bulmasına kadar sürecekti; bununla birlikte hâdiseler hıristiyan ordularının ilerlemesiyle kısa zamanda hız kazandı. 1085'te Alfanso VI. tarafından Tuleytula [b. bk.]'nın alınmasını, Tamîm ve ʿAbd Allāh'ın kuvvetleri ile katıldıkları al-Zallāḳa [b. bk.]'daki Yūsuf b. Tāşfīn tarafından kazanılan meşhur zafer tâkip etti. Yūsuf, Aledo kuşatmasının başarısızlığa uğramasından sonra, 1090'da İspanya'ya döndüğünde ilk ele aldığı işlerden biri, Gırnata kadısı Abū Caʿfar al-Ḳulaʿī, 'nin tavsiyesi üzerine Gırnata'yı zaptetmek ve ʿAbd Allāh'ı tahttan indirmek oldu. Herkes tarafından terkedilen ʿAbd Allāh, kendisini esir eden ve kısa bir süre sonra kardeşi Tamîm'i de Malaga'daki tahtından indiren Murâbıt sultanına gitmek zorunda kaldı. ʿAbd Allāh, Fas'ın Büyük Atlas dağlarının şimâl kıyılarındaki Aġmāt [b. bk.]'a sürüldü. Tamîm, 448 (1095)'de öldüğü Marrākuş'ta yaşamaya zorlandı. Murâbıt vâlileri, İspanya'da Zîrî hânedânının yıkılmasını doğrulamak üzere Gırnata ve Malaga'da onların yerlerine yerleştiler.

Bibliyografya: Başlıca kaynaklar için bk. İbn ʿIẕārī, *al-Bayān al-muġrib* (nşr. Lévi Provençal), Paris, 1930, III., *fihrist*; krş. İbn al-Ḫaṭīb, *Iḥāṭa* (Kahire *Escurial*'daki yazmalar); İbn Bassām, *al-Ḏaḫīra fī Maḥāsin Ahl al-Ḏazīra*, I; Dozy tarafından derlenen metinler: *Script. arabum loci de Abbadidis* (Leyden, 1846); al-Maḳḳarī, *Nafḥ al-Ṭīb* (*Analectes*), bk. *Fihrist*; Munck, *J. A.*, 4. seri, XVI., s. 210 v.dd.; Graetz, *Les Juifs d'Espagne* (trc. Stenne), Paris 1872; Dozy, *Hist. Mus. Esp.* (Leyden, 1932), ikinci baskı III., bk. *Fihrist*; ayn. mll., *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne au Moyen-âge* (Leyden, 1881), I, 282 v.dd.; A. Prietoy Vives, *Los Reyes de taifas* (Madrid, 1926), s. 28 v.dd.; A. Gonzâlez Palencia, *Histoira de la España musulmana* (Barcelona, 1925), s. 60-64, 72 v.d.

(E. LÉVI-PROVENÇAL.)

ZIRYĀB. [Bk. ZİRYÂB.]

ZİRYÂB. ZIRYĀB, ABU 'L-ḤASAN ʿALĪ B.-NĀFIʿ, müslüman İspanya'nın en büyük mûsıkîşinası olup, denildiğine göre, Ziryāb lekâbını, bir karatavuğa kıyâsla almıştır. Onun doğum ve ölüm tarihi bilinmemektedir. Dozy ve Grove, yeterli deliller vermeden, onun İran menşe'li olduğunu söylerler. Hattâ Grove, Ziryāb'ın 800'e doğru Bagdad'da doğduğunu söylemekte ise de, bu şehrin, kendi vatanı olduğu bilinmemektedir; doğumu için verilen tarih de, gerçekten muahhardır; zîrâ al-Maḳḳarī, İbn Ḥayyān'a dayanarak, Ziryāb'ın halîfe al-Mahdī (ölm. 785)'nin bir *mawlā*'sı olduğunu kesinlikle ifâde etmektedir. *ʿIḳd al-farīd*'e göre, İbrāhīm al-Mavṣilī (ölm. 840), onun üstâdı olmuştur. Bu zât, İbrāhīm olup, aşağıda nakledilecek olan Hārūn hikâyesinde zikri geçen Isḥāḳ değildir. İbn Ḥayyān'a göre, Ziryāb Mûsıkî'yi, kendisinden gizlice şarkılar öğrendiği Isḥāḳ al-Mavṣilī [b. bk.]'nin yanında tahsil etti. Bu, galiba Ziryāb'ın, başlangıçta, al-Mahdī'nin veya Isḥāḳ'ın *ġulām* yahut hizmetçisi (*ḫādim*) olması keyfiyetine dayanmaktadır. Hârûnürreşîd (ölm. 809), Ziryāb'ın kabiliyetinden bahsedildiğini duyunca, Isḥāḳ'tan bu genç mûsıkîşinası huzûruna getirmesini istedi. Ziryāb sâdece şarkıcı olarak değil, fakat aynı zamanda kendi icâdı olan bir udda, kullandığı tarzla, Hârûn'un üzerinde o kadar büyük bir te'sir bıraktı ki, Isḥāḳ'ın aşırı derecede kıskançlığını tahrik etti. Neticede Ziryāb, Bagdad'ı terk etmeye mecbur oldu. Garba göç ederek Kayravan'daki Aglebî sultanı Ziyādat Allah I. (816-837)'ın hizmetine girdi. 821'de, bir şarkısıyla bu emîre hakaret edince, kamçılanmaya mahkûm ve sürgün edildi. Akdeniz'i geçip Cazîrat al-Ḫaḍrā (Algezıras)'ya geldi ve Kurtuba'daki Emevî halîfesi al-Ḥakam I. (796-822)'e hizmet etme teklîfinde bulundu. O da, onu başkentine dâvet etti; ancak, Ziryāb, Kurtuba'ya ulaşmadan Ḥakam I. öldü. Onun halefi ʿAbd al-Raḥmān II., önceden Ziryāb'a yapılmış olan teklîfi yeniledi; o da bunu kabûl etti. Bu hükümdâr, mûsıkîşinası çok iyi karşıladı ve daha sonra ona son derece saygıda bulundu. Ziryāb ve âilesine (o sırada dört oğlu vardı), yıllık beş bin altıyüz kırk dinar dışında üçyüz *mudd* hububat ve kırk bin dinar değerinde bir mâlikânenin mülkiyeti verildi. Hükümdârın bu cömertliği, islâm dünyasında büyük bir yankı uyandırdı. Bagdad'daki Abbâsî halîfesi al-Mahdī (ölm. 833)'nin hizmetindeki ʿAllūyah adında meşhur bir mûsıkîşinas: "Endülüs Emevîlerinin yanında bulunan Ziryāb, maiyetinde yüzden fazla esirle atla geziniyor ve otuz bin dinara sâhip bulunurken, ben muhtemelen açlıktan öleceğim„ diye hâlinden efendisine şikâyette bulunuyordu. Hattâ devlet hazînedârı, Ziryāb'a ayrılan büyük meblağlara itirazda bulunduğundan, halîfe bunu tedrîcen kendi husûsî tahsisâtından ödedi. Bu, sultanla, şarkıcısının içinde yaşadıkları samîmî ilişkileri kuvvetlendirdiği için şâir al-Gazzali'nin, Ziryāb aleyhindeki bir hicvini yazmasına sebep oldu ise de, halîfe tarafından susturuldu. Hattâ bir asır sonra, İbn ʿAbd Rabbihi (ölm. 940) bu kötü niyetten bâzı yankılar naklet-miştir.

Ziryāb'ın bu medih yağmuruna ve üzerine dökülen paraya lâyık olduğu husûsunda hemen hemen hiç şüphe edilemez. al-Maḳḳarī, "ne ondan önce, ne de ondan sonra, mesleği bakımından, herkes tarafından bu kadar sevilen ve hayranlık duyulan bir kimse vardır„ demektedir. Hattâ 1492'de ortadan kalkan Gıranata kırallığının son günlerinde bile, şâirler, Ziryāb'ın şöhretini, çekici bir konu olarak görmeye devam ediyorlardı. "Onun edebiyatın muhtelif dallarında derin bir bilgisi vardı. Aynı zamanda astronomi ve coğrafya ilimlerinde de bilgili idi." Mûsıkîde söz götürmez üstünlüğü dışındaki bu vasıfları sâyesinde, halîfenin iltifatına lâyık olmuştur. Gerçekten o, zamanının "Beau Brummel„'i gibi gözükür. Müslüman İspanya-'sında âdetlerdeki bir çok yenilikler kendilerini ona borçludur. Bu yeniliklerin hepsi ayrıntılı bir şekilde al-Maḳḳarī tarafından zikredilmiştir.

Bununla berâber mûsıkîşinaslıktaki şöhreti, bütün arta kalanı gölgede bırakmıştır. Mûsıkî san'atının her dalına derin bir şekilde kendisini vermiş olan Ziryāb, daha da fazla olarak, makamları (*alḥān*) ile birlikte on bin şarkı (*aġānī*)'yı ezbere bilecek kadar hârikulâde bir hâfızaya sâhipti. Batlamyus tarafından daha yüksek bir rakam kaydedilmiştir (Ben, *History of Arabian Music*, s. 130 adlı eserimde, Batlamyus'un eserinin P. de Gayangos tarafından yapılan İngilizce tercümesine dayanarak, şarkıların sayısı için yanlış olarak "bin„ rakamını verdim). Batlamyus'un bu zikri ilgi çekicidir; zîrâ galiba Batlamyus'un τὰ ἁρμονικά hakkındaki eseri, ne *Fihrist*'te, ne İbn al-Ḳifṭī, ne de İbn Abī Uṣaybiʿa tarafından zikredilir. Halbuki bu eserin Arapça'da bilindiğine inanmak için haklı sebepler vardır (Ayrıca bk. İbn ʿAbd Rabbihi, III, 186; al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh*, *BGA*, VII, 128; ve *İḫvān al-Ṣafā'*, Bombay tabı, I, 102). Ziryāb, ağaç mızrab yerine, kartal pençesini kullandı. O, aynı zamanda uda bir beşinci tel ekledi; bu, zâten daha önce şarkta öne sürülmüştü (bk. *Kitāb al-aġānī*, Bulak tabı, V, 53; British Museum, el-yazm. Or. 2361, var. 160). Onun şarkı öğretme usûlü, al-Maḳḳarī tarafından uzun uzun münâkaşa edilmiştir. Ziryāb'ın mûsıkîdeki başlıca değeri, müslüman İspanya'da mûsıkî an'anesinin kurucusu olmasıdır; kendi tekniği, Isḥāḳ al-Mavṣilî mektebine dayanmaktadır. Onun mûsıkî konservatuarı ve öğrencileri Endülüs'ün ünlüleri arasında yer alır. İbn Ḫaldūn'dan öğrendiğimize göre, onların te'sîri, hattâ beylikler (*mulūḳ al-ṭawā'if*) zamanında bile hissedildi. Bu mûsıkî öğretiminin izleri VIII. (XIV.) asırda, Afrika'da da görülür.

Ziryāb'ın hepsi mûsıkîşinas olan on (*History of Arabian Music*, s. 160'da ifâde edildiği gibi sekiz değil) çocuğu vardı. Oğullarının en büyüğü ʿUbayd Allāh Ḳāsim, en iyi şarkıcı idi. ʿAbd al-Raḥmān, babasının mûsıkî mektebini sürdürdü ve Aḥmed şâir olarak şöhret kazandı. Diğer oğulları Yaḥyā, Muḥammed, Caʿfar, ve Ḥasan idi. Ḥamdūna ve ʿUlayya adında iki kızı olup, bunların ilki iyi şarkıcı olarak kabûl edilir. Ḥamdūna, Vezir Hişām b. ʿAbd al-ʿAzīz'le evlendi (krş. P. de Gayangos, II, 432). Hişām b. ʿAbd al-ʿAzīz-'in kardeşi, Ḥamdūna'nın yardımı ile, Ziryāb'ın şarkılarını, *Kitāb Maʿrūf fī aġānī Ziryāb* adı ile bir cilt hâlinde topladı. Ziryāb'ın, hangi tarihte öldüğü bilinmemekle berâber, hâmisi ʿAbd al-Raḥmān II.'dan sonra, çok yaşamış olmalıdır.

Bibliyografya: al-Maḳḳarī, *Analectes*, I, 633; II, 83-90, 415, 832; İng. trc. P. de Gayangos, *Hist. of the Mohamedan Dynasties in Spain*, I, 121, 410 v.d.; II, 116-120, 432; İbn ʿAbd Rabbihi, *al-ʿIḳd al-farīd* (Kahire, 1887/1888), III, 189; İbn Ḫaldūn, *Prolégomènes*, *NE*, XVII, 361; al-Żabbī, *Buġyat al-multamis* (Madrid, 1885), s. 138, 192, 224; İbn Ḥazm, *Ṭawḳ al-ḥamāma* (Leyden, 1914), s. 108; İbn al-Abbār, *al-Takmila* (Madrid, 1889), s. 399; İbn al-Ḳūṭīya, *Tārīḫ fatḥ al-Andalus* (Madrid, 1868), s. 77; al-Ḥuşanī, *Historia de los Jueces de Córdoba...* (nşr. Ribera), Madrid, 1914 s. 13; Farmer, *History of Arabian Music* (London, 1929), bk. *fihrist*; ayn. mll., *Studies in Oriental Musical Instruments* (London, 1931), s. 60, 97; Ribera, *La música de las Cantigas* (Madrid, 1922), bk. *fihrist*, *Music in Ancient Arabia and Spain* unvanıyla (İng. trc. Hague ve Leffingwell), London, 1929, bk. *Fihrist*; ayn. mll., *La enseñanza entre los Musulmanes* (Saragosse, 1983); ayn. mll., *La música árabe Medievaly su influencia en la española* (Madrid, 1927); Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne...* (Leyden, 1861), II, 89; yeni tabı, 1932, I, 309-313; *Spanish Islam: A History of the Muslims in Spain*, adıyla İngl. trc., London, 1913, bk. *fihrist*; Scott, *History of the Moorish Empire in Europe* (Philadelphia, 1904), I, 496; Burke, *History of Spain* (London, 1895), I, 136; Grove, *Dictionary of Music and Musicians*, 3. tabı, V, 787; son eserde Abu 'l-Farac al-Işfahānī, Ziryāb'in hal-tercümesini yazan müellif olarak gösterilmiş ise de, bu yanlıştır. *Kitāb al-Aġānī*'de, Ziryāb (krş. زرياب ve زرياب) adı ile zikredilen şahıs, bir *Muġanniya* idi.

(H. G. FARMER.)

ZİYA GÖKALP (1876-1924). Türkiye Cumhuriyeti'nin mânevî bakımdan kuruluşuna te'sir etmiş siyâset ve fikir adamı.

Hayatı: Mehmed Ziya'nın soyu, XVIII. yüzyılda Çermik ilçesinden Diyarbekir'e gelen Hacı Ali Efendi'ye kadar geri götürülebilir (tafsilât için bk. *Türk Ansiklopedisi*, mad. *Gökalp, Mehmed Ziya*). Bu zâtın Abdullah isimli oğlundan doğan torunlarından Mustafa Sıdkî Efendi'nin iki oğlundan büyüğü Ziya'nın amcası, aynı zamanda kayınpederi müderris Hacı Hasib Efendi (1845-1897), diğeri de Ziya'nın babası Mehmed Tevfik (1851-1890)'dir. "Evrak müdîri Tevfik Efendi" nâmıyla şöhret bulan Ziya'nın babası, dürüst ve temiz karakteriyle dikkati çekmiş olup, genç yaşında Arapça ve Farsça'yı da öğrenmişti. Çeşitli memuriyetlerde bulunmuş, vilâyet evrak müdürü iken *Diyârbekir Gazetesi*'nin idâresini de üzerine almış ve başyazarlığını yapmıştır (bk. C. O. Tütengil, *Diyarbakır basını ve Bölge gazeteciliğimiz*, 1966). Nüfus nâzırı iken öldüğünde, oğlu Ziya henüz 14 yaşındaydı. Ziya'nın annesi, Pirinççi-oğlu Hacı Salih Ağa'nın kızı Zeliha Hanım (1856-1923)'dır. Ziya'nın anneannesi de Hacı Fatma Hanım, *Divan*'ı ve *Tuhfe-i Lutfî* adlı Farsça-Türkçe lûgatı bulunan Diyarbekir müftüsü şâir Hoca Mes'ud Lutfî Efendi'nin kızıdır (Ziya Gökalp'ın atalarına âit geniş bilgi için bk. M. F. Kırzıoğlu, *Yazılı Vesikalara göre: Ziya Gökalp Müzesi ve Ziya Gökalp*, İstanbul, 1956; N. Gökalp, "*Ağabeyim Ziya Gökalp'ın hayatı*", *Ziya Gökalp dergisi*, sayı 6, ocak-nisan, 1977„ s. 166 v.d.).

Altı kardeşin en büyüğü olan Mehmed Ziya, 23 mart 1876'da Diyarbekir'de 1956'dan beri "Ziya Gökalp Müzesi" olan Memedin Mahallesi'ndeki konakta doğdu (müze hakkında geniş bilgi için bk., *Doğumunun 80. yıldönümü dolayısıyla Ziya Gökalp ve açılan Ziya Gökalp Müzesi*, İstanbul, 1956; Ziya Gökalp'ın doğum tarihi için bk. H. Tanyu, *Ziya Gökalp'ın Kronolojisi*, Ankara, 1981, s, 3-7). Ziya ilk terbiyesini baba ocağında aldı (Ş. Beysanoğlu, *Doğumunun 80. yıldönümü münâsebetiyle Ziya Gökalp'ın ilk yazı hayatı* [1894-1909], İstanbul, 1956, s. 5; ayn. mll., *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat adamları*: II, İstanbul, 1960, s. 179). Hür fikirli ve her türlü bâtıl itikadın karşısında olan ve Nâmık Kemal'i takdir eden babası, Ziya'nın yetişmesinde çok müsbet bir rol oynamıştır. O, gençlerin bir taraftan Fransızca'yı, diğer taraftan Arapça ve Farsça'yı iyi öğrenmesini, ondan sonra hem garp ilimlerine, hem şark bilgilerine mükemmelen vâkıf olarak bunların mukâyase ve te'lifiyle milletimizin muhtaç olduğu büyük hakikatleri meydana çıkarmalarını tavsiye etmektedir ("*Felsefi Vasiyetler*, I: *Babamın Vasiyeti*" *Küçük Mecmûa*, I, sayı, 17 s. 2 v.d. [Haz. M. A. Çay]; *Makaleler*, VIII, *Kültür Bakanlığı Yayınları, Ziya Gökalp dizisi* 17, 1982, s. 95 v.d.; Enver B. Şapolyo, *Ziya Gökalp İttihat Terakki ve meşrutiyet tarihi*, İstanbul, 1943, s. 18 v.d.d.; *Türkiyenin Sosyal ve kültürel temelleri* [Haz. R. Kardaş], 1973, s. 8 v.d.).

O, mahalle mekteplerine devam sûretiyle, *Kur'ân*'ı hatmetmiş ve yazıyı öğrenmiş olarak, dokuzbuçuk yaşındayken, 1886'da Diyarbekir Rüştiye-i Askeriye Mektebi'nin birinci sınıfına girip resmî tahsile başladı ve dört yıllık olan bu mektebi 1890'da (F. Kırzıoğlu, *ayn. esr.*, s. 192) bitirdi. Ancak babasının vefatı (11 mart 1890) üzerine yetim kalan Ziya'yı, amcası Hacı Hasib Efendi himâyesine aldı. Okumak için İstanbul'a gitmek isteyen Ziya, imkân bulamayınca, bir sene kadar husûsî tahsil gördükten sonra, 1891 sonbaharında Diyarbekir İdâdî-i Mülkî'si açılınca, bunun ikinci sınıfına imtihanla girip, 1894'te dördüncü sınıfından tasdiknâme ile ayrılarak, amcasının muhâlefetine rağmen, Erzurum Askerî İdâdîsi'nde olan büyük kardeşi Nihad'ın yardımıyla İstanbul'a gitti.

Böylece, Ziya, babasından Nâmık Kemal'i, amcasından ise, islâmî ilimler ile şark felsefesinin temel değerlerini ve esaslarını öğrendi. Tabîîye öğretmeni doktor Yorgi Efendi'den de Yunan felsefesi ve modern ilimlerin esaslarını öğrenmenin lüzumlu olduğunu anladı. Bu sûretle Ziya, genç yaşında şark ve garptan birçok mütefekkirin eserlerini okuyarak, kültürünü zenginleştirdi (A. N. Göksel, *Z. Gökalp hakkında makâle ve on fıkra*, 1955, s.1). "Fikir ve hissinin ilk mehd-i terbiyesi rüşdî-i askerî olduğundan" (*Küçük Seyahat*: 3. *Kışla Meydanı*", *Diyarbekir gazetesi* [23 mayıs 1904 tarihli ve 1382 sayılı] imzasız yazı: *Makâleler*: I [Haz. Ş. Beysanoğlu], İstanbul, 1976, s. 8) bahsetmekle berâber, "Askerî rüşdiyenin en tenbel talebesi olduğunu, "yalnız riyâziyâta fıtrî bir istidadı", "şiir ve edebiyata da ihtiraslı bir incizâbı" bulunduğunu dile getiren Ziya, idâdîde bir taraftan tabiî ilimleri, diğer yandan kelâm dersleri okudu. Mâneviyât bakımından, onun biri müsbet, diğeri menfî bu cereyanların te'sîri altında rûhunda hakîkat şimşekleri yerine reybîlik (şüphecilik) yıldırımları duymaya başladığı görülmektedir. O, bu hisler altında kendi tâbiriyle "insanın asâletsiz ve âciz maddeden yapılmış ihtiyarsız, istiklâlsiz bir makine olmasına bir türlü kail olamıyordu" (*Felsefi vasiyetler*-II: *Hocamın vasiyeti, Küçük Mecmûa*, I, sayı 18, teşrin I. 1338 (1922), s. 1 v.d.; *Makâleler*: VIII, s. 98 v.d.; E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 20 v.d.; *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*: I, s. 21). Böylece Ziya Gökalp çocukluğunda "sonsuz bir ümit sevk-i tabiîsine tabiydim, onunla bahtiyar bir hayat yaşıyordum" diyerek, "düşünmek devrine geçtikten sonra, bu uğurlu sevk-i tabîiyi de kaybettim... saadet perisi de bana veda etti... Şe'niyete müstenit bir ümit felsefesi yaptım. Mefkûre, dokunduğunu şe'niyete kalbeden bir peridir" (*Ümit, Çınaraltı Konuşmaları*, 1966, s. 83; *Makaleler*: IV, 1980, s. 161) diye yazan Ziya Gökalp'ın, Türk aydınları üzerinde geniş te'sirler yapan ideolojisini, sonradan kaybettiği şahsî saâdet duygusuna bağlaması, şuursuz ümit sevki-i tabiîsini saâdet perisine benzetmesi, bu bakımdan derin bir mâna taşır (M. Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*: I, 1976, s. 490).

Ziya Gökalp'in "hakikat-i kübrâ" dediği mefkûreyi bulamadığı için, idâdî talebesi iken, 1310 (1894) senesi yazında, başından bir intihara teşebbüs vak'ası geçer. Şüphesiz, bu teşebbüste, Doktor Yorgi'nin fikirlerinin yanı sıra, muhtelif faktörlerin bulunduğu muhakkaktır. Ama kendisi bunu bir mefkûre buhranı olarak ifâde eder. Mes'ûd bir tesâdüf eseri olarak, Ziya Gökalp'in alnına sıktığı kurşun, onu öldürmedi. O sırada Diyarbekir'de bulunan Dr. Abdullah Cevdet ve bir Rus operatörü tarafından yapılan ameliyatla hayatı kurtarıldı ise de, kafasına saplanan kurşun ölümüne kadar orada kaldı. Erzurum askerî idâdisinde öğrenim gören kardeşi Nihat Gökalp, ancak altı ay sonra tatil sırasında 1311 (1895 şubatı sonunda)'de kardeşinin intihara teşebbüsü hâdisesini annesinden ve ablasından öğrenir. Ağabeyinin İstanbul'a tahsil için gitmesi husûsunda gerekli yardımı sağlar ve böylece Ziya, İstanbul'a gidince parasızlık yüzünden, ancak parasız yatılı talebe kabûl eden, müsâbaka imtihanını kazandığı Mülkiye-i Baytar Mekteb-i Âlisi (1896 güzünde)'ne girmeye mecbur kalır. Ziya bir taraftan mektebe devam ederken, diğer taraftan da hürriyet ve meşrutiyet aşkını duyan gençlerle temas hâlinde bulunmakta ve bunlar vâsıtası ile ihtilâl komitesine katılmış olmaktaydı.

İşte bu sıralarda münzevî yaşayan ve düşüncesinde "yeni bir ufuk" açan filozof muallim doktor Yorgi'yi İstanbul'da ziyârete gitmiş ve onun "yapılacak Kanûn-ı esâsî Türk milletinin rûhundan kopmalı! sosyal bünyesine uymalı... Bunu yapabilmek için de evvelâ Türk milletinin psikoloji ve sosyolojisini tedkik etmek lâzım" şeklindeki irşadlarını son bir ders kabûl etmiş ve bu ilimlerin umûmî esaslarını öğrenmeye başlamıştır (*Makaleler*: VII, s. 99 v.d.; E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 24; *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*: I, s. 11-16). İstanbul'da üç yıl kalan Ziya şüpheli faâliyetleri ile de dikkati çekmiş bulunuyordu. Mektep müdürünün, kendi dolabında o zaman için zararlı sayılan bir kaç Fransızca kitabı bulması hapsine sebep teşkil ettiyse de, araya bir kaç hocasının girmesi üzerine mektepten kovulması önlenmişti. 1898 yılı yaz tatilinde sıla için Diyarbekir'e geldiğinde de, Ziya'nın arkadaşları ile temâsını tâkip eden vâli Halid Bey'in teşebbüsü üzerine "ihlâl-i âsâyişe ve evrâk-ı muzırra neşrine tasaddî,, iddiasıyla 14 temmuz 1898 tarihinde kendisi ve arkadaşları tevkif edilmiş, orada Bidayet Cezâ Mahkemesi müstantikliğinin 15 eylûl 1898 tarihli kararıyla suçlu görülmüş ve bilâhare uzlaşma sağlanması dolayısıyla da tahliye edilmiştir. Tahsil zamanının yaklaşması üzerine (1898 güzünde) İstanbul'a dönen Ziya, vâlinin ihbârı yüzünden, mektebe giremediği gibi, zorluklar, yokluklar içinde

günlerini geçirdiği sırada yakalanarak mahkemeye sevkedilmiş ve bir yıl hapis cezâsına mahkûm olmuştur (Bu hususta bk. Ş. Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve San'at adamları*: II, İstanbul, 1960, s. 189 v.d.; E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 38, v.dd.; U. Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism...*, s. 28; M. N. Gökalp, *Ağabeyim Ziya Gökalp'ın hayatı*", *Ziya Gökalp Dergisi*, sayı, 6, 7, 9; M. F. Kırzıoğlu, *Yazılı vesikalara göre: Ziya Gökalp Müzesi ve Ziya Gökalp*, s. 51 v.d.; H. Tanyu, *ayn. esr.*, s. 19 v.d.).

Ziya, mahkûmiyetini bitirdikten sonra, "zaptiye nezâreti altında" bulundurulmak üzere, Diyarbekir'e sürgün olarak gönderildi. Amcası Hacı Hasib Efendi daha evvel vefat etmişti. Vasiyeti üzerine yeğeni (21 yaşında olan) Vecihe Hanım (1879-1934)'la 16 kânun I. 1316 (28 kânûn I. 1900) tarihinde evlendi. Amcasından, biricik evlâdı olan kızına oldukça mühim bir servet kalmıştı. Bu bakımdan Ziya için, artık bir geçim derdi de söz konusu değildi. Bir müddet için kendisini tamamıyle okumaya verdi; fakat bu devre de çok uzun sürmedi. Tekrar siyâsî faâliyetlere girişti. Polisçe tâkibâta uğradıysa da, dayısı olan belediye reisinin tavassutuyla bundan vaz geçildi. Bu devreye âit hayatını kendi kalemi ile Ziya Gökalp şöyle anlatmaktadır: "Baytar mektebinin üçüncü senesindeyken politika mes'elesinden taht-ı tevkife alınarak, on ay Taşkışla'da ve iki ay Mehterhâne'de bâ-irâde mahpus kaldıktan sonra, mahall-i vilâyetim olan Diyarbekire nefyedildim." Ziya Gökalp, Baytar mektebinde bulunduğu sırada psikolojiye ve sosyolojiye merak sardığını, ayrıca felsefeye âit Fransızca yüzlerce cilt kitap okuduğunu söylediği gibi, Farsça'yı bütün incelikleriyle, Arapça'yı ise, az çok bildiğini, ayrıca Kurmanç lisanını okuyup yazabildiğini Çağatay ve Azerbaycan tarihleri hakkında da tetebbuatı olduğunu yazar. Kendi ifâdesine göre o, teşrin II. 1319 (17 teşrin I. 1903) tarihlerinde fahrî olarak ticâret odası kitâbetine tâyin edilmiş, 13 temmuz 1321 (26 temmuz 1905)'de yüzyirmi kuruş maaşla meclis-i idâre-i vilâyet başkâtip refâkatine ve ilâveten mülkiye müstantikliğine, 6 nisan 1324 (19 nisan 1908)'te de üçyüz kuruş maaşla Diyarbekir vilâyet gazetesi muharrirliğine tâyin olmuştur. 1 kânun evvel 1324, (14 kânun I. 1908)'de İttihad ve Terakkî Cemiyeti Merkez-i Umûmisi tarafından Diyarbekir, Van, Bitlis Hey'et-i merkeziyelerini teftişe memur edildiğinden, uhdesinde bulunan meclis-i idâre ve ticâret odası kitâbetleri ile *Vilâyet gazetesi* muharrirliğinden istifa etmiştir. Yazarı bulunduğu *Peyman gazetesi* (24 ağustos 1325, sayı 11)'ne göre, Selânik'te 5 eylûl 1325 (18 eylûl 1909)'de toplanacak olan İttihad ve Terakkî'nin umûmî kongresine memur ve meb'us tâyin edilen Gökalp'ın Selânik'e gitmek üzere, 24 ağustos 1325 (6 eylûl 1909) günü Diyarbekir'den ayrılıp, Haleb-İskenderun yolu ile Selânik'e gittiği ve bu kongreye katıldıktan sonra İstanbul'a döndüğü bilinmektedir. İstanbul Dârülfünûn'u Ulûm-ı Diniyye-i Âliyye ve Edebiyat şûbeleri ilm-i rûh muallimliği vekâletine altı yüz kuruş maaşla tâyin edilen Ziya Gökalp, bu maaşla ve vekâlet sûretiyle İstanbul'da geçinemiyeceğinden bu me'mûriyeti kabûl etmemiş (bk. A. N. Gökalp, *Ziya Gökalp'ın neşredilmemiş yedi eseri ve âile mektupları*, s. 73 v.d.; M. F. Kırzıoğlu, *Yazılı vesikalara göre: Ziya Gökalp Müzesi ve Ziya Gökalp*, s. 56-62; Ş. Beysanoğlu, *ayn. esr.*, s. 192 v.d.; H. Tanyu, *ayn. esr.*, s. 23 v.d.), muhtemelen Dârülfünûn'daki başarılı olmayan hocalık tecrübesinden vaz geçerek, Diyarbekir'e 5 temmuz 1325 (18 temmuz 1911)'te vilâyet maârif müfettişi olarak tâyin edilmiştir. Bu vazifesinde beş ay kadar kaldıktan sonra yine Selânik'te toplanan Osmanlı İttihad ve Terakkî Kongresi'nde bulunmuş, merkez-i umûmîye âza seçilerek 1910 kânun I. sonunda Selânik İttihad ve Terakkî Sultânisi'nde ilk defa sosyoloji dersini vermeye başlamış ve 1911 ilk baharında da âilesini Selânik'e getirmiştir (bk. Ş. Beysanoğlu, *ayn. esr.*, 196 v.d.; M. F. Kırzıoğlu, *ayn. esr.*, s. 79; H. Tanyu, *ayn. esr.*, I, 53 v.d.; *Türk Ansiklopedisi*, XVII, 483). Mart 1912 seçimlerinde Ergani Madeni sancağından meb'us seçilen ve böylece nisan ayında evini de Selânik'ten İstanbul'a taşıyan Ziya Gökalp'ın meb'usluğu, tam dört ay sürmüş, bu arada teklif edilen maârif nâzırlığını da kabûl etmemiştir. 18 ağustos 1912'de Meclis fesh edilince, Ziya Gökalp de 23 kânun II. 1913'te İttihatçıların tekrar iktidara gelmesinden sonra, Dârülfünûn ulûm-ı içtimâiyye müderrisi olarak öğretim görevine başladı (bk. M. F. Kırzıoğlu, *ayn. esr.*, s. 80; H. Tanyu, *ayn. esr.*, s. 72 v.d.; H. Küçük, *Türk İslâm Sosyal düşünce yapısı*, İstanbul, 1980), s. 318 v.d.).

Esâsen, Emrullah Efendi'nin maârif nâzırlığı sırasında yürürlüğe konulmuş 8 nisan 1328 tarihli Dârülfünûn nizâmnâmesine göre, ulûm-ı edebiyye şûbesi için tertip edilmiş olan ders cetvelinde iktisat ve ilm-i içtimâ dersinin bulunduğu ve nizâmnâmenin 16. maddesinde ulûm-ı edebiyye şûbesinde okunacak ders zümreleri arasında, ulûm-ı içtimâiyye takımı içinde ilm-i içtimâ ve ilm-i iktisadın yer aldığı (bk. M. A. Aynî, *Dârülfünûn tarihi*, İstanbul, 1927 s. 35, 42) görülmektedir. Buna göre, Ziya Gökalp'ın ilk sosyoloji hocalığının 1910-1912 arasında Selânik'te bir orta öğretim müessesesinde başladığı anlaşılıyor. Balkan Harbi sıralarında İstanbul'a gelen Ziya Gökalp'ın aynı zamanda Hayri Efendi ıslâhatının vücûda getirdiği modern programlı Dâru'l-hilâfeti'l-Âliye Medresesi'nde "ilm-i içtimâ" (Sosyoloji) dersleri verdiği ve hattâ Dâru'l-Muallimât-ı Âliyye'ye muvakkat tâyininin yapılıp orada ulûm-ı içtimâiyye okutmakta iken, 12 teşrin I. 1329 (1913) Dârulfünûn'da ulûm-ı içtimâîye muallimliğine getirildiği bilinmektedir (bk. H. Küçük, *ayn. esr.*, s.

321). Ziya Gökalp, 1910-1915 arasında dersinin adı için "ilm-i içtimâ" tâbirini kullanırken, te'sis ettiği "*Dârü'l-mesâi*" (enstitü) ve "*İçtimâiyât mecmuası*" ile birlikte 1915'ten sonra, bunun "içtimâiyât"la yer değiştirdiği görülmektedir. Sosyal ilimler terminolojisi tarihçemizde, bir başka ilm-i içtimâ tâbiri daha vardır ki, bu le Play çığırının adı olan "*Science Sociale*"in tercümesini teşkil eder. Prens Sabahaddin tarafından ilk defa *science sociale* mukabilinde kullanılmış olan ilm-i içtimâ tâbirinin sonraları Fransızca terimin Türkçe okunuşu ile de sürdürüldüğü görülmektedir. Bununla berâber, ilm-i içtimâ cereyanını daha ziyâde Ziya Gökalp devri öncesi olarak vasıflandırmak yerinde olur (bk. Z. F. Fındıkoğlu, *Metodoloji nazariyeleri*, 1961, s. 409-501; ayn. mll., *Gökalp ve Sosyalizm*, 1964/1965 ders *yılı Sosyoloji Konferansları*, Beşinci Kitap, s. 43, 65). Onun Dârülfünûn'daki içtimâiyyat müderrisliği İstanbul'un İngilizler tarafından işgal edilince İttihatçılarla birlikte tevkif olunduğu 28 kânun II. (gazetelere göre 30 kânun II.) 1919'a kadar devam etti. Bir müddet Bekirağa bölüğünde mevkuf tutulan Gökalp, 26 mayıs 1919'da arkadaşlarıyla birlikte İstanbul'dan uzaklaştırıldı (Bk. Bilâl N. Şimşir, *Malta Sürgünleri*: İstanbul, 1976, s. 96 v.dd., 121 v.d.). 29 mayısta Limni'ye çıkarılan Gökalp, 18 eylûlde Malta'ya naklolundu. Yeni ve eski Verdala Polvarista karargâhındaki 2759 numarasıyla sürgün hayatı, 16 mart 1921'de Anadolu'daki İngiliz esirleriyle Malta'daki Türklerin değiştirilmesi hakkında Londra Konferansı'nda verilen karara göre, 19 mayıs 1921'de İstanbul'a dönmesiyle (22 eylûl 1919'dan-30 nisan 1921'e kadar 19 ay 8 gün) sona erdi. 13 haziran 1921'de bâzı arkadaşlarıyla Ankara'ya gitti. Onun orada bulunduğu sırada, Maârif Vekâletince Ankara ve başka şehirlerde verilmek üzere, tanzim olunan âlî dersler ve ilmî konferanslarda vazife alacağı bildirilmişse de, bunlara ancak 1921 kânun I. de başlanabilmişti. Gökalp, âilesi ile birlikte önce Kayseri'ye, sonra Diyarbekir'e gitmiş ve orada "*Küçük Mecmûa*" yı çıkarmaya başlamış ve bunu devam ettirmiştir (bk. R. Kardaş, "*Ziya Gökalp'ın sisteminin bir alt sistemi olarak Küçük Mecmûa (1922/1923)'ya toplu bir bakış*", *Türk Dünyası Araştırmaları*, şubat 1984 sayı 28, s. 59 v.d.; F. R. Atay, *Akşam Gazetesi*, 19 ağustos 1922). 1923 martı başında Telif ve Tercüme Encümeni reisliğine tâyin edilen Gökalp, Ankara'ya yerleşerek 15 temmuz-15 ağustos 1923'te toplanan I. Heyet-i İlmiye toplantısına da katılmıştır. 11 ağustos 1923'te ise, Türkiye Büyük Milet Meclisi'nin ikinci intihap devresinde Diyârbekir'den meb'us seçilmiştir.

Öteden beri mide ve bağırsaklarından muzdarib olan Gökalp, 25 teşrin I. 1924'te İstanbul'da Fransız hastanesinde henüz 48 yaşında iken vefat etmiş ve 26 teşrin I. 1924 pazar günü öğleden sonra büyük bir cenaze töreniyle Sultan Mahmud Türbesi çevresindeki mezarlığa gömülmüştür. Kabri de Türk Ocağı tarafından yaptırılmıştır.

Orta boylu renkçe beyaz, elâ gözlü, kumral, bıyıklı olan Ziya Gökalp'ın sekiz çocuğundan, ancak üç kızı yaşamıştır.

Ziya Gökalp'ın Sistemi. Gökalp'ın gerek kendi nesli, gerek sonraki nesiller üzerinde te'sîri büyük olduğuna göre, onun bir sistem sâhibi olduğu iddia edilebilir mi? Gerçi ona kelimenin dar mânasıyle filozof diyemeyiz. Zîrâ, kendi vazettiği bir bilgi nazariyesi yoktur. Fakat o, meşgul olduğu garp ilmine istinâd ederek, cemiyetimizin bütün mes'elelerini en etraflı ve sistematik bir tarzda görmüş olan ilk büyük mütefekkirdir. Kendisinden öncekilerde hiç bir zaman bu tamlığı, tecânüsü ve sistemi göremeyiz. Gökalp'ın felsefî mütebahhirliği, belki evvelkiler kadar derin olmayabilir; fakat fikirleri arasındaki insicam ve onların cemiyeti meşgul eden bütün mes'elelere tatbiki mantıkça birbirine uygun (*Consequent*), kuvvetli bir cereyan uyandırmasına ve ilk defa bir fikir geleneği meydana getirmesine sebep olmuştur (H. Z. Ülken, *Ziya Gökalp* [ts.], s. 31).

Demek oluyor ki, Ziya Gökalp'ı âlim ve mütefekkir olan iki cephesini birbirinden ayırmak sûretiyle mütâlaa etmek lâzımdır. Aslında bu tür ayırım, bu yolda onun sistemi hakkında verilebilecek en doğru bir kıstası ihtivâ etmektedir (bk. M. S. [Berkin], *Ziya Gökalp'ın felsefesi*, *Hayat*, 21 şubat 1929, sayı 117; ayn. mll., *Fikir Hayatımızda Ziya Gökalp*, Ankara, 1980, s. 11 v.d.). Nitekim felsefenin fantazi veya meraktan fazla bir şey, doğrudan doğruya hayata ve cemiyete bağlı sistemli bir düşünce olduğunu bize o göstermiştir (H. Z. Ülken, *ayn. esr.*, s. 37).

I-Felsefî Temeller: Ziya Gökalp, umûmiyetle, gençliğinin ilk yılları dışında, felsefeye pek fazla ilgi göstermemiştir (U. Heyd. *ayn. esr.*, s. 43).

Zâten Gökalp, felsefeye karşı ilgisinin bu azlığını, her zaman olduğu gibi, içinde yaşadığı cemiyetin şartlarıyla izah eder. Buna göre, şartların elverdiği ölçüde, ancak cemiyetle hudutlu şekilde, bir felsefe söz konusu olabilir.

Bu bakımdan nasıl her filozof, ekseriyetle bir ilmin mu'talarına tercihen istinâd ederse, o da ilmî gıdasını sosyolojiden almıştır (bk. M. S. Berkin, *Fikir hayatımızda Ziya Gökalp*, Ankara, 1980, s. 11 v.d.). Ziya Gökalp'a göre, "felsefe, maddî ihtiyaçların iktiza ve icbâr etmediği, menfaatsız, garazsız, hasbî bir düşünüştür. Bir millet, muhârebelerden kurtulmadıkça ve iktisâdî bir refaha nâil olmadıkça, büyük filozoflar yetiştiremez. Ancak Türklerin felsefece geri kalmaları, yalnız yüksek felsefe nokta-i nazarından doğru olabilir. Halk felsefesi nokta-i nazarından Türkler, bütün milletlerden daha yüksektirler (*Türkçülüğün esasları* haz. M. Kaplan, 1976, s. 186), Ziya Gökalp adını almadan, ilk yazı hayatında Osmanlı Milliyetçiliği teması hâkimken, Selânik'te takma adlarıyla yazmaya başladığı yazılarında Türkçü yönünün ağır bastığı bir mânevi dönüş sezilir (bk. H. Z. Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, I, 502).

Gerçekten Gökalp'ın 1911'lerde İttihat ve Terakki'nin ileri gelenleri arasına katıldıktan sonra milliyetçi yazıları 1909'lardaki Osmanlıcı yönde tavır takındığı yıllara nazaran, mânidar olsa gerektir (bk. N. Berkes, *The development of secularism in Turkey*, Montreal, 1964, s. 322). Esâsen, onun ilk yazı hayatı bunu açıkça ortaya koyar (bk. Ş. Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'ın ilk yazı hayatı* s. 94-101, 105 v.d, 109 v.d; [haz. Ş. Beysanoğlu], *Makaleleri*: I, s. 48 v.d. 54 v.d., 65, 69 v.d.).

Nitekim Gökalp'ın indinde, Osmanlı aydınları yönünden "Siyâsî inkılâb, meşrutiyet mekanizmasının hükûmete tatbîki demek olduğu için, elde edilmesi pek kolaydı. Fakat içtimâî inkılâb mihanikî bir fiille değil, uzvî bir tekâmülle hâsıl olabileceği için gayet güçtür. Siyâsî inkılâbın icrâsı için, hürriyet, müsâvat, kardeşlik gibi meşrutiyetin ruhunu temsil eden *kuvvet-fikirleri*'in intişârı kâfiydi. Halbuki içtimâî inkılâb, *kuvvet hisler*'in inkişâf ve yükselmesine bağlıdır. Fikirlerin kabûl ve reddi, zihnin irâdesi dâhilindedir. Hisler asırlarca süren içtimâî itiyâdların izleri olduğundan, kolayca istihâle edemez ("*Yeni hayat ve yeni kıymetler*" *Genç kalemler*, 26 temmuz 1327 (1911) ve *Makaleler*: II [haz. S. H. Bolay], Ankara, 1982, s. 40; ayrıca *Yeni Mecmûa*, I., sayı: 25, s. 482; *Ziya Gökalp diyor ki.*, 1950, s. 114 ve *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*: I [haz. R. Kardaş], 1973, s. 262). Ziya Gökalp, Türklük yolunda yeni kıymetleri ararken, başlangıçta irâdecilik felsefesinin câzibesine kapılmış görünmektedir. *Genç Kalemler* mecmûasında, 1911'de yayımlanan "*Bugünkü felsefe*" başlıklı ilk felsefî makalesinde Sedat Tevfik imzâsıyla Ziya Gökalp, Renouvier (1815-1903), Boutroux (1845-1921) ve Fouilleé (1838-1912) gibi Fransız filozoflarının te'sîri altında kalmış görünür (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 43). O, bu yazısında, bir bakıma, felsefenin önceki ve bugünkü şekillerini mukayese eder. Dış âlemde görülen hâdiseleri müşâhede ve tetkik eden ilim ile insan ruhunu inceleyen ve onun mânevî değerlerini tâyin ve tesbit eden felsefeyi birbirinden tamamiyle ayırır. XX. asır fikir adamları birbirinden farklı iki hakikat âlemi bulmuşlardır. Bunlardan birincesi tabiatı teşkil eden madde, ikincisi ise, insan rûhudur (M. Kaplan, *Ziya Gökalp ve mefkûrecilik, Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*: s. III [Haz. Ş. Beysanoğlu], Ankara, 1978, s. 436).

Ona göre, "bir zamanlar felsefe, ilimlerin anası hükmündeydi. Vaktâ ki tarassuat (müşahede) ve tecrübeden doğan müsbet ilimler tessüse başladı, felsefe analık vazifesinden vazgeçti. İlimlerin zabıtası sıfatını iktisap etti (*Genç Kalemler*, 17 nisan 1327 (1911) nr. 2; *Makaleler*: I, s. 1; E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 181.). Pozitivizm çağında bir cemiyet ilmi araştırıcısı olarak Ziya Gökalp, güç bir mes'ele ile karşı karşıya bulunmaktadır. İnsan değerleri yaratma ve yerleştirme durumu içinde olabilir mi? Müsbet ilmin, varoluşun bütününe hâkim olduğunu tesbit eden determinizm, insana konu teşkil etmemekte midir? Ziya Gökalp'ın ilk şiirlerinden birinde sorduğu gibi hayat makinesi (*felsefî vasiyetler II*: *Hocamın vasiyeti*", *Küçük Mecmûa* sayı: 18, 2 teşrin I. 1338 [1922]; *Makaleler*: VII, s. 100; *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*: I, s. 13) olan insan maddî âlemin zincirlerinden kurtulup, idealler ülkesine nasıl yükselebilir. O, tabiatın mekanik kanunları ile insanın yaratma hürriyeti arasındaki uçurumu doldurabilmek için yaptığı teşebbüste, önce Alfred Fouilleé'nin *kuvvet-fikirler* (idées-forces) doktrinine başvurdu. İnsan ruhu, kendilerini gerçekleştirmeye gücü yeten ve dış âleme nüfuz ederek vâkıa hâline gelen fikirler husûle getirir; fakat, Ziya Gökalp, ancak bu fikirlerin maddî ve ruhî tekâmülün umûmî temâyülüne uygun olması hâlinde, bunların sâdece *mevhume* olmayıp, *mefkûre* sayılabileceğini ilâve eder. Tıpkı kuvvet-fikirler, nasıl dış âlem üzerindeki te'sirleriyle tabiatın akışına istikamet veriyorsa, mefkûreler veya kıymetler şeklinde ortaya çıkan, bunlar ve husûsiyle ortaklarını teşkil eden *kuvvet-hisler*, içtimâî hayatta rol oynayan başlıca âmillerdi (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 44).

Nitekim yine Tevfik Sedat takma adı ile Ziya Gökalp, *Genç Kalemler*'de Muhyi'd-Din Arabî adlı yazısında, Muhyi'd-Din Arabî nin *a'yân-ı sâbitesi* ile Alfred Fouillée'nin *kuvvet-fikir* nazariyesini felsefî ve içtimâî idealizm paralelliğine göre tahlil etmiştir. Bu ölçüde tasavvufun alelâde bir mistisizm olmaktan ziyâde idealizm sayılması gerektiği iddia edilerek islâm düşüncesine öncelik hakkı verilmiştir. A'yân-ı sâbite meşhur tarifi veçhile, varlığı koklamış olmadığından, kendi kendine gerçekleşmez; sâdece kemâl potansiyelliğinden ibârettir; yâni gerçekleştirilecek kemâllerdir.. Tekâmülün de mûcip ve âmilleridir. Fikirler, birer zihnî unsur olmaktan öteye gitmedikçe, taallûk ettikleri eşya ve hâdiselerin ancak gölgeleri durumunda kalırlar. Hisler de aynı durumda bulunabilirler. Nitekim Fouillée, bu noktayı göz önünde tutarak, fikirler ile hisleri kuvvet ve gölge olmak üzere ayırmış, *kuvvet-fikirlere* karşılık *gölge-hisler*'den bahsetmiştir" (N. Akder, göst. yer., s. 490).

Gökalp'ın kanâatince, "islâm hükemâsından bugünkü felsefeye en yakın bulunan Muhyi'd-Din Arabî'dir. O, sûfiyenin *zevk* vasıtasıyla muttali oldukları *hadsî* halleri aklî fikirlerle ifâde ederek, tasavvuf ile hikmeti te'lif eden bir müceddittir" (Muhyi'd-Din Arabî, *Genç Kalemler*; *Makaleler*: II, s. 14; *Ziya Gökalp diyorki.*, s. 108). Gökalp'a

göre felsefe bir kaç asırdan beri büyük terakkîlere mazhar olduğu halde, felsefenin ruhu değişmemiştir. İmam Gazzalî *usûlî şüphe*'yi Descartes'ten evvel meydana koymuştur. Berkeley'in, Kant'ın içtihatları, daha evvel tansîs edilmiştir (iyice incelenmiştir). Muhyî'd-Din Arabî, Alfred Fouillée'den çok zaman evvel mefkûrenin, tekâmülde yaratıcı âmiller olduğunu isbat ederek, bugünkü felsefeyi daha o zaman te'sis etmiştir (*Makaleler:* II, s. 20).

Bugün felsefe, keşfolunmuş bir sürü mâlûmatın mecmûu sûretinde telâkkî olunamaz. Felsefe, bu mâlûmatı lâ-yenkati' keşf ve ıslâh eden usûllerden ibârettir" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, 1976, s. 28) diyen Ziya Gökalp'ın, tekâmülün uğrak noktalarında Fouillée'den koparak, maksada uygun daha başka rehberlere de başvuracağı tabiîydi. Zâten Garp felsefesinin temsilcilerine takaddüm eden Şarklı müslüman mütefekkirler bulunduğuna göre, bu kaypak zeminde, bir arkadaşının dediği gibi, "mizac-ı felsefî ve içtimâîsine muvâfık" (A. Haydar [Taner], "*Hatıralar*", *Millî Mecmua*, sayı: 24, 5 teşrin II. 1340 [1924] ve *Ziya Gökalp Dergisi*, teşrin II. 1974 sayı I, s. 95) bulduklarıyla, öncekilerini değiştirmesi de mukadderdi. Madem ki, "mutasavvar olan mukadderdir." "Fouillée ve onun mektebinin felsefesi de Ziya Gökalp'ı uzun boylu tatmin edemezdi" (U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 45). Nitekim öyle oldu. Çünkü, Ziya Gökalp'ın "fikirlerinde en şâyân-ı dikkat ve velûd olan vasıf kendisinden evvelki cereyanların ve ilmî telâkkîlerin hepsine muarız olmak üzere, cemiyetçi olmasıydı. Bu vasıf fikir hayatımıza kuvvetli bir felsefî unsur olarak, ilk defa Ziya Gökalp'in yardımı ile girmiştir. Gökalp, yeni cemiyetçi görüşüyle, kendisinden evvelki bir fikir harâbesi üstüne kuvvetli bir bina kurmağa muvaffak oldu" (M. S. Berkin, *ayn. esr.*, s. 12 v.d.). İşte, bu sâiklerledir ki, Ziya Gökalp, Fouillée'nin "niçin bâzı fikirlerin, *kuvvet-fikirler* hâline geçtiğini, diğer fikirlerin ise, duygulardan mahrum ve irade üzerinde te'sirsiz *gölge-fikir*'ler sûretinde kaldığını îzah edemedi? derken kendi kanâatinin zemininde bulundurduğu bir düşüncenin tamâyülüne uyarak, tenkidî bir tavrı takınmak sûretiyle, "muhtelif felsefe telâkkîlerinin şiddetle çarpıştığı son zamanlarda, müsbet ilimlerden olan içtimâiyyat ilmi, mefkûrenin müsbet âleme mensup bir şe'niyet olduğunu ispat etti" (*Mefkûre nedir?, Küçük Mecmûa*, sayı: 8, 24 temmuz 1338 [1922]: *Makaleler* : VII, s. 44; *Ziya Gökalp diyor ki*, s. 36 v.d.) hükmüne varmaktadır. Çünkü Ziya Gökalp'ın düşünce zihninde *gölge-fikir*'ler ancak kuvvet-hisleriyle birleştikten sonra, *kuvvet-fikir*'ler mahiyetini alabilirler" (*Türkçülük nedir?* II, *Yeni Mecmûa*, sayı: 27, 10 kânun II. 1918; *Terbiyenin sosyal ve Kültürel temelleri:* I, s. 276) görüşü hâkimdi ve dolayısıyla ona göre "Fouillée, kuvvet ve fikirler ve kuvvet-hisler nazariyesini ortaya attığı zaman bunların ikisinin de mutlaka içtimâî olduğunu anlayamamıştı. İçtimâîyyat ilmi... bunların yalnız içtimâî olduğunu göstermekle kalmıyor, aynı zamanda kuvvet-hisleri millî ve kuvvet-fikirlerinin-millî harslar tarafından kabûl edilip millîleşmeleri şartıyla- beynelmilel olduğunu da ispat ediyor" du (*ayn. esr.*, s. 277).

Ziya Gökalp'ın "kıymetlerin menşe'i, mefkûre olmak lâzım gelir "(*Mefkûre nedir? Küçük Mecmûa*, sayı 8 ve *Makaleler*: VII, s. 41), anlayışınca mefkûreler, içtimâî galeyanlar esnâsında tabiî bir sûrette vucûda gelen içtimâî şe'niyetlerdir. "İnsanın, beşeriyet fevkine çıkması, içtimâî hayattan bu mefkûreleri alması sâyesindedir... İnsanın fevkalbeşerliğini, fevkattabîa bir esâsa mürâcaat etmeksizin, tamamıyla müsbet ve ilmî bir sûrette izah eden yalnız içtimâîyât ilmidir. İçtimâîyâttan doğan felsefe, ayaklarını yalnız sağlam ilimlere basan, elleri en yüksek ve en güzel mefkûrelere ulaşan en doğru ve en iyi felsefedir" (*İnsandaki feyizlerin menşei, Küçük Mecmûa*, sayı: 14 4 eylûl 1338 (1922), *Makaleler:* VII, s. 75 ve *Ziya Gökalp diyor ki*, s. 58 v.d.).

Bununla berâber, "felsefe, düşünüşten ziyâde bir nev'i seziş mâhiyetindedir. Bundan başka, müsbet ilimlere mütenakız olmamak mecburiyetinde bulunması da onu ilimlerle sıkı bir alâka hâlinde bulundurur" (*İlme doğru, Küçük Mecmûa*, sayı 2, 12 haziran 1338 [1922] *Makaleler:* VII, 9; *Ziya Gökalp diyor ki.*, s. 6). Bu bakımdan pozitivist görüşüyle Ziya Gökalp'ın ilmî gerçeklerin tecrübeye dayanması gereğini savunacağı tabiîdir ve dolayısıyla felsefe veya felsefî görüşler, müsbet ilimlerin temelleriyle çatışmamalıdır. İdealizm ile pozitivizm arasındaki bir uzlaştırmadan hareketle, bir değerler felsefesi ve bir aksiyon felsefesini geliştirmeyi deneyen Gökalp'a göre felsefe, refah mı, saadet mi? (*Küçük Mecmûa*, sayı: 1, 5 haziran 1338 [1922] *Makaleler*: VII, 5; *Ziya Gökalp diyor ki*) sorusunda, hangisinin üstün olduğu hakkında "samimî ruhlu insanların derin bir sûrette düşünmesidir? şeklinde ifâde edilmektedir. Filozoflar nasıl bir gerçekliği aramışlardır. Gökalp, "Gerçeklik nazariyesinde her türlü *monism*'e karşıdır; yâni *pluralisttir. Materialism* kadar *sprituralismi* de reddeylemek durumundadır. Ona göre; maddî gerçekliği hesaba katmayan bir ruhçuluk ve mâneviyâtçılık tecrübenin mukavemetine uğramakla kalmaz, zekâyı bilhassa aklı da iz'ac eder. Zekâ, zihnî hayat mertebesinde, şuurun maddî gerçeklik ile dayanışmasına tekabül eylemektedir. Böylece Gökalp'ın içtimâî felsefesi epistemolojik, metodolojik, ontolojik ve metafizik telâkkîleriyle dayanışma hâlinde olarak, pluralisttir. Pluralizm, kendisinin tâbiriyle çokçuluk demektir. Bu görüş onun kültür ve medeniyet dayanışmasına dâir sosyolojik hükümlerini tâyin eylemiştir (N. Akder, *"Doğumunun doksanbeşinci yıldönümünde Ziya Gökalp", Türk Kültürü, yıl IX*, mart 1971, s. 428).

Ziya Gökalp, yazılarında, gerçekten, hareket noktası itibariyle, pluralisttir. Bu husus ister, Durkheim'e sadakat itibârîyle Boutroux'un felsefesi yönünden dikkate alınsın, ister doğrudan doğruya Boutroux'nun eserlerinin te'sîri bakımından düşünülsün, Gökalp gerçekliklerin aşağıya indirilmesine veya yukarısına çevrilmesine şiddetle karşıdır. Onun indinde, "Mâbadü't-tâbianın (metafiziğin) zembereği *bircilik* (monisme)'tir; bütün şe'niyetleri yalnız bir şe'niyetten doğurmaktır. Maddeciler; hayatî, ruhî, içtimâî bütün şe'niyetleri müteselsilen, kimyevî, fizikî mihanikî hâdiselere ircâa çalıştıkları zaman, bir mâbadü't-tabiacıdan başka bir şey değillerdir. Mefkûreciler bütün sâfil (aşağı) şe'niyetleri ahlâkâ ve dinî vicdanlara ircâa çalıştıkları zaman da ayni sûrette mabadü't-tâbiacılık yapıyorlar. İlim ise, tamamıyla mâbadü't-tâbianın zıddıdır. İlim, ne âliyi sâfile ne de sâfili âliye ircâ etmeğe yeltenmez. İlim için bircilik (monisme) yoktur; *çokculuk* (pluralisme) vardır. İlim için her nevî hâdiseler ayrı ve müstakil bir şe'niyettir. hiç bir ilim, mevzuu olan şe'niyeti başka bir ilmin şe'niyetini idâre eden kanunlara ircâ etmek sûretiyle teşekkül edemez...

Başka bir deyişle Gökalp, İlim yalnız kimyevî, hayatî, ruhî, içtimâî şe'niyetlerin kendilerine mahsus nev'î (*specifiqul*) mâhiyetlere mâlik olduğunu nazar-ı dikkate alır. Bu nev'ilerin bir cinste birleştiğini nazar'ı itibâra almak ciheti ise, mâbadü't-tâbiaya âittir. İlim, ne bu şe'niyetlerin cinsen de birbirinden ayrı, yâni eski spritualistler gibi ruhun lâhut (ulûhiyet) âlemine, dimağın ise, cemâdât (cansızlar) âlemine mensup olduğunu iddia edebilir, ne de mâbad ü't-tâbianın bunları bir cinste birleştirmesine itiraz edebilir... Çünkü evvelâ, cinsî olarak kevnî bir şe'niyet kabûl edip, bunun hikemî, kimyevî, hayatî, ruhî, içtimâî, şe'niyetler namıyla dört nev'e ayrıldığını iddia etmek ne eski spritualistlerin, ne de metaryalistlerin mesleğiyle (doktriniyle) birleşmek değildir. Bu yeni telâkkîye birci-çokculuk adını verebiliriz (*Millî Terbiye:* VII, *Muallim*, sayı: 9, 1 mayıs 1333 (1917); *Makaleler:* V, s. 90; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, s. 94)" şeklinde bir anlayışa temâyül ettiğine göre, bunun Boutroux'un felsefesindeki ircâ edilmezlik gibi telâkkîsi gerekmektedir. Bu itibârla, bu metodolojik bakış tarzı, Gökalp'ı bu dört hakîkatın toplamını dört katlı ve her katı müstakil bir binaya benzetmesine zemin hazırlamış olacak ve böylece onu,... hikemî, kimyevî şe'niyet birinci katı, hayatî şe'niyet ikinci katı, ruhî şe'niyet üçüncü katı, içtimâî şe'niyet dördüncü katı teşkil ederdi. İlmin umûmî usulü bir binanın müşterek medhaline benzer; her apartmanın husûsî medhali, dört ilimden her birinin husûsî usûlünü gösterir. Bu katlardan her biri kendinden önce mevcut olana müstenit olmakla berâber, ondan tamamıyla ayrıdır" (*Makaleler:* V, s. 90; *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel temelleri:* I, s. 95) şeklindeki bir görüşün ortaklığına götürecektir.

Demek oluyor ki, Gökalp'a göre, bu anlayış modeli, monizmlerin her çeşidine karşı pluralist bir felsefe görüşüne yaklaşışın izahı olsa gerektir (bk. N. Akder, *Ziya Gökalp'ın tarih anlayışı-I: Ziya Gökalp'da tarih anlayışının felsefî temeli", Türk kültürü*, teşrin I. 1963, sayı 12).

Gökalp da "monist ilmin en zararlı netîceleri, bilhassa cemiyet sâhasında görüldü" derken, Boutroux'ya katıldığını şöyle dile getirmektedir: Pluralism, Auguste Comte tarafından müphem bir sûrette sezilmekle berâber, bilhassa Boutroux gibi filozoflar... tarafından ileri sürüldüğünü söylemektedir (*Muhtelif ilim telâkkileri", Yeni Mecmua* sayı. 46, 30 mayıs 1918, s. 383).

Ziya Gökalp bir başka yazısında da, çok daha açık olarak, Durkheim sosyolojisinin felsefî kaynakları yönünden de kendi pluralizmini zımnen şu şekilde ortaya koymaktadır: "... Tekâmülün bütün devrelerini tetkik edersek görürüz ki, içtimâ yalnız mefkûrenin hâliki değil, tekâmülün her devresini aşan büyük inkılâbın da âmilidir. Her esaslı içtimâ yeni bir şe'niyete başlangıç olmuştur. İçtimâ, birbirinden daha yüksek olan şe'niyetleri, mertebeleri sırasıyla, tekvin ederek (oluşturarak), tekâmül adını verdiğimiz müterakkî (ileri) tekevvünler (oluşlar) silsilesini vücûda getirmiştir. İçtimâ'ın, umûmî tekâmüldeki mühim rolü mâlûm olduktan sonra, artık içtimâ'dan mefkûre nâmıyla yeni bir şe'niyetin doğmasına hayret etmemek lâzım gelir (*Yaratıcı içtimâ' Küçük Mecmûa.*, sayı. 15, 11 eylûl 1338 [1922], s. 1 v.dd.; *Makaleler*: VII, s. 76 v.d.)" Gökalp, skolâstik ilim telâkkîsinin yanı sıra her türlü monist ilim anlayışını da reddetmiştir. İçtimâî hâdiselerin fizikoşimik ve biyo-şimik vetirelere ircâını tecviz etmemiştir (tafsilât için bk. N. Akder, *"Ziya Gökalp'ın tarih anlayışı-II: "Ziya Gökalp'ın tarih anlayışı açısından Atatürk İnkılâbı ve değerlendirme buhranı", Türk kültürü*, kasım, 1963, II, sayı 13, s. 23; ayn. mll., *Türk Ansiklopedisi*, XVII, 493).

Boutroux'nun pluralizmini tâkip ederek, cemiyeti, dört mertebenin en yükseği olarak gören Gökalp, sosyolojiye de bilginin en üstün şekli olarak bakmak zorundaydı. Fakat burada Ziya Gökalp, Kosmos'un bünyesinde determinizmden hürriyete doğru dereceli bir gelişme bulan Boutroux'dan ayrılmaktadır. Böylece Ziya Gökalp, Durkheim'in te'sîri altında da olsa, içtimâî hayatta hâkim olan daha esnek bir determinizme inanmaktadır (U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 46 v.d.). Nitekim bu görüş çerçevesinde, Durkheim'in dediği gibi, "aşağı şekillere nisbetle gerçeğin yüksek şekillerinin belirtildiği kıvraklık, esneklik, mümkün olabilme ve olurluğunun ortaya çıktığı "(Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, 1924, s. 42), hâdiseler söz konu-

sudur. Ziya Gökalp'de, bu düşünce zemininde madde, hayat, ruh ve cemiyet gerçekliklerini ihtivâ eden pluralizmin gereği bir felsefe anlayışının desteğinde hem ilimci ve hem de milliyetçi olabilen bir görüş genişliğindeki fikirleri savunur. O, İçtimâiyyattan doğan felsefe, kâinatı, bir taraftan milletler arası medeniyetin, diğer cihetten millî harsın gözlüğü ile görür bu ikilikten de felsefenin *realizm* ve *idealizm* şekilleri vucûda gelir. Medeniyeti teşkil eden şe'niyet hükümleri yalnız zarf itibâriyle içtimâî, mazruf cihetinden büsbütün kevnîdir. O halde, medeniyet gözlüğü ile bakan felsefe realist bir mahiyette kalır. Harsı teşkil eden kıymet hükümleri ise, hem zarf, hem de mazruf itibarîyle içtimâîdir. Binâenaleyh, hars gözlüğüyle bakan bir felsefe de, idealist bir mahiyet alır. Aynı zamanda, medeniyetçi felsefenin beynelmilel, harsçı felsefenin ise, millî olması da zarûrîdir. İlim beynelmilel olduğu derecede felsefe de millîdir. Çünkü felsefe, kâinatı bir içtimâî vicdanın, yâni bir millî harsın gözlüğüyle görmektir? (*Eski Türkçülük, Yeni türkçülük, Yeni Mecmûa*, sayı. 42 s. 302). Ziya Gökalp'ın bu düşünce tarzı, şüphesiz bâzı tenkidleri de berâberinde getirmektedir. Şöyle ki "felsefenin içine aldığı ilimler akla uygun (rasyonel) bir varlıktır. Bir millete has değil, bütün milletlere mal olabilecek bir niteliktedir. Şimdi nasıl oluyor da rasyonel, milletlerarası olan ilim, verileri ile birleşen kendisi de ister istemez, akla uygun olmak zorundadır. Öyleyse, nasıl oluyor da bu felsefe, sonradan millî, yâni akıl-dışı (*a, rationel*) bir varlık oluşuna gelebiliyor? (İ. H. Baltacı oğlu, *Ziya Gökalp*, s. 57). Gerçekten bu türlü sorular, her zaman sorulabilir ve cevaplanması da güçtür.

Ziya Gökalp'ın kanâatince, "içtimâiyyattan doğan felsefe, ayakları yalnız sağlam ilimlere basan, elleri en yüksek ve en güzel mefkûrelere ulaşan en doğru, en iyi felsefedir" (N. S. [Sadak], *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*: II, Ankara, 1975, s. 221). Buna göre bir felsefenin kıymeti, bir taraftan, müsbet ilimlerle ahenkli olmasının derecesiyle, diğer yandan da ruhlara büyük ümitler, vecdler, teselliler ve saâdetler vermesiyle ölçülür. Demek ki, felsefenin bir safhası objektif, diğer safhası subjektiftir. Binâenaleyh felsefe, ilim gibi beynelmilel olmağa mecbur değildir; millî de olabilir. Bundan dolayıdır ki, her milletin, kendisine göre bir felsefesi vardır" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 179) diyen Ziya Gökalp için, "felsefede de Türkçülük" elbette meşru olabilecektir. Şimdi onun sosyolojiden doğan bu felsefe anlayışının anahtarlarını ve dolayısıyla sosyolojik ana temel kavramlarını gözden geçirebiliriz.

2- *Sosyolojik Temel Kavramlar*. Ziya Gökalp'ın sosyolojisinde hâkim olan sosyolojik kavramların, bir görüşe göre, *mefkûre, fert ve cemiyet, millet, hars ve medeniyet, halk ve güzideler*, gibi bir sınıflama içinde takdimi yapılmakta (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 48-70), bir diğer incelemede de, model olarak "herşeyden önce Ziya Gökalp sosyolojisinin özünü teşkil eden Kültür (Hars) *medeniyet ve batılaşma* (asrîleşme, garplılaşma) kavramlarının değerlendirilmesine gerek" (O. Türkdoğan, *ayn. esr.*, s. 7) duyulmaktadır. Bir başka yaklaşış tarzı içinde de, *millet, milliyetçilik, türkçülük, turancılık, hars, medeniyet mefkûre, türkleşmek* (bk. M. N. Özdeniz, *"Ziya Gökalp ve türkleşmek" 1976 yılı sosyoloji konferansları: Ondördüncü kitap*, İstanbul, 1976, s. 28-31) kavramları Ziya Gökalp'ın "kullanımında özelliği olan kavramlar" olarak ele alınmaktadır.

Hattâ *halk ve hürriyet* kavramının XX. asırda taşıdığı mâna ile Ziya Gökalp arasında (bk. A. Kurtkan, *Halk ve hürriyet kavramlarının XX. asırda taşıdığı mânâ ve Ziya Gökalp*, s. 160-170) bir münasebet araştırmanın meşrutiyetide savunulabilir. Bununla berâber tesbit edilen bu kavramların hemen hepsinin sosyolojik bir mânası bulunduğu doğru olsa ve hattâ Ziya Gökalp'ın kendisinin de makale hâlinde ayrıca yer verdiği halkçılık (*Yeni Mecmûa* sayı 32) *milletçilik* (*ayn. mec.*, sayı 33) *"milletçilik* ve *beynelmilelcilik* (*ayn. mec.*, sayı 35), *milletçilik ve cemaatçılık* (*ayn. mec.*, sayı. 37) v.b. gibi kavramlar bulunsa bile, bunların nasıl anahtar kavram olmaktan uzak bulundukları âşikârdır. Bu bakımdan, Ziya Gökalp'ın sistemini bütünleştiren ve bir bakıma, sisteminin özünü teşkil eden ana temel kavramların, daha doğrusu kavram çiftlerinin *mefkûre ve ma'şerî tere'iler, hars ve medeniyet* olduğu görülür. Böylece aşağıda sâdece sosyolojik ana temel kavramlara belirli ölçüler içinde yer verilmektedir. Ancak bu kavramların açıklanması yolundan, diğer kavramların da açıklık kazanacağı tabiîdir. Bu itibârla diğer sosyolojik kavramların açıklanmasında yine bu temel nitelikteki kavramlara başvurmak sûretiyle yapılan açıklamalar göstermektedir ki, kavramın ehemmiyetinden de ötede, sosyolojik ana temel kavramlar anahtar olarak rol oynamaktadır.

a) *Mefkûre ve ma'şerî tere'iler* (kollektif tasavvurlar). Ziya Gökalp, Fransızca" idée'den türetilen "ideal" karşısında kendisinin icat edip, sık sık kullandığı anahtar kelimelerinden biri olan "fikr"den türettiği "mefkûre"ye (bk., K. N. Duru, *Ziya Gökalp*, 1949, s. 114 ve M. Kaplan, göst. yer., s. 435), bilhassa İstanbul'daki yazı hayatından itibâren, içtimâî hayatı yönlediren bir kavram olarak bakmaya başlar. Çok defa birbirlerinden fark gözetmeksizin kullandığı, mefkûre ile kıymet ve hattâ ma'şerî tere'iler kavramlarının mahiyetinin ne olduğu ve te'sirlerinin ne şekilde ortaya çıktığı hakkındaki ana temel soruna Durkheim sosyolojisinde bir cevap bulur (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 48). Esâsen, Durkheim, *Revue de métaphysique et de morale* (3 temmuz 1911) ve ayn. mll., *Sociologie et philosophie* (1924) adlı eserindeki

Jugements de valeur et Jugements de réalité adlı makaleye göre, insanların ideal sâhibi olmaları, içtimâî mahlûk oldukları içindir. İnsanı, kendisinin üstüne yükselten ve bu sûretle ideal yaratan cemiyettir. Gerçekten Gökalp'ın pozitivist temâyülüne uygun olan da, müsbet ilmin, ideallerin varoluşunun objektif bir delili olarak kabûl edebileceği tek teori ahlâkî, dinî ve estetik değerleri, içtimâî hâdise gibi gören ve bunları cemiyetin gelişmesinde elde edilen kanunların yardımıyla îzah eden Durkheim sosyolojisinin ihtivâ ettiği teoridir (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 48).

Bununla berâber, Ziya Gökalp'ın kendini Durkheim sosyolojisinin te'sîrine kaptırmadan önce de, Fouillée'nin teorisiyle yetindiği, orada fazla kalmayıp, kendisine daha uygun gelecek görüşe doğru bir arayışın içine girdiği de bilinmektedir (bk. A. Z. F. Fındıkoğlu, *Ziya Gökalp, sa vie et sa sociologie: essai sur L'influence de la sociologie française en Turquie*, Strasbourg, 1935, s. 33). Nitekim, Gökalp, bu konuda şöyle demektedir: "Mâbadü't-tâbiacılar mefkûrelerin şe'niyetini kabûl ediyordu, fakat, bu şe'niyete tamamıyla mâverâî (öteki âlemle ilgili) bir mahiyet veriyorlardı. Fikriyatçılar ise, mefkûreyi mâveraîlikten kurtardılar. Fakat, şe'niyetsiz, irade ile istenilen şekle konulabilir sun'î bir fikir gibi gördüler. Mefkûrenin mâveraî telâkkisi müsbet ilimlerle uyuşamazdı. Sun'î şe'niyetsiz telâkkî edilmesi de onun varlığına nihâyet vermek demekti (*Mefkûre nedir?, Küçük Mecmûa* sayı 8; *Makaleler:* VII; *Ziya Gökalp diyorki*, s. 15-16). "A. Fouillée, *kuvvet-fikirler* ve *kuvvet-hisler* nazariyesini ortaya attığı zaman, bunların ikisinin de mutlaka içtimâî olduğunu anlayamamıştı. İçtimâiyyat ilmi, bize bunların yalnız içtimâî olduğunu göstermekle kalmıyor, aynı zamanda *kuvvet hislerin* -millî, *kuvvet-fikirlerin*-millî harslar tarafından kabûl edilip millîleşmeleri şartıyla- beynelmilel olduğunu da isbat ediyor" (*Türkçülük nedir? Yeni Mecmûa.*, sayı: 27, 10 kânun II. 1918; *Türkiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*: I, s. 277).

Ancak, İstanbul'da Dârülfünûn hocalığına başladıktan sonra, sosyoloji hakikî mevzûunu Durkheim'le iktisap etti" (*ilm-i içtimâ dersleri*, 1329 = 1913), şeklinde tavrını belli eden Ziya Gökalp için, önceki safhada veya daha kesin tavrını ortaya koyduğu "Durkheim'den evvelki içtimâiyyatçılara da hakikî içtimâiyatçı nazarıyla bakamam (*"Muallim"*, sayı 9, 1 mayıs 1333 [1917]; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri:* I, s. 95) tarzındaki bir hesaplaşma devrine girmeden önceki safhada, meselâ *Türk Yurdu*'ndaki makalelerinde onun kıymet ve mefkûre kavramlarına karşı yaklaşış tarzının, biraz değişik bir fikir yapısı içinde yer alacağı tabiîydi.

Nitekim Ziya Gökalp, "Mefkûreye, hayal, gaye, emel, dilek, diyenler var,, demekte ve şöyle devam etmektedir: Bir millet tarafından mâzide büyük (bir) buhran zamanında hakikaten yaşanmış ruhî bir hâlet, zihnî bir mevcudiyettir; ne yaşanmış bir hayal, ne de istikbâlde yaşatacak bir gayedir. Mefkûre, hâlin mürebbîsi ve istikbâlin hâliki olmakla berâber, mâzinin bir şe'niyetidir. Milletin mâzisinden gelip (onu) istikbâline doğru iten fikrî bir hamlesidir. O halde, *idée*'den müştak olan *idéal*' gibi fikr'den müştak olan mefkûreyi bu yerde kullanmak daha, münâsibtir (*Türk Yurdu*, sayı: 8; *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 69).

Ziya Gökalp'ın nazarında, "Mefkûreler, millî felâketlerin kalpleri birleştirerek, umûmî bir kalp yaptığı hengâmlarda (sıralarda). bir müttehit kalpten doğar... Bir millet, tehlikede kaldığı vakit, onu fertleri kurtarmaz: bizzat millet kendi kendinin müncisi (kurtarıcısı) olur" (*ayn. esr.*, s. 63. v.d.).

Ziya Gökalp'a göre, mefkûre, kudretini iki şekilde izhar eder: *l'caz* (prestige), te'yid (sanction) mefkûrenin ruhlara doğrudan doğruya tecellisidir. Fertler, mefkûreli oldukları dakikalarda ruhları, şedit bir *vecd* (enthousiasme) ile dolar... Mefkûre, bir i'caz kuvvetiyle, fertleri içtimâî sâir-fi'l-menâmlar (uyur-gezerler) hâline koyar, ruhlarına verdiği cezbelerle onları fevk'al-insan hârikalar icrâsına sevk eder. Mefkûrenin te'yid kuvvetine gelince, bu i'caz kuvvetinin neticesidir... i'caz, mefkûrenin cemâl sıfatı, te'yid ise, celâl sıfatıdır. Mefkûre, bu iki sıfat yahut kuvvetiyle fertleri aynı maneviyette (maneviyâtta) birleştirerek, umûmunu mütecânis bir ruh mahiyetine ifrağ eder" (*ayn. esr.*, s. 68).

Görülüyor ki, Ziya Gökalp, *"Türk Yurdu*'ndaki yazılarında [sonradan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* olarak gerçekleşecektir] *idéal*'den tercüme ettiği *mefkûreyi*, "insanların mensub oldukları sosyal grubun varoluşunun ve değerinin farkına vardığı zamanda doğan, cemiyetin kendine âit bilgisiyle bir tutmaktadır. Onun ileri sürdüğü böyle bir farkında olma hâli, umûmiyetle ciddî sosyal buhranlar arasında ortaya çıkan tarihî bir vak'a, çok defa anî bir ilhamdır... Bu sınırlı mânası için mefkûre, cemiyeti, bütün faâliyetleri içinde harekete geçiren ve idâre eden bir çeşit gizli kuvvettir; gelecekte gerçekleşmiş olması gereken ne bir gaye, ne de gerçekleşmesi imkânsız bir fantezi değil, fakat bir cemiyetin gelişmesinin belirli bir devresindeki psikolojik bir tecrübe mahsûlüdür" (U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 48 v.d.). Demek oluyor ki, "mazinin şe'niyetinden kuvvetini alan mefkûre anlayışı, Ziya Gökalp'ı, Demirtaş takma adı altında *Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler* makalesi yazarı olarak, "Henüz tanıyamadığımız bir çok kıymetler var. Yeni bir hayat var ki, biz henüz onu yaşamak değil, tasavvur bile etmemişiz.. İnkâr edemezsiniz ki, bu âna kadar insaniyeti i'lâ eden (yükselten) yegâne âmil mefkûre (ideal)'lerdir. Mefkûreler müphem ve meçhul bir takım gayelerdir ki, insanları ancak müphemiyetlerindeki cazibeyle, meçhuliyetlerindeki sihirle

sürüklemişler, terakkiye doğru götürmüşlerdir (*Genç Kalemler*, nr. 2, 26 temmuz 1327 [1911]; *Ziya Gökalp diyorki..*; *Yeni Mecmûa*, sayı 25-27, kânun 1, 1919; *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, 1, 5. 264, 268), şeklindeki mâzide yaşanmamış yeni hayat ve yeni kıymetler arayışı içindeki düşüncelerinden ötürü, elbette yanıldığı sonucuna varacaktı. Nitekim *"Türkçülük nedir?"* konusunda kendine yönelttiği sorusuna verdiği cevapta, "Hakîki medeniyet ancak yeni hayatın inkişâfıyla başlayacak olan Türk medeniyetidir fikri, *şöven* bir nokta-i nazardır. Fakat, her cereyan başlangıcında, bittabiî, müfrit bir şekilde meydana çıkar... Anlaşıldı ki, Yeni hayatçıların ibrâ' etmek istedikleri hakîki kıymetler, bütün milletlere şâmil olacak beynelmilel telâkkîler değil, belki Türk milletine mahsus millî görüşlerden ibârettir. Aynı zamanda, bu kıymetler milletin ruhunda gizli iştiyaklar sûretinde mevcut olduğu için, yalnız keşfedilmeleri lâzım gelir. Binâenaleyh, onları ibdâ'a çalışmak fikri de doğru değildir" (*Yeni Mecmûa*, 10 kânun II. 1918, sayı 27; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*; I, 270) der.

Gerçekten Gökalp, *Küçük Mecmûa*'daki yazılarında, *"Yeni Mecmûa"*'da da kısmen dokunduğu... "kıymetler, cemiyetin vicdanında bir takım mefkûrelerdir ki, haricî tabiatla hiç bir alâkaya mâlik değildir "(*Mükâfat ve mücâzat mes'elesine dâir bir kaç söz"*, *Yeni Mecmua*, sayı 34, 7 mart 1918; *Makaleler*: V, s. 109; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*, I, 124) hükmünün anlayışına yeni bir renk katacak mahiyette açıklamalara girişir. "..Mefkûre tâ ilk menşe'inde bir şe'niyet olarak doğar. Mefkûre dediğimiz şey, bu ma'şerî vicdanın şedit ve mütekâsif bir hayat yaşamasıdır. Demek ki, mefkûre, yeni doğduğu zaman canlı bir şe'niyet, hakîki bir hayat hâlindedir" (*mefkûre ve şe'niyet, Küçük Mecmua*, sayı, 9, 30 temmuz 1338 [1922]; *Makaleler*: VII., s. 48; *Ziya Gökalp Diyor ki...*, s. 40) şeklinde hulâsa edilen temanın izahları yer alır. Bundan başka, mefkûre bir şe'niyet olduğu için, her şe'niyet gibi onun da ilmi yapılabilir. Bunun da tabiî ilimler gibi, müsbet usûllere tâbî olması lâzım gelir.. Mefkûre ferdî bir şe'niyet olmadığı için, bu ilim psikolojisi olamaz, içtimâî bir şe'niyet olduğu için, bu ilim sosyoloji, yâni cemiyetler ilmidir *"Makaleler*: VII, s. 48); *Ziya Gökalp diyor ki...*, s. 43), Gökalp'ta içtimâî felsefesinin temel taşını, Durkheim sosyolojisi ve bilhassa "kıymet hükümleri ve şe'niyet hükümleri hakkındaki esaslı fikir teşkil etmektedir. Gerçekten *Kıymet hükümleri ve şe'niyet hükümleri* adlı makalesi onda merkezî bir rol oynuyordu. Bu sûretle Gökalp, bütün seleflerindeki *vâkıa ve ideal* ayrılığından kurtuluyordu. Bir nevî içtimâî gerçeklik hükmü olmak itibâriyle, O ideale de bir vâkıa gözüyle bakıyor, ideali seviyor, onun için fedâkârlık istiyor; fakat bu, ideali bir şey (nesne) gibi tedkikine mâni olmuyordu. İdealistlerin realiyeti, istihfâfı ve realistlerin ideali *mevhume* ve hayal saymasından bu sûretle kurtuluyordu. Millî mefkûre'nin, "ahlâk"'ın birer mefkûre olarak sevilmesini istiyor; aynı zamanda onların içtimâî birer vâkıa olarak tedkik edilmesi lâzım geldiğini de unutmuyordu. Zamanına kadar gelen materyalistler ve dinsizler ile idealistler veya dindarlar arasındaki uçurumu doldurur gibi görünmesi bundan ileri gelir (H. Z. Ülken, *Ziya Gökalp*, s. 27. v.d.).

Gerçekten "şe'niyet hükümleri ile kıymet hükümleri arasındaki bu derin farktan hareket eden Gökalp, mefkûrelerin kıymet hükümleriyle birlikte, bilgiler âleminin ve maddî âlemlerin dışında vücûda getirdiği bir mânevî hayat" gerçekliğini ortaya atmakta ve derûnî hayatı da bu hayat gerçekliğini insanın kendi içinde aramasından ve kendi ruhunda yaşamasından ibâret görmektedir. "Maddiyat sâhasında bilmek yapabilmektir" görüşünü tesbit eden Gökalp, "mefkûreler ile kıymetler sâhasını da bilmek yapabilmek değildir. Belki yapabilmektir" sonucunu çıkarmakta ve mefkûre ile kültür arasındaki münâsebeti şöyle ortaya koymaktadır: "mefkûre, birçok kıymetleri yarattığı gibi, kıymetler de bir çok müesseseleri vücuda getirir. Buna binâen, millî harsın hâlıkı mefkûredir diyebiliriz. Mefkûreye *'yaratıcı mefkûre'* adı verilmesi bundandır. Filhakika bir milletin mefkûresi inkişaf etmeden, o milletin istikbâlde ne gibi kıymet hükümlerine mâlik olacağı mâlûm değildir. Bir kere yeni mefkûre inkişâf edince, derhal o milletin ne olacağı anlaşılır. Filhakika yeni mefkûre zuhûr eder etmez, eski kıymet hükümleri zâil olmağa, bunların yerine yeni kıymet hükümleri meydana çıkmağa başlar. Bu kıymet hükümlerinden de ahlâkî, hukûkî, siyâsî, bediî, iktisâdî, lisanî ilh. mâhiyette, birçok yeni müesseseler, yeni kaideler doğar. İşte, bu saydığımız hâdiselerin mecmûuna *millî hars* namı verilir. Demek ki, milletin hem istikbâlini haber veren, hem de istikbâlde millî harsını yaratan mefkûredir" (*Mânevi hayat ve derunî hayat, Küçük Mecmûa*, sayı 10, 30 temmuz 1338 [1922], s. 4; *Ziya Gökalp diyor ki...*, s. 46).

Gökalp, mefkûrenin nevîleri ve derecelerine de ayrı bir yer vermektedir. Onun kanâatınca, "Cemiyetin müteaddit mefkûrelere mâlik olmasının üç sebebi vardır: Birincisi, cemiyetin müteaddit zümreler hâlinde tecellî etmesidir. Cemiyet harsî bir zümre olarak nazara alınırsa, *millet* adını alır. Siyâsî bir zümre itibâr olunur ise, *devlet* adıyla anılır. Ahlâkî bir zümre mahiyetinde görülüyorsa, *vatan* diye adlanır. Hukûkî nokta-i nazardan bakılırsa, *halk* tesmiye olunur... İkincisi, cemiyetin müteaddit câmialara mensup olmasıdır. Cemiyetten daha büyük olup, onu içine alan zümrelere *câmiâ* adı verilir: kavim, ümmet, medeniyet zümresi gibi... Üçüncüsü, cemiyetin müteaddit tâlî zümreleri muhtevî bulunmasıdır. Cemiyetten daha küçük olup, onun içinde bulunan zümrelere *tâlî zümre* denilir: sınıf, meslekî zümreler gibi... Vatan mefkûresi, diğer mefkûrelere esastır... Mefkûre bir değil, müteaddittir, her mefkûrenin ayrı bir kıymeti, başka bir hizmeti vardır... Şu kadar var ki, bu mefkûrelerin hepsi kıymetli olmakla berâber, aralarında kıymet itibâriyle derecât vardır. Hiç bir zaman mâdûn (alt) bir mefkûreyi mâfevk (üst) bir mefkûreye takdim etmemelidir" (*Mefkûrenin nevîleri ve derecâtı, Küçük Mecmûa*, sayı, 11 ağustos 1338 [1922], s. 1 v.d.; *Makaleler:* VII, s. 59 v.d.; *Ziya Gökalp diyor ki...*, s. 49 v.d.).

Mânevî ilimleri içtimâî ilimlerle denkleştiren Gökalp, "içtimâîyyâtın canlı bir sergisi olan tarihte mefkûreden doğmuş hârikalara sayısız misâller vardır" dedikten sonra, mefkûre sâyesinde elde edilmiş başarılardan örnekler verir ve ayrıca "mefkûrenin.. içtimâî hârikalarından başka, ferdî hârikaları" üzerindede durur ve şöyle der: "Ruh düşkünlüğünü izâle edecek, ruhun müdîr (idâre edici) kuvvetinin seviyesini yükseltecek en kuvvetli münebbih mefkûredir" (*Mefkûrenin hârikaları, Küçük Mecmûa*, sayı 12-21, ağustos 1922; *Makaleler:* VII, s. 62 v.d.).

Mahiyeti hedeften, maksattan başka birşey olan mefkûre", "yaratıcı bir hız, yaratıcı bir hamledir. Hedef, düşünülmüş bir gaye, yaratılmış bir maksattır. Bu gayeyi düşünen, bu maksadı yaratan da cemiyet değil, ferttir.. Mefkûre mâşerî, hedef ferdîdir. Mefkûre müstesnâ anlarda yaşanılmış ve yine o anlarda yaşanabilen hayat tarzıdır. Bu müstesnâ anlar, cemiyetin büyük bir buhran geçirdiği dakikalardır... İnsanların bu galeyanlı anlarda yaşadıkları bu tatlı saâdet hayatına mefkûre adı veriliyor. Demek ki, Mefkûre buhran zamanlarında şiddetli bir halde yaşanılan çok şiddetli bir mâ'şerî hayattır.. O halde mefkûre, cemiyetin kendisidir. Zîrâ cemiyet, kendisini terkip eden fertlerden değil, bu fertlerdeki müşterek duygular, iradeler ve düşünüşlerden yâni müşterek vicdandan ibârettir. Bu gözlere görünmeyen mânevî vücûdu, eski zaman adamları "peri", "melek", "Tanrı" timsalleriyle tasavvur ederlerdi (*Hedefler ve mefkûreler*, A. N. Göksel, *Ziya Gökalp ve Çınaraltı*, 1939; *Çınaraltı konuşmaları* Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği yayınları: 14; *Makaleler:* IX, s. 168-171).

Gökalp, ölümünden bir ay önce kızının defterine yazdığı "Mefkûre"yi, manzum olarak 11'li hece vezni kalıbında bir peri kızıdır ki görünmez göze, onunla yaşarım dâim öz öze... (bk. F. A. Tansel, *Ziya Gökalp külliyatı-I: Şiirler ve Halk Masalları*, Ankara, 1952, s. 336, 373 diye başlayan şiirinde dile getirmiştir. Böylece o "mefkûre" şiirinde mütefekkir Ziya Gökalp'ın "mefkûre" anlayışını şâir olarak daha veciz şekilde hülâsa etmektedir.

Şâirin bu şiirine bakarak, Gökalp'ın fikir sistemi ile şahsî psikolojisi arasında, C. G. Jung modelinde, kollektif bir şuur-dışının arşetipik örnekler (archetipal patterns)'iyle ilgili bir münâsebet kurmak da söz konusu edilmektedir (bk. M. Kaplan, *Ziya Gökalp ve saadet perisi, Ziya Gökalp ve yeniden doğma temi, Ziya Gökalp ve Yahya Kemal'e göre Malazgirt savaşının mânâ ve ehemmiyeti; Kızılelma, Türk edebiyatı üzerinde araştırmalar*, İstanbul, 1976, s. 490-558).

Ziya Gökalp, biri uzak, diğeri yakın iki mefkûreden bahseder. Onun deyişiyle, ".. Uzak mefkûre, ruhlardaki vecdi namütenâhî (sonsuz) bir dereceye yükseltmek için, istihdaf edilen çok cazibeli bir hayâldir" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 23): *Turan* ve *Kızılelma* (aş. bk.) mefkûreleri gibi. Onun, "yakın mefkûre" olarak vasıflandırdığı şey ise, "Oğuz ittihâdı" yahut "Türkmen ittihâdı" dır ki, "Oğuzların yalnız harsca birleşmesidir" (*ayn. esr.*, s. 20). Böylece o, yakın mefkûre olarak Türkler arasında kültür birliğinin sağlanmasını hedef tutmaktadır.

Türkçülük mefkûresini, "1) Türkiyecilik; 2) Oğuzculuk yahut Türkmencilik; 3) Turancılık" gibi büyüklük noktasından üç dereceye ayıran Ziya Gökalp, "Bugün şe'niyet sâhasında yalnız Türkiyecilik vardır. Fakat, ruhların büyük bir iştiyakla aradığı Kızılelma, şe'niyet sâhasında değil, hayâl sâhasındadır.. Turan, bütün Türklerin mâzide ve belki de istikbâlde bir şe'niyet olan büyük vatanıdır" (*ayn. esr.*, s. 23. v.d.) der.

Gökalp'ın nazarında, "Mefkûre, dokunduğunu şe'niyete kalbeden bir peridir. Yaratılmış ve kemikleşmiş olan içtimâî müesseselere karşı, daimâ yaratıcı bir şe'niyet hâlinde kalan mefkûre, herhangi bir fikre, hayâle, timsale temas ederse, ona da mefkûrevî bir mahiyet verir. Kıymet hükümleri şe'niliklerini mefkûreden alırlar" (*Makaleler*: IX, 161).

Ziya Gökalp'ın mefkûre anlayışıyla sosyolojinin belirli bir kesimini aydınlattığı muhakkaktır. Bir kere mefkûrenin fert kaynaklı, psikolojik bir vâkıa olmayıp, içtimâî bir vâkıa olduğu hakkındaki görüşü, husûsiyle cemiyetin bu sırlı kuvvetin te'sîri altında birçok denemelerden sonra onun isteği istikametinde kımıldanması, mânidar örnekler bütünlüğü ile te'yidi zımmında hareketlerde bulunması, gerçekten düşündürücüdür (bk. İ. H. Baltacıoğlu, *Ziya Gökalp*, s. 129).

Demek oluyor ki, mefkûre içtimâî kadro içinde gerçeklik kazandığına göre, "cemiyetlerin içinde yaşayan ve el'ân yaşamakta olan tasavvurlarından hiç birisi asılsız, esassız değildir. Yalnız bunlar sırrî (mistik) ve timsâlî (sembolik) şekillerde tecellî ettikleri için haricî şekilleri ve an'anevî münâsebetleri itibariyle gayr-ı makul (akıl-dışı), gayr-i şe'nî (gerçek-dışı) görünebilir" (*Ahlâk buhranı, Yeni Mecmûa*, I, sayı 7, s. 124). Bu bakımdan, mefkûrenin mahiyeti kavranmak isteniyorsa, Onun konusunu teşkil eden değerler, tıpkı objektif bünyeler gibi incelenmek sûretiyle, gerekli açıklığa ulaşabilir. Esâsen Gök-

alp 'a göre, "kıymet, eşyanın maddî tabiatında mevcut olmadığı halde, bir cemiyet tarafından onlara verilen ehemmiyettedir" (*Kıymet hükümleri, İslâm Mecmuası*, sayı 17, 4 kânun I. 1330 [1914]; *Makaleler*: VIII [Haz. F. R. Tuncer], 1981. s. 34). "Biraz dikkat edersek, görürüz ki, kıymetler, mevzuların zatî mahiyetinden (kendi özünden) sâdır olmuş cüvvanî (immanent) mündemiç keyfiyetler değildir. Kıymetler kendi mevzuları üzerine dışarıdan konulmuş (superposé) ve sonradan ilâve olunmuş (surajouté) bir takım vasıflardır.

Fakat, Gökalp 'a göre, "... İçtimâî (social) vicdan, mâ 'şerî vicdan demek değildir. İçtimâî vicdan bir küldür ki, mâ 'şerî vicdandan başka, meslekî, zümrevî ve ferdî şahsiyetin ikisi de içtimâî şahsiyetin birer nev'inden ibarettir" (*Şahsiyetin muhtelif şekilleri, Yeni Mecmûa*, 16 ağustos 1917, I, sayı 6; *Türkiyenin sosyal ve kültürel temelleri*, I, 207). "Millî vicdan da, içtimâî vicdanın, millî hayat husûsiyetlerini ihtivâ eden bir mertebesidir" (N. Akder, *Ziya Gökalp 'ın âlim ve idealist şahsiyeti, D T C F D*, şubat, 1945, III, sayı 2). Demek oluyor ki, Gökalp-'ta "mefkûre, millî vicdan üzerinde yükselmektedir" (N. Nirun, *Sistematik sosyoloji açısından Ziya Gökalp*, 19, 1981, s. 135).

Esâsen, Gökalp 'ın görüşünce, "..Fertlerin içtimâî bir hayat yaşaması, onlarda müşterek bir vicdan husûle getirir. Müştereken olan bir vicdan, fertlerin ruhunda mutlaka mukaddes bir vecd, bir mefkûre sûretinde tecelli eder" (*Tâife ve zümre, Yeni Mecmûa*, I, sayı 4). Gökalp, mefkûrenin mânasını *Türkçülüğün Esasları* (s. 68) 'ında derece derece genişletmiştir.

Gökalp, "Kendi içtimâî felsefesinde Durkheim-'ın mâ 'şerî vicdan telâkkîsine büyük bir mevkî verir. Fakat bu mefhum, Gökalp 'ta "millî vicdan *telakkisi* ve çok ileri bir harekete dönüşür. Bundan dolayı, sırf ilmî bakımdan tamamen Durkheim 'cı gibi görünen Türk mütefekkirini, cemiyette oynadığı rol bakımından ondan ileri görmek lâzımdır "(H. Z. Ülken *ayn. esr.*, s. 28 v.d.). Aslında Gökalp, Durkheim 'ın yorumcusu olarak, ilgili kavramları, hep "millî" istikâmetinde kullanmış, böylece "en nâfiz nazarlı bir içtimâiyatçı" diye tanıdığı (*Türkleşmek İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 35) Durkheim 'ı sonradan kültür antropologlarının ele alacağı konulara ehemmiyet vermek sûretiyle ve dolayısıyla kültür ve medeniyet ayrımıyla tamamlamıştır. O, bu konularda Tönnies ve Alfred Weber gibi Alman sosyologlarına ve hattâ V. G. Summer 'in *Folkways* (töreler) adlı eserinde ifâdesini bulan fikirlere yakın bulunmaktadır ki, Gökalp üzerinde bu sosyologların hiçbirinin doğrudan te'sîri söz konusu değildir (bk. N. Berkes, *Translator 's introduction, Turkish nationalism and Western civilization*, s. 22).

Ziya Gökalp 'ın görüşünce, Durkheim, "Bütün içtimâî hâdiseleri bir tek asla ircâ ediyor: Bu yegâne asıl *mâ 'şerî tere 'iler* 'dir... Bir zümre, fertlerinin müşterek vicdanında şuurlu bir sûrette idrâk olunmadıkça, içtimâî bir zümre mahiyetini hâiz olamaz. Bunun gibi aslen Türkçe 'ye mensup bulunan bir kelime, Türk halkının lisânı ve vicdanında artık yaşamıyorsa, Türkçe bir kelime olmak meziyetini de, içtimâî bir hâdise olmak kıymetini de kaybetmiş demektir. Bunun gibi, esâsen Türk töresine dahil bulunan bir âdet de, Türk halkının ahlâkî vicdanında artık bilinmiyor ve duyulmuyorsa, o da gerek içtimâî bir hâdise olmak, gerek Türk ahlâkında bir unsur bulunmak mahiyetlerini kaybetmiş demektir. Bu ifâdelerden anlaşılıyor ki, içtimâî hâdiseler, mutlaka mensup bulundukları zümrenin ma 'şerî vicdanında şuurlu idrâklar hâlinde bulunmalıdırlar. İşte mâ'şerî vicdandaki bu şuurlu idrâklere *mâ 'şerî tere 'iler* adı verilir... Mâ 'şerî tere 'iler, her cemiyetin bütün fertleri arasında müşterek bulunan, daha doğrusu mâ 'şerî vicdanında meş 'ur ve müdrik bulunan suver-i zihniye (zihnî suretler) 'den ibârettir. [Bunlar] içtimâî hayatta büyük bir âmil olur" (*Türkçülüğün esasları*, s. 67 v.dd.).

Gerçekten, Gökalp 'ın kendisinin de hangi kanâatte olduğunu ifâde ettiği beyanının mutlaklığı içindeki "Durkheim içtimâîyatı, içtimâî vicdanın ferdî ruhlardan müteşekkil, fakat onlardan ayrı müstakil bir şe 'niyet olduğu esâsına müstenittir" '(*Millî terbiye*: VII, *Muallim*, 1 mayıs 1333 [1917], I, sayı, 9; *Makaleler*: V, 95; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*, I, 99), hükmünü böyle değerlendirmek mümkündür. Zâten Gökalp, bir münakaşa zemini içinde mes 'eleye yaklaşış tarzı olarak, düşüncesini açık ve seçik şekliyle şöyle açıklamaktadır. "İçtimâîyatçılara göre, içtimâî vicdan, ferdî şuur gibi doğrudan doğruya idrak olunur bir *tere 'iler manzumesi* 'dir. Tere 'iler manzûmesi de, ferdî tere 'iler gibi şuurlu ve şuursuz olabilir. İçtimâî tere 'ilerin şuursuz hali, hissiyat-ı âmme (opinion) dediğimiz hâlettir ki, içtimâî tere 'iler, esâsen bu nev 'i hâdiselerin mecmûudur. İçtimâî tere 'iler, şuurlaşınca hâdiselerin mecmûudur. İçtimâî tere 'iler, şuurlaşınca iki şekilde tecelli eder: birincisi cemiyetteki müesseseler, ikincisi fertlerdeki samimî iştiyaklar (les aspirations).. Bir cemiyetteki müesseseler, o cemiyetin fertleri üzerinde bir *i 'caz* (*prestige*) te'sîrine mâliktir. Tamamıyla içtimâîleşmiş olan fertler, müesseselerin hâiz olduğu icbar kuvvetini hissetmeden onlara mutabaat ederler (tâbi olurlar). Fakat tamamıyla içtimâîleşmeyen fertler, müesseselerin i 'caz kuvvetine karşı gayr-i hassas olduklarından, onlara ancak hâiz oldukları icbar kuvvetinden dolayı ittibâ ederler (uyarlar), Demek ki, tamamıyla içtimâileşen fertler, içtimâî duyguları hadsî bir sûrette (sezgiye dayanarak), doğrudan doğruya olarak duyarlar; yalnız içtimâileşmeyen fertlerdir ki, bu duygulara aklî ve hesabî tarikle (yolla) mutâbaat lüzûmunu idrâk ederler (*Milli terbiye*, VI, *Muallim*, 1 mart, 1333 [1917], I, sayı 8; *Terbiyenin Sosyal ve kültürel temelleri*, I, 80 v.d.).

Gökalp, yerine göre Durkheim 'ı hakikatı görmekte geç kaldığı için tenkit ettiği gibi, maksadına uygun düşünce, onun yorumcusu durumuna da girer. Nitekim, "Durkheim içtimâî vicdanın tedkikine *örf* 'ü aramakla başlamıyor" diyen Gökalp içtimâî vicdan ile örf arasındaki ayniyeti, daha da ileri götürerek, Fransız ve Almanların kültürü birbirinden farklı olarak anladıklarını (*Millî terbiye*: I, *Muallim*, sayı I, 15 temmuz 1332 [1916]; *Makaleler*: V, s. 37; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 35) söyleyen Gökalp "Türkçülerin *hars* dedikleri şey, ne Fransızların Culture 'ü ne de Almanların Kultur 'udur" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 101) diyerek "örfün miyârının vecd (enthousiasme)" olduğunu ve böylece örfün millîliğini belirterek aynı zamanda, örfü, "içtimâî tesânüdü takviye eden kaidelerdir" diye tarif eder, "örfe dahil olan, yâni cemiyete vecd veren kaidelerin mecmûuna hars" (*Türkçülük nedir? III, Yeni Mecmûa*, 24 kânun II. 1918, sayı 29; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*, I, 285) veya "millî hars, herkesin râzı olduğu bu tabiî örflerin mecmûundan ibârettir" (*Hars ve Medeniyet, Yeni Mecmûa.*, 5 eylûl 1918, sayı 60; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 304) gibi, tahdîdî mânada da olsa, örf ile hars arasında bir ayniyet kurmaktadır.

Gökalp 'ın içtimâî vicdan ile aynîleştirdiği ve harsın esas unsuru olarak ele aldığı; ayrıca sosyolojik bir mâna vererek islâmî terminolojide "nasca makbul ve merdûd kaideleri temyiz ve takdir etmek melekesi" olarak yorumladığı örf üzerinde yazdıkları konu bakımından husûsî bir ehemmiyet arzeder (bk. *An'ane ve kaide, Türk Yurdu*, II, nr. 15 [30], 2 mayıs 1329 [1913]; *Fıkıh ve içtimâiyyat, İslâm Mecmûası*, sayı 2,13 şubat 1329 [1913]; *İçtimâî usûl-ı fıkıh*, sayı 3, 27 şubat 1329 [1913]; *Hüsn u Kubh*, sayı 8, 8 mayıs 1330 [1914]; *Örf nedir?* sayı 10, 5 haziran 1330 [1914]; *Makaleler*: VIII, s. 5, 16 v.d.; *Türkleşmek İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, 1918). Çünkü Gökalp 'a göre, "örf, bir cemiyet tarafından umûmiyetle benimsenmiş, içtimâî vicdana mal olmuş, bir davranış şeklidir. Bu karakteri ile örf, bâzan içtimâî tasvibi sağlıyamamış âdetlerden veya sun 'î olarak konmuş kaidelerden ayrılır. Gökalp, bu sûretle, kültüre âit ma 'şerî tasavvurları örf kavramı ile ifâde etmektedir" (H. İnalcık, *Sosyal değişme, Gökalp ve Toynbee, Türk kültürü*, mayıs 1965, III, 426).

Demek oluyor ki, ma'şerî (kollektif) tasavvurların en açık ve seçik örneklerini, Gökalp 'ın çok husûsî mânada kullandığı hars kavramı içinde görmek mümkündür. Yalnız bilinmelidir ki, hars tamamiyle mânevî bir unsur olarak, bir cemiyeti ötekinden ayırmaya yarayacak tek miyardır (bk. M.S. Berkin, *ayn. esr.*, s. 15).

Bununla berâber, Gökalp 'ın bir terim mahiyetinde yer verip kullandığı hars kavramının da gelişi güzel kültür tâbiriyle değiştirilmesinin uygun olamıyacağı hesaba katılmamalıdır. Bu bakımdan, Gökalp 'ın kullandığı kavramların, nüanslarını kaybetmemek ölçüsünde, birbirine ircâi söz konusu olsa bile, yine de, gerekli ihtiyatı elden bırakmamak uygun olur.

2) *Hars ve Medeniyet*: Gökalp, yazılarında, hemen hemen 1914 'e kadar hars tâbirine yer vermemektedir. *Türk Yurdu* 'nda yer alan *Türk milleti ve Turan* başlıklı yazısında (yıl 3, VI, sayı 62, 1330 [1914]), Şimâl Türkleri, Rus harsı ile perverde (beslenmiş) oldukları halde, Osmanlı Türkleri Fransız yâhut Alman harslarından feyz alıyorlardı. Bu sûretle Türklük hars ve medeniyet itibariyle de iki mütebâit (uzak) parçaya ayrılıyor, demektir" (s. 2054) ve "Türkçülüğün gayesi bir Türk harsı yaratmaktır. Bu hars, tabiî şark, şimâl ve cenûp Türkleri için müşterek olacaktır. O halde garp Türklerinin Fransız harsına, şimâl Türklerinin Rus harsına mukallit olmalarından çıkacak mahzur zâil olur" (s. 2057) gibi ifâdelerle medeniyetten ayrı olarak harsın silik de olsa bir tarifi yapılmaktadır. Ancak, *Bir kavmin tetkikinde takip olunacak usul* (aş. bk.) adlı 1915 'te yayımladığı bir metodoloji denemesine gelinceye kadar, Gökalp, açık ve seçik olarak hars ve medeniyet ayırışına gitmeden de, ikili tarzda bir medeniyet anlayışını aksettirmiştir. Şöyle ki; "Millî irfanlar sâyesinde Osmanlının millî medeniyeti, Avrupa medeniyetine gıptalar ilham edecektir... Avrupa medeniyetleri çürük, hasta, müteaffin (bozulup kokuşmuş) esaslar üzerine istinad etmiştir. Bu medeniyetler inkırâza (yıkılmağa), izmihlâle (çökmeğe) mahkûmdur. Hakiki medeniyet, ancak *Yeni Hayat* 'ın inkişafıyla başlayacak Türk medeniyetidir" (sonradan *Yeni Mecmûa*, sayı 25, 27 kânun I. 1917 'de tekrar yayımlanacak olan *Genç Kalemler*, 26 temmuz 1327 [1911] 'deki *Yeni hayat ve yeni kıymetler*, [*Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*, I, 269]) gibi bir ifâde ile her kavmin iki medeniyeti vardır; resmî medeniyeti, halk medeniyeti, o halde kavimlerin medeniyetlerinden bir ilim olan içtimaîyâtın, halk medeniyetini tetkik eden bir şubesi olmak gerek, işte kaideleri yazılı olmayan ve ancak ağızdan ağıza geçmek sûretiyle, bir soyda uzayıp giden bu mânevî medeniyeti mütâlaa eden ilme *halkıyât* (folklor) adı verilir. Başka kavimlerin resmî medeniyetiyle halk medeniyeti o kadar açık bir sûrette ayırd edilmez. Türklerde ise, bu ayrılık ilk bakışta göze çarpar... Türklerden herhangi bir kısım *tat* (kendinden gayri) milletleri taklit ederek, Türklükten uzaklaşırsa, onları da *sart* tâbiriyle kendinden ayırırdı. Türk 'ün kendisine mahsus bir medeniyeti vardı ki, onu *uygurluk* (N. Berkes, "*Uygarlık*" diyor; bk. Ziya Gökalp, *Turkish nationalism and western civilization*, London, 1959, s. 89) adıyla başka medeniyetlerden ayırd ederdi. Uygurluğun an 'anelerine *töre*, nizamlarına *tüzük*, fıkhına *yasa* adları

verilmişti "(*Halk medeniyeti*: *Başlangıç, Halka Doğru*, sayı 14, 10 temmuz 1329 [1913]; *Hars ve medeniyet* [Haz. Ş. Beysanoğlu], 1972, s. 108; *Makaleler*: VIII, s. 5). Ayrıca biraz daha açık olarak, "Cemiyeti vücûda getiren, aynı enmüzeç [tip]'e mensup âletler, ihtirâflar [teknikler], ilimlerdir. Bu âmillerden mürekkep olan cemiyet medeniyetine *umrân* denilir. Cemâat vicdanını teşkil eden âmiller ise, bilhassa dinî, ahlâkî, siyâsî, bedîî [estetik] ve lisânî hâdiselerdir. Bunlardan terekküp eden cemâat medeniyetine *irfân* [culture] denilir "(*ilm-i içtimâî dersleri*, 1329 [1913], s. 42) şeklindeki ifâdeler, Gökalp tarafından 1915'ten önce de *millî irfan millî medeniyet* ile *Türk medeniyeti* (1911); an'anevî medeniyeti mütâlaa eden halkiyât (1933) ile *uygurluk* (1913) ve cemiyet medeniyeti *umran* (1913) karşısında "cemâat medeniyeti irfân [culture] (1913) gibi, ayrı tâbirlerin kullanılması ve husûsiyle "an'anevî medeniyet" (1913)'ten bahsedilmesi, muhtevâ itibâriyle, değişik değerleri kuşatan medeniyetin içinde ve özünde mevcud bir farklılaşmayı tazammun eden bir mânaya işâret mâhiyetinde tesbitleri ortaya koymaktadır. Hattâ *Türk Yurdu*'nda yer alan *Cemaat ve cemiyet* (30 mayıs 1329 [1913], III. sayı 17) adlı yazının ileri de, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak* (1918)'da "hars zümresi, medeniyet zümresi" tertibinde bir muhtevâ kazanması da göstermektedir ki, Gökalp, hars ve medeniyet ayırımını, 1914/1915'lerden önce de sezmiş bulunmaktadır.

Gökalp, aynı zamanda 1914'ta yayımladığı *Kızılelma* adlı şiir kitabında "Türk medeniyeti taklitsiz, sâfi" (Haz. F. A. Tansel, *Ziya Gökalp külliyatı I: şiirler ve halk masalları*, s. 13); Bilir bir gün millî irfan doğacak" (*ayn. esr.*, s. 3-15), "dedi: Türk *irfanı*, serbest bir toprak" (*ayn. esr.*, s. 17); "kimi *irfanını* "Kimi cehdini" *ayn. esr.*, s. 18) ile (koşmalarından olan)" ilâhi" [1913]'de "Yüce Tanrı! Bize doğru *irfan* ver, *Medeniyet* eksik: Tamam edelim" (*ayn. esr.*, s. 62) ve Osman Gazi kurultayda [1914] "Millî bir *irfana* doğru gidecek" (*ayn. esr.*, s. 72) ve ayrıca (destanlarından olan) "*Altun destan*" [1911-1912]'da "Anlasın Türk, millî *irfan* nerede" (*ayn. esr.*, s. 87) tertibindeki mısrâ ve beyitlerinde hep *irfan* ve *medeniyet* kavramlarına yer verdiği halde, hars tâbirini hiç kullanmamıştır; ancak 1918'de yayımladığı "*Yeni hayat*" adlı şiir kitabında *hars* ve *medeniyet* kavramlarını bir arada kullanmıştır.

Nitekim Gökalp'ın, *yeni hayat ve yeni kıymetler* yazısının ek olarak girdiği yerde, "*Genç kalemler*'le başlayıp, *Yeni Mecmûa*'da hâlâ devam eden cereyan bilhassa felsefî ve içtimâî bir harekettir. Bu hareketin esâsı, *millî hars*'ı aramaktadır" (*Türkçülük nedir? Yeni Mecmûa*, 27 kânun I. 1917, sayı 25; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 258) yönünde, Türkçülük hareketinin esâsının millî harsı aramak olduğunun açık ve seçik beyânıyla önceki *medeniyet* tesbitinin, *hars* ile yer değiştirmesi şeklinde tavır takınması, onun, yalnız harsa ne derece ehemmiyet verdiğinin işâreti olmakla kalmamakta, aynı zamanda içtimâî hayatın medeniyet ve hars gibi, birbirinden farklı, belli-başlı temelli iki görüşü arasındaki sınırları belli etmekte, bâzı ipuçlarını ortaya koymaktadır.

Her ne kadar Gökalp, sonradan *Kızılelma*'ya aldığı, hem *Genç Kalemler* (III., nu. 14 kânun II., 1327/XII, 1912), hem de *Türk Yurdu Mecmûası*'nda (24. sayıya ilâve, *Altun Armağan*, 18. XI. 1912) yayımladığı *Altun Destan*'da, "ülkeleri yabancı bir devlet tarafından zaptolunduktan sonra yurtlarında kalmakla berâber, Türk an'anesini kaybeden ve başka milletlerin âdetlerini taklit eden soysuz, bozuk Türklere *Sart* denilir... Türklüğünü kaybedenler, Türk idâresinde yaşasalar bile Sarttırlar... *Uygur*, Türklerin millî medeniyetine uyanlar mânasındadır" (Haz. F. A. Tansel, *ayn. esr.*, s. 343 v.d.; 1977 baskısında s. 333 v.d.; *Makaleler*: II, 55 v.d.) şeklinde yaptığı açıklamalarında, *millî medeniyet* açıkça olmasa bile, bu kavramla medeniyetin çok husûsî bir mânasına temas etmiş olmaktadır. Bununla berâber, 1915'ten önceki yıllarda da henüz mübhem de olsa, *hars* kavramına yer vermiş bulunması herhalde mânidâr tesbitler olsa gerektir.

Gökalp'ın ilk defa *hars* ve *medeniyet* ayırışı biraz silik de olsa, *Türk Yurdu*'ndaki, *Türk Milleti ve Turan* başlıklı (20 mart 1330 [1914]) yazıda ve sonradan da millî sosyoloji tetkiklerine başladığı sırada (*Bir kavmin tetkikinde tâkip olunacak usûl, MTM*, I, sayı 2, mayıs-haziran, 1331 [1915]; *Makaleler*: III, Ankara, 1977) adı ile 1915'te yayımladığı bir metodoloji denemesinde daha açık bir şekilde görülmektedir. Gökalp, yaptığı sınıflamaları *L'Année sociologique*'in XI. ve XII. ciltlerine dayandırdığını ve metoda âit kaidelerde Durkheim'dan mülhem olduğunu söylemekle berâber, burada Durkheim'da ayrımı yapılmayan kavramlara ilk defa açıklık getirdiği muhakkaktır. Bu kavramlar *hars* ve *medeniyet* kavramlarıdır. Ziya Gökalp bu denemesinde, ilk defa müstakil bir medeniyet, yâni hars anlayışına yer vermektedir. "Bir kavim beynelmilel medeniyetin müesseselerine kendi lisan ve vicdanının rengini vererek, onları kendi ruhuna uydurmağa başladığı dakikada müstakil ve millî bir medeniyete, yâni harsa malik olmaya başlar. Bir kavmin bütün mânasıyla tam bir millet olması, ancak bu yolda müstakil bir harsa sâhip olmasıyla kaimdir. Millî harsın başladığı günden itibâren muhtelifü 'l-menşe' [ayrı kökten] olan beynemilel müesseseler arasında samimî bir ahenk teessüs ederek onları canlı bir uzviyetin mütesânit uzuvları hâline koymaya başlar. Hars birbirine merbut manzûme [systéme]'lerden, her manzûme de birbirine merbut müesseselerden mürekkeptir. Harsı teşkil eden manzûmeler şunlardır:

Manzûme-i diniye, manzûme-i ahlâkiye, manzûme-i hukukîye, manzûme-i bedîiye, manzûme-i lisâniye, manzume-i iktisadiye, manzume-i fenniye. Harsı terkib eden bu manzûmeler arasında samimî ahenkler bulunduğu gibi, her manzûmeyi teşkil eden müesseseler arasında da samimî bir ahenk mevcuttur. Müesseseler arasındaki bu ahenk, müesseselerin istinad ettiği dinî, ahlâkî, hukûkî ilh. örflerden, yâni efkâr-ı âmme (yk. bk.)'lerden neş'et eder. Bir millete âit muhtelif efkâr-ı âmmelerin ahenkdâr olması da hepsinin aynı bünye-i içtimâîden tevellüt etmesinin netîcesidir. Kavimlerin içtimâî hayatları, içtimâî bünyelerine tâbi olarak tahavvül ve tekâmül eder. Kavimlerin tasnifinde içtimâî bünyenin miyâr tutulması bu esâsa müstenittir (göst. yer., 13 v.d.). Aslında Ziya Gökalp'ın bu makalesi, umûmî sosyolojiye taallûk etmekle berâber, yukarıda da işâret edildiği üzere, millî sosyoloji tedkikleri hakkında da onun düşüncesinin sistemli karakterinin örneklerini ve ifâdesini ortaya koymaktadır. Şüphesiz, bu makalede tâkip edilen hedef, cemiyet tiplerini tâyin etmektedir. Bu nokta Gökalp için, ancak bir vâsıtadır. Esâsen bu makalede ortaya konan mühim husus, XX. asrın Türk cemiyetinin hangi tipe, hangi nev'e âit olduğu sorusuna cevap vermekte yatmaktadır. Gökalp'ın bütün görüşleri gibi burada örfle ilgisi bulunan millî kültüre taallûku olanlar da, sonunda millî tip mes'elesine müncer olurlar (bk. A. Z. F. Fındıkoğlu, *Ziya Gökalp, sa vie et sa sociologie: essai sur L'influence de la sociologie Française en Turquie*, s. 192).

İşte, bu millî tipe âit zarf ve mazruf mes'elesi, Gökalp'ı derinden meşgul etmektedir. Onun bilâhire dile getireceği sekiz türlü içtimâî hayatın yahut sistemlerin özü ve kalıbı arasındaki iştirak ve benzerlik noktaları, onu cemiyetlerin iç gelişmesinden, kültürün, çeşitli kültürlerin karışmasından da, medeniyetin meydana geleceği (*harsla medeniyetin münâsebetleri, Yeni Mecmûa*, III, sayı, 61, 12 eylûl 1918; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*, I, 307) hakkındaki bir anlayışa götürmüş bulunmaktadır. Şöyle ki: "Bir milletin harsı yalnız kendisine mahsustur, Çünkü harsın esâsı, dinî, ahlâkî bedîî heyecanlardır, bu heyecanlar da milletin en samimî ve en derûnî duygularıdır: bu derûnî duygular, milletin kendi şahsiyetinin samimî ifâdeleri olduğu gibi, bunlara inzimam eden (eklenen) husûsî lisanı da milletin tarihî ve içtimâî hayatının bir aynasıdır. Milletin hâiz bulunduğu medeniyet ise, kendisine mahsus değildir. Çünkü, medeniyet, müsbet ilimlerden, fenniye (technique)'lerden ve usûllerden mürekkeptir ve bunlar da bir milletten diğerine kabil-i nakildir. Meselâ Almanya'nın harsı kendisine mahsustur; medeniyeti ise, bütün Avrupa milletleri arasında müşterektir (*Âile âhlâkı: asrî âile ve millî âile, Yeni Mecmûa*, I, sayı 20, 22 teşrin II. 1917, s. 321).

Gökalp, metodolojisinde, Durkheim'a sâdık olmakla berâber, "Durkheim sosyolojisinde *medeniyet* ve *kültür* ayırışına rastlanmaz. Bu ayırış daha çok Alman düşüncesinin malıdır.

Durkheim'ın eserlerinde kültür ve medeniyet arasında bir ayırım cihetine gidilmediğine göre, bu farkı, Gökalp nereden çıkarıyordu? Gökalp'ın okuduğu kitaplar arasında, denildiğine göre, böyle bir ayırım gözeten F. A. Wolf ve daha çok Léon Bourgé ile Novikov'un eserlerinden mülhem olduğu iddia edilmiştir: Çünkü o, Léon Bourgé'nin kitabındaki şu cümleyi etrafındakilere tekrar edip dururdu: "Bir millet varlığı, elbette onun içinde bulunan insanların ortak tarzda yeme şekillerinden, içmelerinden, nefes almalarından istidlâl edilemez. Bir millet ancak kendi için düşündüğü, yolunu kendine âit bildiği, kendine mahsus fikirleri olduğu ve tam istiklâline kavuştuğu anda vardır...

Millet, düşüncesi ve ahlâk îtibârıyle ortak bir yaşayışa sâhip olan uzuvlara denir: tam olan her milletin bir dinî, bir dünya görüşü, san'at, edebiyat ve ilim yolunda ortaklaşa bir gidişi vardır" (M. E. Erişirgil, *Türkçülük devri, milliyetçilik devri, insanlık devri*, Ankara, 1958, s. 142).

Aslında Gökalp'ın kültür ve medeniyet konusunda takındığı tavrı, kaynaklara ve tek faktöre dayandırmak doğru değildir. Gökalp, bu konuda yalnız Fransız sosyologundan değil her iki kavramı tek bir ad altında medeniyet olarak vasıflandıran Gustave Le Bon'dan da açıkça ayrılmaktadır (bk. Heyd, *ayn. esr.*, s. 66).

Durkheim'da "medeniyet kaynağı ve koruyucusu" olan cemiyetin iç gelişmesinden doğan kültürü (*Harsla medeniyetin münâsebetleri, Yeni Mecmûa*, sayı 61, 12 eylûl 1918; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*, I, 307), Gökalp, medeniyetten ayrı olarak ortaya koymakta ve bu ayırımın içinde sosyal ve kültürel değişme mes'elesine, yeni Türk âilesi açısından şu pratik sonuçları ilk çözüm yolu göstermektedir: "Memleketimizde, medenî terakkî ile harsî tekâmül arasında bu derin farkların anlaşılmaması yüzünden, diğer müesseseler gibi âilenin de şedit (şiddetli) bir buhran geçirmekte olduğunu görüyoruz. Bir taraftan garpçılar, millî harsın mevcudiyetinden haberdar olmadıkları için, yalnız medenî terakkîye ehemmiyet veriyorlar; binâenaleyh, her husus gibi âile sâhasında da, körükörüne Avrupa'yı taklide çalışıyorlar; asrî âileye vâsıl olacağız diye, millî âileyi tahrip ediyorlar. Diğer taraftan müfrit şarkçılar da, an'anevî âile bozulacak diye asrî âileyi, asrî kadınlık telâkkîlerini kemâl-i şiddetle reddediyorlar. Bize göre, bu ifratçı cereyanların ikisi de doğru değildir. Türk âilesi, Avrupa medeniyetinden yeni zihniyetler alarak, şüphesiz asrîleşecektir. Fakat, Türk âilesi, ne Fransız âilesinin, ne İngiliz âilesinin ve ne de Alman âilesinin bir eşi olmayacaktır... Çünkü harsın inkişafı, bütün canlı mevcutların tâbî olduğu dahilî tekâmül tarikiyledir. Binâenaleyh, âilenin ve

kadınlığın harsa âit kısmı da ancak bu tarzda tekâmül edecektir. Bundan dolayıdır ki, Türk âilesinin medenî unsurları itibâriyle yarın ne olacağını, bugünden az çok tâyin edebiliriz. Fakat Türk âilesinin ve Türk kadınlığının harsî tekâlümünü tâyin etmek için elimizde şey'î (objektif) olarak hiç bir vesika yoktur. Hayat'ın doğuracağı bu mevlûdu ancak o doğduktan sonra tavsif edebiliriz *Âile ahlâkı: asrî âile ve millî âile, Yeni Mecmûa*, sayı 20 s. 383).

"Sisteminde âileye çok fazla yer vermiş" ve "sistemini Max Weber gibi sosyal münâsebetler üzerine değil, birim ve öz olarak kabûl ettiği âile yapısı üzerinde geliştirmeyi tercih etmiş olan" (N. Nirun, *Sistematik sosyoloji açısından Ziya Gökalp*, s. 2). Gökalp'ın âilenin gelişmesi bakımından görüş tarzı olarak ortaya koyduğu kültür ve medeniyet görüşünün, Alman sosyolojisinden, muhtemelen ünlü *Gemeinschaft und Gesellschaft* adlı eserini 1887'de yayımlamış olan Ferdinand Tönnies'ten, dolayısıyla almış olabileceğine de aynen işâret edilmiştir. Nitekim Gökalp'ın faydalandığı sosyologlar arasında Tönnies'e rastlanmamaktadır, Gökalp'ın kültür ve medeniyet ayırışında Tönnies'e bağlılığını açıklamak da oldukça güç olsa gerektir (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 66 v.d.; O. Türkdoğan, *Ziya Gökalp sosyolojisinde bâzı kavramların değerlendirilmesi*, s. 14 v.d.). Tönnies'e göre, "Sosyal olarak "organik" olan şeyden "mekanik" olan şeye doğru bir ilerlemeye tekabül eden cemâat ve cemiyet arasındaki ikiye bölünme, halk topluluğu (Volkstum) *kültür*'ünden devlet organizasyonu (Staatstum) *medeniyeti*'ne bir geçiştir. Kültür, örf (sitte)-'ü, dini ve san'atı ihtivâ eder. Medeniyet ise, hukuk ve ilmi içine alır... Halbuki, Tönnies'in *kültür-medeniyet* zıtlığı, aslında, onun düşüncesindeki *Gemeinschaft-Gesellschaft* kutupluluğuna nispetle, şekil bakımından, ikinci derecededir (A. L. Kroeber-C. Kluckhohn, *Culture: a critical rewiew of concepts and definitions*, New York, 1952, 1963, s. 27 v.d.).

Hattâ bu bakımdan, Gökalp'ın 1918'de yayımladığı *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (Haz. İ. Kutluk), 1976, s. 29-42), adlı eserindeki IV. makaleye *hars zümresi, medeniyet zümresi* adını vermiş olduğuna, halbuki bu yazının *Türk Yurdu* (30 mayıs 1329 [1913], s. 565-570)'ndaki başlığının *cemaat ve cemiyet* adını taşıdığına bakılacak olursa, Gökalp'ın sonraki düşüncesinin ona *cemâat* (communauté) karşılığında hars zümresi ve *cemiyet* (societé) mukabilinde de "medeniyet zümresi tâbirlerine, şeklî yönden yer vermesine imkân ve zemin hazırlanmış olmasından başka bir şey düşünülemez.

Fransız türkoloğu J. Deny'nin, Gökalp üzerinde '*kültür*' fikrinin te'siri olduğu (bk. A. Z. F. Fındıkoğlu, *ayn. esr.*, s. 195), iddiası da tedkike muhtaçtır. Yalnız bilinen şey, şekilce de olsa Tönnies'in kültür ve medeniyet zıtlığı anlayışı, Gökalp için de bir gerçektir (bk. O. Türkdoğan, *ayn. esr.*, s. 16).

Bununla berâber Gökalp'ta kültür ve medeniyet kavramları arasında zıtlaşmanın ötesinde bir aykırılık bulunmadığı oldukça açıktır. Onun nazarında "her milletin hayatında medeniyet ve hars diye iki unsur vardır. Milletlerin mukayeseli tarihi bize gösteriyor ki, bu iki unsur arasındaki münâsebetleri irâe edecek (gösterecek) bâzı kanunlar vardır. Evvelâ: bir millette hars bulunuyorsa, harsî bir cereyan, harsî bir haraset varsa, onun netîcesi olarak medeniyet de inkişâfa başlar. Yâni medeniyet, harstan sonra olabiliyor. Meselâ: islâmiyet bidâyette dinî bir galeyan, bir vecd sûretinde doğmuş, hars mahiyetinde bulunmuş olduğu halde sonra görüyoruz ki, bir medeniyet husûle getirmiştir (*Medenî intibah, harsî intibah-Hars ve medeniyet* [Haz. Ş. Beysanoğlu], s. 58; K. N. Duru, *Ziya Gökalp*, İstanbul, 1949, s. 21).

Gökalp'a göre kültür ile medeniyet arasındaki bir diğer münâsebet şekli de şöyledir: "Her kavmin ibtidâ yalnız harsı vardır. Bir kavim, harsen yükseldikçe siyâsetçe de yükselerek kuvvetli bir devlet vücûda getirir. Diğer taraftan ise, harsın yükselmesinden medeniyet de doğmaya başlar. Medeniyet, ibtidâ millî harsdan doğduğu halde, bilâhire komşu milletlerin medeniyetlerinden de bir çok müesseseler alır. Fakat, bir cemiyetin medeniyetinde fazla bir inkişâfın sür'atle husûlü muzırdır... Fertte seciye ne ise, cemiyette de hars odur. Binâenaleyh, zihnin fazla inkişâfı ferdî seciyeyi bozduğu gibi, medeniyetin fazla inkişâfı da millî harsı bozar. Millî harsı bozulmuş olan milletlere dejenere milletler adı verilir" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 37).

Esâsen Gökalp'ın da tesbit ettiği gibi: "Bir cemiyette hariçten alınan beynelmilel medeniyet millî harsa istinat ve temessül ederse, hiç bir zarar gelmez; bilâkis, büyük faydalar vücûde gelir. Aksi halde ise, cemiyetin harsî inhilâle dûçâr olmağa ve binaenaleyh, cemiyet tereddî etmeğe (gerilemeğe) başlar. Çünkü, her cemiyetin temeli, kendi husûsî harsıdır (*Hars ve ırk, Yeni Mecmûa*, 26 eylûl 1918, III, sayı 162, 184; *Hars ve Medeniyet*, s. 91). Kültürle ilgili ve ona dahil olan unsurlar, ancak cemiyetin bütün fertlerinde kaynaşmaya sebep olur ve onlar arasında duygu birliğini dâvet edebilir. Bu itibarla: "Bir milletin fertlerini duygu birliğinden mahrum eden ve yahut iş bölümüne mânî olan müesseseler harsa münafî (aykırı)'dır... Milletimizin kendine mahsus bir örfü, bir meşrebi vardır. Bu örf, ne eski an'anelerin esiri kalabilir, ne de kozmopolitlerin keyfine göre büsbütün garbî şekillere girebilir. Sırf, kendi kendine değişir, tekâmül eder; fakat, zorla ne geriye, ne de ileriye götürülemez" (*Hars ve medeniyet, Yeni Mecmûa*, III, sayı 160, 5 eylûl 1918; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*, I, s. 303 v.d.).

Kültüre, kendi seyir ve inkişafının ötesinde, dış baskının tatbikini verimsiz telâkkî eden Gökalp, çok daha açık olarak "Hars, cemiyetlerin derûnî inkişafından, medeniyet ise, muhtelif harsların ihlâtından husule gelir" (*Hars ile medeniyetin münâsebetleri, Yeni Mec.*, 12 eylûl 1918, III, sayı 61; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, s. 307), demek sûretiyle kültür ile medeniyet arasındaki zıtlaşmaya *öncelik-sonralık* münâsebeti içerisinde ve bir zaman sürecinde yer vermekte ve bunun dışındaki bir münâsebeti de, mekânı zamana ircâ ederek bir meşruiyet tanımaktadır. Ona göre, "Türk milleti yirminci asrın içinde yaşıyorsa, harsı da yirminci asra mensup bir hars demektir" (*Millî terbiye II, Muallim*, 15 ağustos 1902, sayı 2; *Makaleler*: V, 44; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 43). Demek oluyor ki, Gökalp'ın nazarında kültür, cemiyetin iç oluşmasından, medeniyet ise, kültürlerin karışmasından meydana geliyor (Baltacıoğlu, *ayn. esr.*, s. 148 v.d.).

Bununla berâber, Gökalp, her ne kadar medeniyetin kültürlerin karışmasından meydana geleceğini ifâde ediyorsa da, bu noktada, kültür ve medeniyet değiştirme bakımından onun temsil ettiği görüşün dayanağı şöyledir:"... Her medeniyet, başka bir sisteme mensuptur. Âdetâ her medeniyetin başka bir mantığı, başka bir (estetiği), başka bir hayat telâkkîsi vardır. Bundan dolayıdır ki, medeniyetler birbirine karışamıyorlar. Yine bundan dolayıdır ki, bir medeniyeti bütün sistemiyle kabûl etmeyenler onun bâzı kısımlarını alamıyorlar. Alsalar bile hazım ve temsil edemiyorlar, medeniyeti de, din gibi dışından değil, içinden almak iktizâ eder, ona da ibtidâ inanmak ve kalben bağlanmak lâzım" (*Medeniyetimiz, Yeni Mec.*, 15 kânun II., 1923, IV, sayı 2-68; *Türkçülüğün esasları*, s. 49; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, s. 238).

Şüphesiz Gökalp'ın mes'eleye yaklaşış tarzı içinde, yanlış bir değerlendirmeye gitmemek bakımından, kendisinin sınırladığı ölçüler içerisinde din ve medeniyet münâsebetini de anlamak gerekmektedir. Onun görüşünce: "... Medeniyet, dinden ayrı bir şeydir. Böyle olmasaydı, dinleri ayrı olan zümreler arasında müşterek olarak hiç bir müessesenin mevcut olmaması lâzım gelirdi. Din yalnız mukaddes müesseselerden, yalnız itikâtlar ile ibâdetlerden ibâret olduğu için, bunların dışında kalan lâ-mukaddes müesseseler, meselâ ilmî mefhumlar ile fennî âletler, bedîî kaideler, dinin haricinde ayrı bir manzûme teşkil ederler. Riyâziyât, tabiîyât, hayatiyât, rûhiyât, içtimâiyât gibi müsbet ilimler, sanâyie ve güzel san'atlara mahsus fennîyeler dinlere mahsus değildir. Binâenaleyh, hiç bir medeniyet, hiç bir dine nisbet edilmez" (*Medeniyetimiz, Yeni Mec.*, sayı 60; *Türkçülüğün Esasları*, s. 51; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 240).

Görülüyor ki, Gökalp'ın bakış tarzında, kendisinin de ortaya koyduğu gibi, kültür ile medeniyet asla birbirine aykırı değildir; ancak aralarında bir zıtlaşmadan bahsedilebilir. Tabiatıyla kültür, medeniyeti hazırlar. Nitekim, ona göre: "Bir memlekette... dinî, mefkûrevî, millî bir aşk doğunca harsın esâsını teşkil eder... Bunun netîcesi olarak hars inkişaf ettikçe medeniyet de genişlemektedir (K. N. Duru, *Ziya Gökalp, Medenî intibah, harsî intibah*, s. 22; *Hars ve medeniyet*, s. 58). Ziya Gökalp, daha Diyârbekir safhasında, "Bir devlet nasıl gençleşir." sorusuna, "İbni Haldûn, uzviyetler gibi devletlerin de ömr-i tabiîsi olduğunu iddia ediyor. İlk nazarda sadık görünen bu kaziyenin (hükmün) biraz ta'mikten (derinleştirdikten) sonra butlânı (yanlışı) meydana çıkar... Devletlerde ise, fertlerin muzafferiyet ve rüçhânı istifâ-yı tabiî kanunundan başka, istifâ-yı aklî düstûruna da tâbîdir (*Peyman gaz.*, 3 ağustos 1325 [9 ağustos 1909], sayı 8; bk. *Makaleler*: I [Haz. Ş. Beysanoğlu], s. 88; Ş. Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'ın ilk yazı hayatı*, s. 121) şeklinde kötümser olmayan bir tavır takınarak, kanâatini, ortaya koymuştur. Sonradan o, bu konuda kültür ile medeniyetin münâsebetlerine dâir üç türlü kanunun varlığından bahsedecektir: "1. bir cemiyette harsın inkişâfı medeniyetin de inkişâfını intâç eder... 2. Eski cemiyetlerde medeniyetin fazla bir inkişâfa mazhar olması harsın inhilâline sebep olmuştur. 3. Medeniyetçe dûn (aşağı) fakat harsça yüksek olan bir kavim, medeniyetçe yüksek, fakat kültürü bozulmağa başlamış olan devletlere galebe çalar" (*Hars ile medeniyetin münâsebetleri, Yeni Mec.*, III, sayı 61; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 310 v.d.).

Tarihten aldığı örneklere dayanarak, medenî ilerlemenin eski kavimleri zayıflattığı, halbuki, kültürel yükselişin, tam tersine, onlara büyük bir üstünlük gücü ve yaşama kabiliyeti verdiği anlayışının temsilciliğini yapan Gökalp, bütün düşüncelerinde, "cemiyet varlığından söz açınca en büyük ehemmiyeti medeniyete değil, kültüre verir. Ona göre kültür, cemiyet denen varlığın temeli, yaratıcı özüdür. Kültür olmayınca medeniyet olmaz" (İ. H. Baltacıoğlu, *ayn. esr.*, s. 150).

Esâsen Gökalp'ın nazarında, "...Medeniyetin de ruhu harsdır... Hars... sun'î vesâitle doğmaz, o kendiliğinden (milletin vicdanından) tabiî olarak doğar, kültür tekâmül tarıkıyla olur, tekâmülü dahilî bir hamledir. İçten dışarıya bir inkişaftır. Bir millette hars yoksa, onu hariçten alamayız, o ısmarlanmaz" (*Hars ve medeniyet*, s. 61; K. N. Duru, *ayn. esr.*, s. 24).

Gökalp'ın ortaya koyduğu bu tesbitler, bugün antropologlar tarafından da kabûl görmektedir. Gerçekten, "Kültür, medeniyeti içine alır. Hiç bir modern antropolog, ne medeniyeti kültürden kalite yönünden, farklı olarak görür, ne de medenî ve medenî olmayan arasında bir ayırım yapar (R. L. Beals-H. Hoijer, *An introduction to anthropology*, New York, 1965, s. 267).

"Kültürün doğuşunda, coğrâfî durum ve insan

unsuru başlıca rol oynadığından ve topluluklar ancak yaşadıkları bölge şartlarının te'sîri altında kendi kültürlerini kurabileceklerinden, çeşitli kültürler arasında ilericilik, yükseklik v.b. gibi ayırımlar yapmak, bâzılarını üstün, bâzılarını ibtidâî saymak ilmî anlayışa uygun düşmez" (İ. Kafesoğlu, *Türk Millî kültürü*, Ankara, 1977, s. 3).

Gökalp da, çoğu meslekdaşlarından hayli önce şöyle demektedir: Medeniyet mes'elesinin müphem kalmasına bâis olan sebeplerden birincisi, *medeniyet* mefhumu ile, *medenîlik* mefhumunun birbirine karıştırılmasıdır. Eski zamanlarda, cemiyetler, şu üç hâletten birine mensup sayılırdı: Vahşet, bedâvet (göçebelik), medeniyet. Bugün, *vahşet* kelimesi, ilim âleminden büsbütün dışarı atıldı. Çünkü, eskiden vahşî denilen ibtidâî cemiyetlerin de kendilerine mahsus birer medeniyeti olduğu meydana çıktı. Hattâ, bu cemiyetlerin bâzı tekâmül merhalelerinden geçtikleri anlaşıldığından, bunlar hakkında *ibtidaî cemiyetler* tâbirinin kullanılmasından bile çekinenler var... Medeniyet mes'elesinin müphem kalmasının bir diğer sebebi de, medeniyetin yalnız bir türlü olduğunu zannetmektedir. Halbuki, medeniyet de müteaddittir... Medeniyetlerin coğrâfî hudutları ayrı olduğu gibi, tarihî tekâmülleri de birbirinden müstakildir. Bu tekâmüllerin de bir başlangıcı ve bir nihâyeti vardır. Fakat, medeniyet zümreleri harsî zümrelerden daha geniş oldukları için, ömürleri de ötekilerin ömründen daha uzundur" (*Türkçülüğün esasları*, s. 48 v.d.; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 235-238).

Medeniyet tâbirinin, ilmî ve teknik ilerleme, şehirleşme, sosyal organizasyonun karmaşıklığı yönünden iyice belirtilmiş, gelişimin en ileri bir merhalesini gösteren cemiyetler için kullanılmış olabileceğinin delilleri de mevcuttur.

Zâten Gökalp da, bu türlü anlayışın temsilciliğini yapmakta olup, etnografya araştırmalarının, göçebelerde, hattâ vahşîlerde kendilerine mahsus bir medeniyeti bulunduğunu meydana çıkardığına işâret ederek, şöyle demektedir "... Mütemeddinlik (civilisé) ve medenîlik (civilité) ise, tekâmül etmiş milletlere mahsustur. Medeniyet bir değil, müteaddittir. Hangi zamanda ve mekânda yaşarlarsa yaşasınlar, birbirine komşu oldukları için, ayrı müesselere mâlik olan cemiyetlerin mecmûuna medeniyet zümresi denilir. Medeniyet zümreleri de, siyâsî ve dinî cemiyetler gibi, tâyini, ilmen kabil hudutlarla birbirinden ayrılmışlardır. Medeniyet zümrelerinin de, milletler gibi husûsî târihleri vardır. Bir medeniyet zümresi, muayyen bir mekân ve zaman içinde doğar, yaşar ve ölür" (*Türk medeniyeti tarihi*, s. 17 v.d.).

Esâsen, Ziya Gökalp'a göre: "Nefsî (subjektif) bir mahiyeti haiz olan dinî itikatlar, ahlâkî vazifeler, bedîî şekiller, hukukî kaideler ve alelûmun mefkûreler bir *hars zümresi*'nin telâkkileridir. Şey'î (objektif) bir mahiyeti haiz olan ilmî hakikatler, sıhhî, iktisâdî ve umrânî kaideler, zirâî, sınâî ve ticârî âliyatlar (teknikler) ve alelûmun riyazî ve mantıkî mefhumlar bir medeniyet zümresinin telâkkileridir (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 30. v.d.).

Ziya Gökalp'ın bu konudaki, görüşü kısaca şöyledir; "Medeniyetin bir takım milletler arasında müşterek olması milletlerin de münferit bir hayat yaşamayarak, daha büyük bir zümre hâlinde birleştiklerini gösterir. Medeniyetleri müşterek olan milletlerin bu sûretle teşkil ettikleri içtimâî dâireye medeniyet zümresi adı verilir" (*Âile ahlâkı : asrî aile ve millî âile, Yeni Mec.*, 22 teşrin II., 1917, I, sayı 20, s. 381).

Görülüyor ki, Gökalp'ın ortak bir medeniyet içinde, her millete has millî kültürlerden mürekkep bir kültürler koleksiyonunun var olduğu biçimindeki bu açıklama tarzı, bir kültür izâfîliği (relativizm) kadrosu içinde kültürleri yerleştirmekten ibârettir.

Eğer kütür relativizmi ile: 1) sosyolojide bir metod; 2) bir kültür determinizmi ve bir kültürel gerçeklik felsefesi; 3) değer sistemlerinin, husûsiyle ahlâk, siyâset ve estetik'in değerlendirilmesi için bir rehber; 4) sosyal kültürel reform ve değiştirmenin pratik problemlerine doğru bir tutum kastediliyorsa (bk. D. Bidney, *Cultural relativisim*, [nşr.] D. L. Sills, *International Encyclopaedia of the social sciences*, 1968, III, 543). Gökalp'ın da buna çok yakın bir mânada bir millî kültür relativizmi içinde hüküm yürüttüğü çok açıktır. Onun tesbiti şöyledir: "Şu kadar var ki, yalnız millî harsdan hoşlanan millî zevk ile, yabancı harslardan hoşlanan haricî zevk'i bir birine karıştırmamalıdır... Her milletin aslî ve dâimî olan zevki, millî zevkidir; haricî zevk ancak ikinci bir derecede kaldığı zaman makbul olabilir... Tehzib marazî bir hal aldığı zamanlar, muzır olur. Bir tehzib, millî harsın hukukuna riâyet ettiği müddetçe, normaldir. Millî harsın haklarını çiğnemeye başladığı andan itibâren hasta ve ma'lûl bir tehzib mahiyetini alır... Türkçülük kozmopolitlikle i'tilâf edemez (bağdaşamaz). Hiç bir Türkçü kozmopolit olmadığı gibi, hiçbir kozmopolit de Türkçü olamaz... Her ferdimiz, millî ve beynelmilel olarak iki içtimâî hayat yaşamaktayız. Millî hayatımız, yalnız millî harsımızı yaşamaktır. Beynelmilel hayatımız ise, bir taraftan beynelmilel medeniyetten, diğer taraftan her biri husûsî ve orijinal lezzetlerin bir mecmuâsı olan yüzlerce harslardan hisselerimizi almaktan ibârettir. Tanzimat'tan beri resmen mensup olduğumuz medeniyete gelince, bu da garp medeniyetidir... Bizce, Fransızlara, İngilizlere, Almanlara, Ruslara, İtalyanlara âit güzellikler, ancak egzotik güzellikler olabilir. Bu güzellikleri sevmekle berâber, hiç bir zaman gönlümüzü onlara vermeyeceğiz. Biz gönlümüzü, rûz-ı elesten (ezel gününden) beri millî harsımıza vermişsizdir. Bizim için dünya güzeli, millî harsımızın güzelliğinden ibârettir...

Görülüyor ki, Türkçülük, bütün aşkı ile yalnız kendi orjinal harsına meftûn olmakla berâber, şöven ve mutaassıp da değildir. Avrupa medeniyetini tam ve sistematik bir sûrette almaya azmettiği gibi, hiç bir milletin harsına karşı istiğna (yabancı kalma) ve istihfâfı (küçümseme duygusu) da yoktur. Bilâkis, bütün millî harslara kıymet veririz ve hürmet ederiz. Hattâ birçok istisaflarına (kötülüklerine) hedef olduğumuz milletlerin bile, siyâsî teşkilâtlarını sevmemekte devam etmekle berâber, medenî ve harsî eserlerine meftun, mütefekkirleriyle san'atkârlarına hürmetkâr kalacağız" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 100 v.d.).

Ziya Gökalp temsil ettiği bu düşünceleriyle, gerçekten kültür relativizminin hararetli bir taraftarı olarak görünmektedir. Milliyetçilik ve milletlerarası dayanışma şuuru yönünden, onun insaniyetçiliğe ne kadar yakın bulunduğu ve ne derece müsamahalı bir düşünce yapısına sâhip olduğu da çok açık olarak meydandadır. Onun nazarında... "Bir Türkçü kendi milletini aziz tanıdığı nisbette başka milletleri de muhterem tanımağa mecburdur. Milliyetin kudsiyetine inanan bir adam, bu inancından hiç bir milleti ayrı göremez. Hangi devlet, hangi millet, hangi unsur emperyalist siyâset tâkip ederse, Türkçülük onun aleyhindedir" (*Milliyetçilik ve beynelmilliyetçilik, Yeni Mec.*, 14 mart 1918, II, sayı 35, s. 163).

Bu açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki, Gökalp, kültür medeniyet kavramlarına zıtlaşma yönünde yer vermekle berâber, onun bu kavram çifti arasında yaptığı ayırım, bir aykırılık şeklinde asla yorumlanamaz.

Gökalp'ın "harsî mahiyette olan zümre vicdanları, cemiyete has olan akıl ve mantıkla dâimî bir mücâdele hâlindedir. Fert, bâzan vicdanına fazla esir olduğu için makul düşünemez, bâzı kere de fazla bir salâhiyet verdiği için vicdanının duygularını boğar; *vicdan* ile *akıl* yahut hars ile medeniyet arasındaki bu muhasama (düşmanlık) içtinâbı kabil (kaçınılması mümkün) olmayan bir zarûret değildir. Çünkü vicdanın hizmeti, içtimâî bir i'caz (prestige)'a sâhip olan kıymetleri takdir, aklın memuriyeti (işi) ise, şey'î hakikatleri tansîs (savunmak)'tir. birincisi bizim niçin yaşamalı, 'sualimize' mefkûre için cevabını verir. ikincisi nasıl yaşamalı. sualimize makul bir sûrette diye mukabele eder. Birincisi inşâî hükümleriyle irademizi, ikincisi ihbarî (deneme ve görgüye dayanan) hükümleriyle müdebbiremizi (tedbirliliğimizi) sevk ve idâre eder. Hülâsa, birincisi bize gayeleri, ikincisi vasıtaları gösterir" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 36 v.d.).

Gökalp "vicdan ile akıl yahut kültür ile medeniyet arasındaki bu düşmanlık, kaçınılması mümkün olmayan bir zarûret değildir" derken, yukarıda da dokunulduğu gibi, *vicdan* ile *hars* ve *akıl* ile *medeniyet* arasındaki kavramların denkliğinden hareket etmiş, kültür ile medeniyet arasında bir çarpıştırmayı düşünmemiştir.

Gökalp'ın anlayışınca *kültür* ile *medeniyet* arasındaki mücâdele, te'lifi mümkün görülmeyen çatışma değil, yalnız anormal, kendisinin deyişine göre, gayr-i tabiî denilebilecek şartlara izâfe edilen bir mücâdeledir ve üstelik alt-kültür gruplarının vicdanları arasında da ancak doğan marazî tersliklerdir ki, çatışmaya zemin teşkil edebilir. Hattâ aynı yazısında Gökalp,".. Şurası da nazara alınmalıdır ki, medeniyet zümresi bir çarşı halkı sûretinde başlar. Çarşıda terzi, kunduracı, ekmekçi, tuhafiyeci gibi hirfetçiler (zenaatkârlar) yalnız kendi menfaâtleri için çalışırlar. Fakat bunların kendi menfaâtlerine çalışmalarından umûmî menfaât husule gelir. Bunun gibi, bir medeniyet zümresi dahilinde muhtelif milletlerin her birisi orijinal bir hars yapmak üzere, aralarında iş bölümü yapmışlardır. Ferdî kabiliyetlerin ihtilâfından mahallî iş bölümü husule geldiği gibi, milletlere âit istidatların tebâyününden (tezatlarından) de milletler arasında hars bölümü husule gelir" (*ayn. esr.*, s. 39), deyip iş bölümüne kıyasen hars bölümünden bahsederek, şöyle devam etmektedir: "Muâsırlaşmak tâbirinin mânası asrî olan medeniyet zümresinin gittikçe tekemmül eden ilim ve marifetinde hiç bir milletten geri kalmayacak sûrette faik (üstün) bir mevkî ihraz etmektir (kazanmaktır). Medeniyet zümresi içinde müşterek bir insan hayatı yaşamak, hiç bir vakit ne âile ve devlet hayatlarının husûsiyetine, ne de millet ve ümmetin tezammun ettiği harsî tesanütlere münafî (karşı) değildir. Biz Türkler, asrî medeniyetin akıl ve ilmiyle mücehhez olduğumuz halde, bir Türk-islâm harsı ibdâ etmeye çalışmalıyız" (*ayn. esr.*, s. 41 v.d.).

Gökalp'ın gerçekleştirmeyi hedef edindiği Türk-islâm kültürü nasıl yaratılabilir? Onun nazarında: "Asrın fünûn (ilimler) ve felsefesini, âliyât (tekniklerini) ve usûliyâtını (metodolojilerini) millî ve dinî an'anelerimizi izah ettiğimiz sûrette aşılar ve mezcedersek, muâsır bir islâm-Türk medeniyeti hâsıl olacaktır. Ve işte halk ruhunun Kızılelma (bk. *Kızılelma* [Haz. H. Tanu], Ziya Gökalp yayınları: 1976, s. 133 v.d.), diye aradığı bu mev'ut vatanına vâsıl olduğumuz zamandır ki, hakîki mânasıyla harsen hür ve medeniyeten müstakil olacağız" (*ayn. esr.*, s. 28).

Kültür ile medeniyet arasında bir diyalog arayan Gökalp, kültür ve medeniyetin münâsebetlerine dâir bâzı sosyal ve kültürel kanunların varlığından da bahsetmiştir. Bu bir bakıma, adı konmadan, kültür ilmi (culturology)'nin, yâni kültür vetiresinin, biyolojik ve psikolojik terimlerle değil kültürün kendi kesimleri ile açıklamasıdır (Culturology için bk. L. White, "*Culturology*" [nşr. D. L. Sills], göst. yer., s. 547). Esâsen Gökalp'ın nazarında, hars

ile medeniyetin, aykırılaşmaya asla örnek teşkil etmediğinin, olsa olsa bir farklılaşmanın görünüşü içinde, "birleşmekle bir ahengi ancak tekmil edecek" anlayışını sembolize eden onun (4-4-4-3) hece vezniyle yazılmış *medeniyet* (*Yeni hayat, doğru yol* [haz. M. Cunbur], Ziya Gökalp yayınları, 1976,3,22; [Haz. F. A. Tansel], *ayn. esr.*, s. 124) manzûmesinde açıkça belli edilmektedir. Gökalp, "Bu manzûmesinde Garp medeniyetinin timsali sayıla-gelmiş Avrupa"yı bir akademiye yahut orkestraya benzetir. Ona göre bu akademinin üyeleri milletlerdir. Garp medeniyeti, o milletlerin dayanışmalı harslarından doğmuştur... Milletler, bir dârülfünûn sûretinde tasvir edildiği bu üniversitenin hocaları mevkindedirler ve her biri kendi ihtisasını temsil eder" (N. Akder, *Doğumunun doksan beşinci yıl dönümünde Ziya Gökalp, Türk kültürü*, mart 1971, sayı 101, s. 428) ki, medeniyet lehine millî harslardan vazgeçilmek diye bir şey de söz konusu değildi. Esâsen, Gökalp'ın "hars millîdir, medeniyet beynelmilel-dir" deyişinin ötesinde "Hars ilham iledir, medeniyet usûl iledir. Hars da, medeniyet de, bütün içtimâî hayatları câmidir. Duygu hâlinde harsın içine girer mefhum hâlinde iken ise, medeniyetin içine girer„ (*Hars ve medeniyet üzerine bir müsahabe, Hâkimiyet-i milliye*, 1 mayıs 1339 [1923] *Makaleler:* IV, [Haz. F. R. Tuncer], Ankara, 1977, s. 43), tefriki, sınırların tâyininde belli kıstasları ortaya koymaktadır.

Demek oluyor ki, Gökalp'ın "hars ve medeniyet ayrılığıyla ifâde etmiş olduğu bu içtimâî vâkıa şuuru, fertler arası planda hürriyet ve mes'üliyet, cemiyetler arası planda millî istiklâl ve milletler arası şuurlarının mütesânid bütününe tekabül etmektedir (N. Akder, *Hamdullah Suphi Tanrıöver'de milliyet fikri ve milliyetçilik meşkûresi, Türk Kültürü*, temmuz 1966, sayı 45, s. 776). Fakat, Ziya Gökalp, medeniyete daha sonraları kültüre yakın vasıf tanımıştır. Ona göre, her medeniyet ayrı bir sisteme mensuptur. Başka bir mantığı, başka bir hayat görüşü vardır. Medeniyetler birbirleriyle karışmazlar, sâhaları tekâmülleri ayrıdır. Ziya Gökalp'in görüşünce, birbirine zıt medeniyetler, aynı cemiyet içinde yanyana yaşayamaz ve uzlaştırılamaz. İki dinli bir fert olmadığı gibi, iki medeniyetli bir millet de olamaz (H. İnalcık, göst. yer., s. 429).

Memleketimizde medeniyet ile kültürü sistemli bir şekilde ilk tarif eden Gökalp'tir. Onun tarifleri, teferruata âit bâzı noktalar istisnâ edilmek sûretiyle, bugün antropolojide ve sosyolojide umûmiyetle hâkim olan telâkkîlere çok benzemesi bakımından tazeliğini muhafaza etmektedir denebilir (bk. M. Turhan, *Kültür değişmeleri*, İstanbul, 1951, s. 32 v.d.).

Gökalp, sonradan önceki tariflerini genişleterek, kültür ile medeniyeti bu şekilde karşılaştırmaktadır: Fransızca *culture* kelimesinin iki ayrı mânası vardır. Bu mânalardan birini *hars*, diğerini *tehzib* tâbiriyle tercüme edebiliriz. *Hars* hakkındaki bütün sû-i-tefehhümler (yanlış anlamalar), Fransızca *culture* kelimesinin böyle iki mânalı olmasındandır... Hars ile tehzib kelimeleri arasındaki farklardan birincisi, harsın *demokratik*, tehzibin *aristokratik* olmasıdır. Hars, halkın an'anelerinden, teâmüllerinden, örflerinden, şifahî veya yazılı edebiyatından, lisanından, mûsıkîsinden, dininden, ahlâkından, bedîî (estetik) ve iktisâdî mahsûllerinden ibâret-tir. Bu bedîaların (güzel şeylerin) hazinesi ve müzesi halk olduğu için, hars demokratiktir. Tehzib ise, yalnız yüksek bir tahsil görmüş, yüksek bir terbiye ile yetişmiş hakîki münevverlere mahsustur. Tehzib'in esâsı, iyi bir terbiye görmüş olmak; ma'kulâtı (akla dayanan bilgileri). güzel san'atları, edebiyatı, felsefeyi, ilmi ve hiçbir taassup karıştırmaksızın dini, gösterişsiz, samimî bir aşk ile sevmektir... Tehzib, husûsî bir terbiye ile husûle gelmiş husûsî bir duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzıdır. Hars ile tehzib'in ikinci farkı birincisinin millî, ikincisinin beynelmilel olmasıdır. Bir insan, harsın te'sîriyle, belki de yalnız kendi milletinin harsına kıymet verir; fakat tehzib görmüşse başka milletlerin harslarını da sever ve onların lezzetlerini de tatmağa çalışır. Binâenaleyh tehzib, temas ettiği insanları biraz insaniyetçi biraz müsamahakâr, her ferde, her millete karşı hayırhâh (iyilik ister) ve iktitafcı (éclectique) yapar... Türkçüler'in *hars* dedikleri şey ne Fransızların *culture*'ü, ne de Almanların *Kultur*'udur. Fransızlara göre, Fransız *culture*'ü öteden beri, sırf edebî kuvvetiyle cihan-şümûl bir tehzib mahiyetini almıştır. Almanlara göre, güyâ Alman *kultur*'u da, orduları mağlûp olmasıydı, askerî ve iktisâdî kuvvetleriyle bütün cihana hâkim olacaktı.. Biz, medeniyetçe, irfanca, iktisatça ve tehzibçe Avrupa milletlerinden çok geri kalmış olduğumuzu inkâr etmeyiz ve medeniyetçe onlara yetişmek için bütün kuvvetimizle çalışacağız. Fakat hars itibariyle hiç bir milleti kendimizden üstün görmeyiz" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 96-102).

Görülüyor ki, Gökalp'ın bu değerlendirme modeli içinde kültür ve medeniyet anlayışı, bir orijinallik arzetmektedir. Bununla berâber, onun *hars* tâbirinin, uluorta kültür kelimesine ircâ edilmesinin mahzurlu olacağı da dikkate alınmalıdır. Gerçi, bugün hars tâbiri yerini kültür kelimesine bırakmış görünmekte ise de, *hars*'ın millîlik yönünden ağırlığı hesaba katılmalıdır.

Gökalp, hars ve medeniyet kavramlarını, daha açık ve seçik olarak şu tarzda da kullanmıştır. "Bir medeniyet, müteaddit milletlerin müşterek malıdır. Çünkü her medeniyeti, sâhipleri olan müteaddit milletler, müşterek bir hayat yaşayarak vucûda getirmişlerdir. Bu sebeple, her medeniyet, mutlaka beynelmileldir. Fakat bir medeniyetin, her millette aldığı husûsî şekilleri vardır ki, bunlara *hars* adı verilir: 1) Medeniyet beynelmilel olduğu halde, hars millîdir. 2) Medeniyet bir milletten başka bir millete geçebilir, fakat hars geçemez. 3) Bir millet medeniyetini değiştirebilir; fakat harsını değiştiremez. 4) Medeniyet, usûl ve akıl vâsıtalarıyla yapılır. Hars, ilham ve hads vâsıtalariyle yapılır. 5) Medeniyet, iktisâdî, dinî, hukukî, ahlâkî ilh. fikirlerin mecmûudur. 6) Hars, dinî, ahlâkî, bedîî duyguların mecmûudur" (*Türk medeniyeti tarihi*, s. 19). Hülâsa "Hars, sevdiğimiz şeylerin mecmûudur; medeniyet de beğendiklerimizin mecmûudur" (*Malta konferansları* [Haz. F. Kırzıoğlu], Ankara, 1977, s. 114).

Görülüyor ki, kültür, Gökalp'ın indinde anahtar terimdir. "Hars yalnız bir milletin, dinî, ahlâkî, hukûkî, muakalevî (spekülatif), bedîî (estetik), lisanî, iktisâdî ve fennî (teknik) hayatlarının âhenkdâr bir mecmûudur (*Türkçülüğün Esasları*, s. 25). Bu sekiz türlü içtimâî hayatın hepsi, Gökalp'ta bir yandan kültürü ve diğer taraftan da medeniyeti meydana getirmektedir. Bu bakımdan, Gökalp'ta hars, mânevî değerleri daha fazla içine alan, aynı halkın insanlarını, duygu ve düşünceleri ile derinden birbirine bağlayan bir mânevî harç vazifesi görmektedir. Harsın içinde olmak ve harsı içinden duymak, insanı millî harsa, milliyet duygusuna ve millete götüren yegâne yoldur... Gökalp, içtimâî hayat alanındaki bütün hâdiselerin millî kültür içinde toplanmasına temâyül göstermekle berâber, ancak bilgi mümârese (alıştırma), âlet yapma ve âlet kullanma gibi davranışları, daha ziyâde kültür muhtevasından medeniyete doğru bağlamaya çalışmaktadır (bk. N. Nirun, *Ziya Gökalp'a göre şahsiyetin teşekkülü ve tekâmülü. Türk kültür araştırmaları*: 1976, XV, 1-2; *Ziya Gökalp için yazılanlar söylenenler*; III, 402 v.d.).

Görülüyor ki, Gökalp, sekiz türlü içtimâî hayat bakışıyla... Medeniyet tarifini genişletmiştir. Bununla berâber, O, dâima, bir nokta üzerinde ısrarla durmuştur. Bütün bu unsurları, medeniyet sun'i olarak meydana getirir. Meselâ, bir Türk mûsıkîsi vardır; asırlar zarfında Türk kavminin koynunda meydana gelmiştir. Bu mûsıkî, milletin topunun heyecanlarıdır. Onun yanında teknik usûllerle meydana getirilmiş, islâm medeniyetine mahsus bir de klasik mûsıkî vardır. Milletin bütününü değil, bu terbiyeyi almış belirli bir zümreyi heyecanlandırır. Edebiyatta, hukukta, lisanda ve diğer sâhalarda da aynı şeyi tesbit etmek kolaydır. Medeniyet zümrelerinin bir mâ'şerî vicdanı, bir harsı yoktur" (H. İnalcık, göst. yer., s. 427 v.d.).

Böylece Gökalp'ın Türkçe, Arapça ve Acemce'den ibâret olan üç lisanın sarfını, nahvini, kamûsunu birleştirmekle husule gelmiş, sun'î bir halitadan ibâret... Osmanlıca'nın harsımızdan pek az hissesi vardır. Bundan dolayı, ona medeniyetimizin lisanı idi diyebiliriz. Memleketimizde bu iki lisan gibi, iki vezin de yanyana yaşıyordu. Türk halkının kullandığı Türk vezni, usûl ile yapılmıyordu...Osmanlı veznine gelince, bu Acem şâirlerinden alınmıştı.. Binâenaleyh aruz vezni, millî harsımıza dahil olmadı... Memleketimizde bunlardan başka, yanyana yaşayan iki mûsıkî vardır. Bunlardan birisi halk arasında kendi kendine doğmuş Türk mûsıkîsi, diğeri Fârâbî tarafından Bizans'tan tercüme ve iktibas olunan Osmanlı mûsıkîsi'dir... Edebiyatımızda da aynı ikilik mevcuttur... Ahlâkta da aynı ikiliği görürüz. Türk ahlâkı ile Osmanlı ahlâkı birbirine zıt gibidir... Hattâ, ulemâmız arasında da bu ikiliği görüyoruz... Yalnız memleketimize mahsus olan bu garip vaziyetin sebebi nedir? Niçin bu ülkede yaşayan bu iki enmuzeç (örnek), Türk enmuzeci ile Osmanlı enmuzeci birbirine bu kadar zıttır? Niçin Türk enmuzecinin herşeyi güzel, Osmanlı enmuzecinin her şeyi çirkindir? Çünkü, Osmanlı enmuzeci Türk'ün harsına ve hayatına muzır olan emperyalizm sâhasına atıldı, kozmopolit oldu, sınıf menfaatini millî menfaatin fevkinde gördü.. Bu iki sınıf birbirini sevmezdi. Osmanlı sınıfı, kendini millet-i hâkime (hâkim millet) sûretinde görür, idâre ettiği Türklere millet-i mâhkume (mâhkum millet) nazarıyla bakardı. Osmanlı medeniyetinin güzidelerine „havas" denildiği gibi, Türk harsının da ozanları, âşıkları, babaları ve ustaları vardı, demek ki, memleketimizde iki türlü güzide (seçkin)'ler mevcuttu. Bunlardan birincisi sarayı temsil ediyordu.. Ulemây-ı rüsûm nâmını alan Osmanlı ulemâsı kazaskerlikte, kadılıklarda yüksek maaşlar ve arpalıklar alırlardı. Halk hocalarından ve şeyhlerinden ibâret olan Türk diniyatçılarını ise, yalnız halk beslerdi" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 27-34), tarzında tavır takınmasının meşrûiyeti savunulabilir mi? Gökalp'ın bu telâkkîsi sisteminin mi, yoksa sisteminin izahı zımmında verdiği muhtevaya âit hatâlar veya yanlışlar mıdır?

Bu sorular, aslında Gökalp'ın sistemli kafasında kendisine tevcih edilmiş olup, cevaplar çok açık ve seçik olmasa bile, makale hâlindeki ve hattâ kitap tertibine girmiş yazıların hüviyeti içinde bile kendilerini pek gizlemiş sayılmazlar. Bu bakımdan "Şarkta havassa (yüksek sınıfa) mahsus olmak üzere, bir "dümtek„ mûsıkîsi vardı. Fârâbî, bu mûsıkî fennini Bizans'tan alarak Arapça'ya nakletti. Bu mûsıkî Arab'ın Acem'in, Türk'ün harsına girmekle berâber, halkın derin tabakalarına inemedi. Yalnız havass tabakasına münhasır kaldı (*Medeniyetimiz, Yeni Mec.*, 15 kânun II., 1923, IV, sayı 68/2; *Türkçülüğün Esasları*, s. 53; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 241) hükmünü verirken ve hattâ "Edebiyatımız ile mûsıkimizin millî olmaması da harstan ziâyde medeniyete kıymet vermemizin bir neticesidir. Servetifünûn Edebiyatı, eski Dîvân Edebiyâtı kadar bu milletin zevkine uygun gelmedi" (*Hars ve medeniyet, Yeni Mec.*, 5 eylûl 1918, III, sayı 60; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I,

s, 304) gibi çok daha kesin bir tavır takınırken, Gökalp, "Harstan ziyâde medeniyete kıymet vermeyi" kınadığını ve ayrıca "eski Dîvân Edebiyatımız ile dîvân mûsıkîmiz, eski cemiyet hayatımız üzerinde sathî bir zar hâlinde kalmıştı" (*Hars ile medeniyetin münâsebetleri, Yeni Mec.*, 21 eylûl, 1918, III, sayı 161; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri* : I, 317) derken de, kendi sisteminin mantığı içinde "insanlar, sırf millî zevkleriyle tattıkları zaman yalnız millî harslarına uygun eserlerden hoşlanırlar. Fakat insan her gün aynı yemeği yemekten usandığı gibi, dâima aynı harsa mensup edebiyattan, aynı mûsıkîden, aynı mîmârîden ilh. gıda almaktan da bıkar. Bu sebeple şikemperverler (midesine düşkünler) hergün yemek listelerini değiştirdikleri gibi, tehzibli adamlar da, zaman zaman başka harsların çeşnileriyle ağız değiştirmeye ihtiyaç duyarlar" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 99) ve dolayısıyla "Bir milletin güzîdeleri, zihnî terbiyelerini başka milletlerden alabilirler. Fakat milletin hissî terbiyesi, fertlerin bir millî harsla meşbû olması demektir" (*Hars ve Irk*", *Yeni Mec.*, 26 eylûl 1918 sayı 62; *Hars ve medeniyet*, s. 91) şeklinde kavi bir savunma taktiğini denemektedir.

Bu itibarla, Gökalp'ın bu konudaki fikirlerine katılmamak, söz konusu olsa bile, husûsiyle tehzibin hazırladığı içtimâî vasatın mantığı içinde, bir zaaf nişânesi gibi değerlendirilmeyeceği de tabiîdir. Üstelik Gökalp'ın, ilgili konulardaki bu eserleri görebilseydi, muhakkak Dîvân Edebiyatını ve Türk mûsıkîsi için imzaladığı mahkûmiyet kararından vazgeçeceği hakkındaki, onun lehine yapılan yorumların da bir başka tarzda değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Çünkü "Köprülü-zâde Fuad Bey, „Türkiyat Sahasında büyük bir mütebahhir ve âlim oldu. İlmî eserleriyle Türkçülüğü tenvir etti" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 10) hükmünü veren de Gökalp'tir. O, aynı zamanda, Rauf Yekta Bey'in *Millî Tetebbûlar Mecmuası* ile "*Yeni Mecmuâ*'nın yazı âilesi arasında bulunmasını da sağlayan zattır.

Esâsen, Türk harsı ve Osmanlı medeniyeti tefrikinden bahseden Gökalp'ın kendisine tevcih ettiği, Türk harsına dâir "Ne bir müze, ne bir kütüphane, hattâ bunların tarihinden, etnografyasından, bahsedilir tek bir kitap bile mevcut değildir. Bu perişan şeylere nasıl millî harsımızdır diyebiliriz" sorusuna verdiği, Türk harsının böyle toplanmamış, dağınık bir halde kalmasının sebebi, Osmanlı güzidelerinin "millet haini" olmasıdır. Bunlar, iyi, kötü milletimizin mümtâz zekâları idiler. Eğer bu zekâlar, millî harsımıza kıymet vererek onu arayıp bulduktan sonra, yükseltmeye çalışmış olsalardı, bugün, biz de başka milletler gibi, tanzim edilmiş bir harsa malik olacaktık" (*Türk harsı ve Osmanlı medeniyeti, Hâkimiyet-i milliye*, sayı 816, 16 mayıs 1339 [1923]; *Makaleler* : IV, s. 49; *Hars ve medeniyet*, s. 123 v.d) şeklindeki cevabının taşıdığı mantıkî tutarlılık her halde düşündürücü olsa gerektir.

Bu bakımdan, Gökalp'ın bu konudaki fikirlerine katılmamak ile, tutarsızlığının yorumu arasında herhalde bir mesâfe bulundurmak lâzım gelecektir. Aslında zamanın hazırladığı şartların yetersizliği içerisinde, sistemin temel dokusuyla ters düşmeyecek bir hars ve medeniyet tefrikinin ölçüsüne ayrıca sığdırmış olduğu *tehzib*'in esas anlayışıyla, aristokratik bir zeminde, "akla dayanan bilgileri, güzel san'atları, edebiyatı, felsefeyi, ilmi ve hiçbir tassup karıştırmaksızın dini, gösterişsiz, samimî bir aşk ile sevmek şeklinde meşru görülebileceğini de düşünmüş olması ayrıca sisteminin tehzibe açık bir kapı bırakmış olduğunun bir izahının isbatını da ortaya koymaktadır.

Şurası muhakkaktır ki, Gökalp, hars kavramına sisteminde merkezî ve temelli bir yer vermiş olmakla berâber, bunu muhtelif yerlerde, az çok farklı mânalarda kullanmıştır. "Bununla berâber, ne gibi vesilelerle bu farkları yaptığı göz önünde tutulursa, bu farkların üç ayrı seviyede hâdiseler ile meşgul olmasından ileri geldiği anlaşılır. Bunların birisi, bir kavmin harsından bahsettiği zamandır; diğeri bir milletin kavmî mîrâsı olan harsından bahsettiği zamandır; üçüncüsü de bunlarla zevebân (kaynayıp erime) hâline gelerek millî harsa aşılanmış olan müesseselerden bahsettiği zamandır" (N. Berkes, *Ziya Gökalp'ın sosyolojisi, Yurt ve dünya*, kasım 1941 sayı 11; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*; I, 94).

Bir bakıma Gökalp'ın tahlilleri bir bütün olarak dikkate alınırsa, kültür ve medeniyet kavram çiftinin aykırılığı temsil etmediği, ancak sosyal realitenin tamamlayıcı husûsiyetlerini aksettirdiği ve dolayısıyla medeniyetin farklı kavimlerce meydana getirilmiş ve birinden diğerine aktarılmış olan geleneklerden mürekkep aksiyon tarzları olduğu noktasında toplanır. Halbuki, kültür ise, bir milletin örflerinden ibâret olup, milletin biricikliğini gösterir ve yalnız o millete mahsus olduğunu ortaya koyar. Gelenekler, fertler üzerinde müşterek medeniyet tarafından kabûl ettirilmiş davranışın aklî şekilleri olduğu halde, örfler, bir milletin kıymet hükümlerini veya seciyesini teşkil eder. Kültür, seciyeyi meydana getiren kendisine has bir mantık temelinde, unsurlarının birbirleriyle bütünleyici bir bağlılığa sâhip olduğu bir sistem teşkil ettiği halde, medeniyet bu mantıktan kopuk bir mahsuldür. Bir kültür temeli olmadıkça, medeniyet sâdece mekanik bir taklit konusu olmaktan ileriye geçemez; insanların iç hayatına asla nüfuz edemez ve hiç bir şekilde verimli olamaz. Gökalp'a göre, çâre, kültürel değerlerin kaynağı olan bir temel sosyal birlik arayıp bulmaktan ibârettir. Onun nazarında, bu kaynak, millet dediği cemiyetin bir şeklidir. Yeni bir tip olan modern millet bir yandan kültürel değerlerin karmaşık biricikliği içinde bir cemâatir ve diğer taraftan da

organik bir dayanışma, işbölümü ve fonksiyonel farklılaşmamaya dayanan bir cemiyettir. Modern millet, çağdaş medeniyetin çevrelediği sınırlar içinde müstakil bir kültürel birliktir. Gökalp, için ancak milletlerin kültürel birlikler olarak sosyal gerçeklikleri vardır (bk. N. Berkes, "*Translator's introduction*", *ayn. esr.*, s. 23-26) şeklinde tenkidî bakış tarzındaki değerlendirme Gökalp'ın neden medeniyet ile kültür arasındaki bir tefrike gitmek zorunda olduğunun da bâzı ipuçlarını ihtivâ etmektedir.

Gökalp, yerine göre hars için teâdüller de aramıştır. Bunlardan biri *töre*'dir. "Her ne kadar kulaklarımız töre kelimesini, "Oğuz" ismiyle berâber, işitmeye çalışmışsa da, *töre*, yalnız Oğuzların teâmüllerinden ibâret değildir... Töre kelimesinin medlûlü *kanun* kelimesi gibi, mahdut değildir. Yazılmış yasalar'dan başka yazılmamış teâmüller törenin içindedir. Hattâ hukûkî töreden başka, dinî ve ahlâkî töreler de vardır. O halde Türk töresi, eski Türkler'e atalarından kalan bütün kaidelerin mecmû'u demektir "*Türk töresi* [Haz. H. Dizdaroğlu], 1976, s. 13 v.d.). Buna göre "Töre, Türklerin millî harsından başka bir şey değildi" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 38). "Eski Türkler'e göre, vatan, töre'den, yâni millî hars'tan ibâretti. Mahmûd-ı Kaşgârî lûgatında zikrolunan (ülkeden geçilir töreden vazgeçilmez) darb-ı meseli, millî harsa verilen kıymetin derecesini gösterir" (*ayn. esr.*, s. 146).

Gökalp'ın mensup olduğu sosyoloji ekolü çevresinde kültür ve medeniyet tefriki cihetine gidilmiştir. O halde Fransız sosyoloji çevresinin meşru görmediği veya göremeyeceği vasat içerisinde, kültür ve medeniyet ayırımı gözeten taraftarlar aramak da uygun olmayacaktır. Fakat daha sonraki araştırmaların da ortaya koyduğu ölçüler ve husûsiyle Durkheim'in eserlerine hâkim olan "*conscience collective*" ve "*représentations collectives*" telâkkisinin (kültür) ile yer değiştirmesinin meşruluğunu (bk. L. A. White, *The science of culture* : *a study of man and civilization*, New York, 1949 ve Durkheim'ın yorumcusu E. K. Wilson'un Durkheim'dan İngilizce'ye çevirdiği *Moral education* : *a study in the theory and application of the sociology of education* [New-York, 1961, 1973] adlı tercümesine yazdığı "*Editor's introduction*" [s. XXIV v.d.]'nda benimsenen anlayışı), Gökalp daha önceden değerlendirmiş ve böylece Millî içtimâiyata ağırlık ve öncelik vermeyi planlayan bir tefekkür planı içinde, cemiyet yerine rahatça harsı ikame edebilmenin öncülüğüne hak kazanmıştır. Bu itibarla, millet ve milliyet kavramıyla, içten irtibatlı, ayrı, taşıyıcı, şümûllü bir kavramın kullanılışı Gökalp için, bir gereğin ve gerçeğin ifâdesi olmuştur. Hattâ Gökalp'ın nazarında iştirak noktaları olmak itibariyle, hars ile medeniyet içtimâî hayatları kuşatan, ferdi şahsiyet hâline getiren bir gerçekliliktir.

Gökalp'ın "*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*" adlı eserinin yayımı dolayısıyla, hakkındaki bir tanıtma yazısında "Üç dört seneden beri muhtelif yerlerde yazılmış makalelerin bir mecmûası" olduğunu ifâde eden, N. Sadık [Sadak], makaleler arasında bir silsile, bir râbıta mevcut değildir. Bunlar küll teşkil eden bir eserin muhtelif ve yekdiğerine merbut mebhasları (bölümleri) olmamakla berâber, aynı esas fikrin, aynı meslek düşüncesinin etrafında yazılmış, rûhen birbirinden ayrılmayan makalelerdir (*Yeni Mec.*, 15 ağustos 1918, III, sayı 57, s. 96) sonucuna varmaktadır. Gökalp'ın ölümünden bir yıl önce de, "*Türkçülüğün Esasları*"'nın yayımı üzerine, yine bir başka tanıtma yazısında N. Sadık önceki hükmünü bir kat daha kuvvetlendirecek şekilde, Gökalp'ın "Henüz bir kitap denebilecek bir eseri yoktur. Makale usûlünü tercih eden içtimâîyat müderrisi anlaşılıyor ki, fikirlerini henüz toplayamamış, birçok mevzûlara tatbik ettiği nazariyelerine bir küll şekli verememiştir" (*Yeni Mec.*, 30 ağustos 1923, IV, sayı 183 s. 358) der. Saffet Urfî (Betin) de aynı yıl içinde, yayımladığı kitabında Gökalp'ın şahsiyetinin ağırlık noktasını ilmî tarafından ziyâde "muhayyile ve irâde" tarafının ve doğmatikliğinin teşkil ettiğini ileri sürerek O, "cemiyetin irâdesini hükûmette görür.. Gökalp'ın cemiyetçilikle belbağladığı umdenin, ilme ve hayata göre doğruluğunu hiç bir şey te'yid etmez.. Gökalp'ı bu yanlışlığa sevkeden muhayyilesidir. O, bir sistemi milliyetçi bir idealist imanı ile kucaklamış, ideali için en muvaffak bir ilâç gibi tahâyyül etmiş ve onu bütün kuvvetiyle iltizam edip tervîcine çalışmıştır" (*Ziya Gökalp ve Mefkûre*, s. 115-119) görüşündedir.. S. U. Betin, bir çeyrek asır sonra başka bir yazısında Gökalp asıl felsefenin şiârı olan mücerret ve üniversel doktrinler yapmamakla berâber, millî kıymet ölçüleri içinde bir sistem yapmış olduğu için, Türkiye'nin ilk feylozofu olmak şerefini dâima muhafaza edecektir" (*Atatürk inkılâbı ve Ziya Gökalp-Yahyâ Kemal-Hâlide Adıvar*, İstanbul, 1951, s. 17) hükmüne de varacaktır.

Hakkındaki bu kanâatlerde, onun ilim veya felsefe adına lâyık derli toplu bir kitap bırakmadığının bir hesaplaşması yapılarak, Gökalp bir tenkide tâbî tutulmakta ve dolayısıyla dayandığı fikir temelinin, "muhayyile ve irâde" adamının telkinlerine göre şahsî bir metod husûsîyeti kazandığı imâ edilmiş olmaktadır.

Şüphesiz, "Bu kerre makale nev'inin hiç bir ilmî değer tazammun edemeyeceği, ilmî eserin kitap şekline sokulması lâzım geleceği fikri mutlak mânada tefsir edilmemelidir. İlmî araştırmaların bir veya bir kaç ciltlik kitap hâlinde tedvin edilmesi onun ne zarûrî netîcesi, ne de değer bakımından, mutlak kefaletidir... Gökalp'ın ilim için değil ideal için istediği muâhezesi daha çok söz götürür..." (N. Akder, *Ziya Gökalp âlim ve idealist şahsiyeti*", Ankara Üniv., *DTCF*, 1945 kânun II.-şubat III, sayı 2, s. 166 v.d.).

Gökalp, "ilmin de gayesi ancak ilimdir" görüşünden hareketle, "kavmimize karşı en büyük vazifemiz, onu olduğu gibi bilmektir" der ve ilâve eder : "Kavmimizde bir takım hastalıklar varsa, tedavisi için, bunları teşhis etmemiz lâzımdır. Hakîkî muhabbet, nakîseleri (noksanları) görmemek sûretinde tecelli etmemelidir. O halde kavmimizi ilmî bir sûrette tetkik edebilmek için, yalnız amelî endişelerden değil, vicdanımızdaki muazzez duygulardan da tecerrüt etmemiz iktiza eder (sıyrılmamız gerekir). Fakat, şu kadar var ki, tecerrüt edilecek duygular yalnız nikbinâne (iyimser) olanlara inhisar etmemeli, aynı sûrette bedbinâne (kötümser) duygulardan da tevakkî edilmelidir (kaçınılmalıdır). Vâkıa millî terbiye gören ekseriyet, kavmine karşı nikbindir : Fakat gayr-i millî terbiye ile yetişmiş olan bâzı kimseler de haksız olarak, kavimlerine karşı bedbinâne duygular taşırlar. Hisse tâbiiyet ister nikbinâne, ister bedbinâne olsun, her iki sûrette de ilmî tedkikler için tehlikelidir. İlmî tedkikler yapmak isteyen bir müteharrî (araştırıcı), bütün hislerinden tecerrüt ederek, saf bir akıl hâline gelmelidir" (*Bir kavmin tetkikinde tâkip olunacak usul*", göst. yer., s. 4; *Makaleler* : III, 3 v.d.).

Tabiatiyle Gökalp 'tan da, aynı ilmî ihtiyatkârlık içinde, bir Türk mütefekkiri olarak ve aynı zamanda "ya dâhî olduğunu iddia yahut fikriyatçılardan bulunduğunu itiraf etmek sûretiyle ilmî usûle karşı müstağni olunabilir" (*İçtimâiyât ve fikriyât : cemiyette büyük adamların te'sîri, İçtimâiyyat Mec.*, 1333 [1917], I, sayı 2, s. 63; *Makaleler:* VIII, 138) zihniyetinin ötesinde fazla bir tâviz beklememek lâzımdır.

Bu itibarla, Gökalp 'ın ancak "Türk tarihi, mitolojisi ve folklorunu incelemeye koyulduktan sonra, mâ'şerî vicdanın öteden beri mevcut bir gerçeklik olduğunu beyan etmiş olduğu ve onun oluşunu ve tarihî tekâmülünü sevk ve idâre eden sosyolojik kanunlarını bulmanın hedefi içinde, objektif bir metodun yardımını gerekli saydığı" (A. Z. F. Fındıkoğlu, *ayn. esr.*, s. 36) hesaba katılmadan, bir değerlendirmeye gidilmemesi gerekir. Bununla berâber, "Düşünce ve aksiyon Gökalp için, aynı tavrın iki görünüşüdür (A. Z. F. *ayn. esr.*, s. 24). Dolayısıyla millî içtimâiyât, az çok nefsî (sübjektif) 'likten kurtulamadığı için, ötekine (mukayeseli içtimâiyâta) ne kadar kuvvetli bir sûrette istinad ederse etsin, dâima bir san'at hükmünde kalır" (K. N. Duru, *Millî içtimâiyat, Ziya Gökalp*, s. 76; *İçtimâiyyat Mec.*, I, sayı 1, s. 22; *Makaleler:* VIII, s. 112), tutumunun ölçüsü içinde, millî içtimâiyâta taallûk eden yazılarına az çok sübjektifliğin karışabileceği de, kendi sisteminin "mahiyet" ve miyârı" 'nın çerçevesine dahil bulunmaktadır.

Bu bakımdan, "Türk milletindenim, islâm ümmetindenim, garp medeniyetindenim" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 63), formülü, Gökalp 'ın bir şen-tez denemesi olarak, neyi ifâde etmek istediği iddiasını taşımaktadır? Gökalp, ömrünün müsâade ettiği ölçüler içinde bir yazı hayatının bereketliliğini, husûsiyle kitap karakterindeki büyüklüğü şeklinde ortaya koymamakla berâber, en te'sirli bir şahsiyete ulaştığı "*Yeni Mecmûa*" safhasının öncesinde *Türk Yurdu* 'ndaki makalelerinin bir derlemesi olan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* (1918) ile, büyük çapta "*Yeni Mecmûa* 'dan sonraki safhada şartların elverdiği ve hazırladığı bir vasata uyarak *Yeni Mecmûa* 'nın ve kısmen *Küçük Mecmûa* 'nın içinden yeni ilâvelerle süzerek çıkardığı, *Türkçülüğün Esasları* (1923) 'nda "haftalık dergi sütunlarına sıkıştırdığı sosyolojik felsefesini" (H. Z. Ülken, *Türkiye 'de çağdaş düşünce tarihi*, II, 529) bir nevî "millî içtimâiyât" gibi bütünleştirip gözler önüne sermek istemiştir.

1) Sisteminin Bir Alt Sistemi Olarak "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak" ve ötesi: Ziya Gökalp, "Tıbbıye 'de teşekkül eden gizli bir inkılâb cemiyetinde de Pan-Türkizm, Pan-Ottomanizm, Pan-İslâmizm mefkûrelerinin münakaşasının, "Avrupa 'daki ve Mısır 'daki Genç Türkler 'e de intikâl ederek, bâzıları Pan-Türkizm mekûresini, bâzıları da Pan-Ottomanizm mefkûresini kabûl etmişlerdi" der ve devam eder : "O zaman Mısır 'da çıkan Türk gazetesinde Ali Kemal, Osmanlı İttihadı fikrini ileri sürerken Akçuraoğlu Yusuf Bey 'le Ferid [Tek] Bey, Türk İttihadı siyâsetini tavsiye ediyorlardı. Bu sırada Hüseyin-zâde Ali Bey, İstanbul 'dan ve Ağaoğlu Ahmed Bey Paris 'ten Bakû 'ya gelmişler ve orada mücâdele için elele vermişlerdi.. 24 temmuz [1908] inkılâbından sonra Türkiye 'de Osmanlılık fikri hâkim olmuştu.. 31 marttan sonra Osmanlıcılık fikri eski nüfûzunu kaybetmeye başladı.. Genç Türkler Osmanlıcı ve ittihad-ı islâmcı olmak üzere, iki muarız kısma ayrılmaya başladılar. Her iki cereyan da memleket için muzırdı...1312 (1896) 'de İstanbul 'a geldiğim zaman, ilk aldığım kitap, Léon Cahun 'ün tarihi (*Introduction à l'histoire de l'Asie*) olmuştu. Bu kitap, Pan-Türkizm, mefkûresini teşvik etmek üzere yazılmış gibidir. O zaman Hüseyin-zâde Ali Bey 'le temas ederek, Türkçülük hakkındaki kanâatlerini öğreniyordum" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 7 v.dd.).

Görülüyor ki, Türkçülüğün tarihindeki bir bölümü, bu kısa çerçevede nakleden Gökalp 'ın sisteminin alt-sistemini teşkil eden "*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*" tezinin fikir köklerini, Yusuf Akçura (1876-1933) 'nın sürgünde olduğu için, Rusya 'dayken yazıp, 1904 'te "Osmanlı ittihadı" fikrini savunan ve Osmanlı Devleti için tutulacak siyâsî mesleğin ne olduğunu belirten Mısır 'da çıkan Türk gazetesinin 24-34. sayılarında yayımlanan *üç tarz-ı siyaset* (sonradan İstanbul 'da 1912 'de ve 1976 'da da yeni Türk harfleriyle basılmıştır.) adlı uzunca makalesinde çekingen bir üslûb içinde ileri sürdüğü görüşler ile (bk. N. Berkes, *The development of secularism in Turkey*, s. 322) Hüseyin-zâde Ali 'nin, bu işi büsbütün açıklığa kavuşturarak "*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Avrupalılaşmak*" şeklinde bir prensip hâline koyması teşkil etmektedir. Esâsen *üç tarz-ı siyaset* 'te Yusuf Akçura 'nın üzerinde durmuş olduğu ana konular; 1) *Osmanlı milleti* vücuda getirmek; 2) *İslâmlığa dayanan bir devlet yapısı* kurmak; 3) *Irka dayalı bir Türk siyâsî milliyetçiliği meydana getirmek* yönündeydi. Akçura, bu üç fikir cereyanına, *Osmanlılık, İslâmcılık ve Türkçülük* adını verdiği gibi, bâzan da üç meslek-i siyâsî de demektedir (bk. E. Z. Karal, *Önsöz, Üç tarz-ı siyaset* Ankara, 1976, s. 6). Akçura, üç tarz-ı siyâset ortaya atmakla berâber, kendisinin Türklük birliğine, yâni turancılığa taraftarlığını (1928 'de fikrini tashih edecektir [Bu hususta bk. Y. Akçura *Yeni Türk Devletinin Öncüleri : 1928 yılı yazıları*, Haz. N. Sefercioğlu" Ankara, 1981]) hissettirmekte ve Ferid [Tek] de bu fikri genişleterek savunmaktadır. Ali Kemal, *Cevabımız* başlıklı yazısıyla, Osmanlılık ittihadını ileri sürmekte ve münakaşaya A. Turanî takma adıyla Hüseyin-zâde Ali Bey de, Bakû 'dan gönderdiği "Mektub-i mahsus" la katılarak, Meşrutiyet devrinin belli başlı üç cereyânının teşekkülüne zemin hazırlamaktadır (bk. *Üç tarz-ı siyaset*, 1976; ayrıca İ. H. Sevük, *Yeni edebi yeniliğimiz*, İstanbul, 1940, s. 427; M. E. Erişirgil, *Türkçülük devri, Milliyetçilik devri, insanlık devri*, s. 25 v.d.).

İşte Hüseyin-zâde Ali Bey'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Avrupalılaşmak" prensibini, faâliyetine mihver kabûl etmesi, sonradan Gökalp 'ın da sisteminin alt-sistemini teşkil eden bir fikir örgüsü içinde bu üçüzlü görüş bir senteze doğru götürülmüş olacaktır. Böylece Gökalp, "bu prensibi, telkin etmek istediği görüşlerinin temeli yapmış ve onu hem nazarî ve hem de tatbîkat yönünden işlemiştir" (U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 149).

Sosyolojinin nazarî cephesinde esaslı fikirler getirmiş olan Gökalp, çatışma hâlindeki üç ideolojiyi uzlaştırmaya çalıştığı "*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*" adlı kitabında (bk. H. Z. Ülken, *Türkiye 'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, II, 519), "Türkleşmek, İslâmlaşmak mefkûreleri arasında bir teâruz (zıtlaşma) olmadığı gibi, bunlarla muâsırlaşmak ihtiyacı arasında da bir tenâzu (çekişme) mevcut değildir" der ve hemen ilâve eder : "Asrîyet ihtiyacı Avrupa 'dan yalnız ilmî ve amelî âletlerle fenlerin iktibasını emrediyor. Avrupa 'da dinden ve milliyetten doğan, binâenaleyh bizde de bu menbalardan taharrîsi lâzım gelen bir takım mânevî ihtiyaçlarımız vardır ki, âletler ve fenler gibi, bunların da garptan istiâresi (alınması) iktizâ etmez o halde herbirinin nüfûz dâirelerini tâyin ederek, bu üç gayenin üçünü de kabûl etmeliyiz; daha doğrusu, bunların bir ihtiyacın üç muhtelif noktadan görülmüş safhaları olduğunu anlayarak, muâsır bir islâm Türklüğü ibda etmeliyiz (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 12).

"İçtimâî vicdânın in'ikâs âyînelerinden (aksettiği aynalardan) biri olan lisânda da, "içtimâî vicdânın milletçilik, ümmetçilik, asırcılık gibi üç bu'du var" (*ayn. esr.*, s. 14) diyen Gökalp, oldukça teorik planda mes'eleyi yoklamakta ve Yeni mefhumlar asrın, ıstılâhlar ümmetin lûgatlar milletin nâtıkasıdır (düşünüp söyleme kabiliyetdir) şeklindeki (*ayn. esr.*, s. 19) tezine sadık bir sonuca varmaktadır.

"Biz Türkler kaideci, fakat an'anesiz bir milletiz. Türklüğe ve islâmlığa âit an'anelerimizin tarihî silsilelerini aramadığımız gibi, asrımızı temyiz eden terâkkîlerin menba' ve tekâmülünü de tedkike lüzum görmeyiz (*ayn. esr.*, s. 23) şeklinde kaideciliğimizi tenkit konusu yapan Gökalp, "an'ane ise, ibda ve terâkkî demektir" der ve şöyle ilâve eder: "Çünkü an'ane muhtelif anları birbiriyle zeveban etmiş (erimiş) bir mâziye, arkadan muharrik bir kuvvet gibi ileriye doğru iten tarihî bir cereyana mâliktir ki, dâima yeni inkişâflar yeni in 'itaflar (yönelmeler) tevlit edebilir. An'ane kendi başına velûd ve mübdî olmakla berâber, ona aşılanan yabancı yenilikler de damarlarındaki hayat nüsgundan (usaresinden) feyz alarak canlanır ve âdi taklitte olduğu gibi çürüyüp düşmez" (*ayn. esr.*, s. 24). "O halde bir taraftan tarihli ve an'aneli bir millet hâline girmeye.. çalışmalıyız. Asrın, fünûn (ilim) ve felsefesini, âliyyat (teknik) ve usûliyyâtını (metodolojisini) millî ve dinî an 'anelerimize aşılar ve mezç edersek, muâsır bir islâm-Türk medeniyeti hâsıl olacaktır" (*ayn. esr.*, s. 28).

Gökalp, aslında mezkûr faraziyesini, millî kültür (hars), din cemâatı (*ümmet*) ve beynelmilellik (*medeniyet*) arasındaki ayırımına dayandırmakta ve modern Türkiye 'nin mânevî bünyesini belirleyecek olan faktörlerin bir araya gelmelerinde bu unsurların her birine husûsî bir yer vermektedir (Heyd, *ayn. esr.*, s. 150). a) Muâsırlaşmak. Garp medeniyetini, Türk harsına aşılamak (E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 159) 'tan ötede bir çağdaşlaşmaya, modernleşmeye cevaz vermeyen Gökalp 'ın nazarında, muâsırlaşmak onun kültür ve medeniyet arasındaki ayırımının, garptan neyin alınıp alınmayacağının tâyininde de mihenktaşı teşkil etmektedir (Heyd, *ayn. esr.*, s. 80).

Gökalp 'ın nazarında".. Muâsırlaşmak demek, Avrupalılar gibi dritnout 'lar (zırhlı 'lar), otomobiller, tayyareler yapıp kullanabilmek demektir; muâsırlaşmak, şekilce ve maişetce Avrupalılara benzemek değildir. Ne zaman mâlûmat ve masnûat iktibas ve iştirası için Avrupalılara ihtiyaçtan müstağni olduğumuzu görürsek, o zaman muâsırlaşmış olduğumuzu anlarız" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 11 v.d.) görüşüyle hudutlanmıştır. Böylece muâsırlaşmak, kültür ve medeniyet ayırımıyla sı-

nırlı bulunduğu cihetle, mes'elenin mâhiyeti oldukça açık bir durum arzetmektedir. Garp mes'elesine iki safhadan, siyâsî garp ve medenî garp cephesinden bakan Gökalp "Avrupa'nın filozofları, şâirleri, âlimleri kendi milletleri ve ümmetleri için yazı yazarlar, Bundan dolayıdır ki, eserleri muhabbetle, hayırhâhlıkla, şefkatle doludur. Halbuki Avrupa'nın diplomatlarıyla askerleri, düşmanlarına, yâni bize karşı hazırlanmıştır. Bunların kalpleri de düşmanlıkla, bedhâhlıkla doludur. Bir milletin âlimleri onun zekâsı, şâirleri kalbi, filozofları irâdesidir. Bunların birleşmesinden o milletin harsı, yâni derûnî hayatı vücûda gelir. Diplomatlar ve askerler ise, onların haricindeki düşmanlarını görmeğe ve ezmeğe yarayan gözleri ve pençeleri gibidir. Avrupalıların başlıca düşmanları ise, biziz. O halde medenî Avrupa'ya karşı duyduğumuz hürmet ve itimat hislerini zinhâr siyâsî Avrupa'ya karşı duymamalıyız" (*Garp mes'elesi, Küçük Mec.*, 4 kânun I. 1338 [1922], I, sayı 25; *Makaleler:* VII, s. 147 v.d; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*; I, 252 v.d.) görüşünü ileri sürmektedir.

Türkçülüğün Esasları'nın bir bölümü, "garba doğru'dur. Bir eski atalar sözüne nazîre yaparak Gökalp, sosyolojik mânada, konuya giriş için şöyle demektedir: "Milletini tanı, Ümmetini tanı, Medeniyetini tanı" (*ayn. esr.*, s. 46). Tanınması gerekli olan medeniyet, şüphesiz garp medeniyetidir. Esâsen "medeniyet mes'elesinin halli, başka bir cihetten de onun fer'î olan" (*ayn. esr.*, s. 12) diğer mes'elelerin de halline yol açmış bulunacaktır.

Şübhesiz, Gökalp'ın üçlü sıralama sınıflaması, Türk tarihinin akışına uygundur ve Türk milletinin tarih içindeki gelişme ve değişme macerasını hülâsa eder. Gökalp'ın formülünde, Avrupalılaşmak yerine muâsırlaşmak kelimesini kullanması isâbetlidir... Türk milleti de varlığını korumak ve yükseltmek için çağının medeniyetini benimsemek zorundadır. Bu itibârla, Gökalp'ın Türk tarihinin istikametine uygun olarak, çağdaşlığı temsil eden garp medeniyetini (muayyen ölçüleri içinde yâni kültür ile medeniyetin iştirak ve benzerliği bakımından) benimsemesi gerekmektedir (bk. B. Emil, *Ziya Gökalp'ta muâsırlaşmak fikri ve öncesi, Millî Kültür*, eylûl 1977, sayı 9; *Ziya Gökalp için yazılan söylenenler*, III, 468 v.d.). Zâten bir bakıma "garp medeniyetinin asıl özü iç cephesindedir. Bu onun muhtevâsıdır, şekli değil, mânası, maddesi değil ruhudur. Asıl çağdaşlaşma bu muhtevâyı, mânayı kavramak, özü bulmak, ruhu hissetmektir" (İ. Kafesoğlu, *Türk milliyetçiliğinin meseleleri*, 1970, s. 40).

Gökalp'ın anlayışınca da, "Muâsırlaşmak tâbirinin mânası, asrî olan medeniyet zümresinin gittikçe tekemmül eden ilim ve marifetinde hiçbir milletten geri kalmayacak sûrette fâik bir mevkî ihrâz etmektedir. Medeniyet zümresi içinde müşterek bir insan hayatı yaşamak, hiçbir vakit ne âile ve devlet hayatlarının husûsîyetine, ne de millet ve ümmetin tazammun ettiği harsî tesânütlere münâfî değildir" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 41). b). İslâmlaşmak, Gökalp'ın islâmiyet karşısındaki tutumunun da tıpkı herhangi bir din gibi değişmeye konu teşkil eden ve içinde geliştiği sosyal şartlara bağlı bir tarihî hâdise olarak değerlendirilmesi, muhtelif devrelerdeki inkişaflara bağlı kalarak "şahsiyetin muhtelif şekilleri" (*Yeni Mec.*, 16, ağustos 1917, I, sayı 6; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I) arasında bir münâsebete dayandırılması keyfiyeti, pek şaşırtıcı sayılamaz; hattâ onun ilk duygusu ve zihin hayatına âit görüşünün dinle şekillendirilmesine rağmen (buna bir reaksiyon olarak) çok geçmeden bir taraftan tasavvufun ve diğer taraftan da rasyonalizmin te'sîri altında sünnî islâmiyetin akîde ve vecibelerinden hayli uzaklaştığı (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 82) ifâde edilmiştir. Hattâ muhtemelen bu husus, gerekçe yapılarak, Türkçülüğün programında, "dinî Türkçülük, din kitaplarının ve hutbelerle vaazların Türkçe olması demektir" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 170) anlayışının uzantısında, en zayıf noktalardan biri olarak mütâlaa edilmiş ve Gökalp'ın "islâmiyeti sırf ahlâkî bir din olarak asla ele alıp açıklamadığı" noktasından onun sistemi içinde dine herhangi bir ayrı varlık alanı tanımadığı iddia edilmiştir (bk. U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 151).

"Filhakika Gökalp'ın ilk şüphelerini tasavvufun ve ilmin ışığı altında damla damla erittikten sonra bid'atsız, hurafesiz bir dinin insanlık için zarûrî ve faydalı olduğuna kanâat getirdiği (F. Karakoyunlu, *Ziya Gökalp ve itikat mefhumu*; *Tasvir*, 5 eylûl 1945) hesaba katılabilir. Bununla berâber, sürgünde bulunduğu Malta'dan eşine ve kızına yazdığı mektuplarda.. Vicdanlarda din azaldıkça, mâbetlerde de mü'min az görülür. Halbuki din, insanlar için en büyük vecd menbaıdır. İnsanı mes'ud eden evvelâ din, sonra medeniyettir. Ne dinsiz medeniyet işe yarar, ne de medeniyetsiz din" (*Ziya Gökalp külliyatı-II-Limni ve Malta Mektupları* [Haz. F. A. Tansel], s. 436) şeklindeki, dine gereken ehemmiyeti veren kesin tavrını ortaya koymaktadır.

Gerçekten Gökalp'ın *Dine Doğru* başlıklı yazısı, bütünlüğüne ve derinliğine incelendiğinde görülüyor ki, onun yalnız bid'atsız ve hurafesiz, tertemiz, vecdî bir inancı kastettiğini dile getirmekle kalmamakta, aynı zamanda, onun dine verdiği ehemmiyetin kesin bir delilini de ortaya koymaktadır. Gökalp bu yazısında, "İçtimâî hayat bir takım kıymetlerin teşkil ettiği ahenktir; bu kıymetlerin ahengi, bir meratibe tâbî olmalarıyla husûle gelir. Kıymetlerin meratibi ise, sırasıyla birbirinin fevkinde bulunmalarıdır" dedikten sonra, "İçtimâî kıymetlerin en aşağısı iktisâdî kıymettir... İktisâdî kıymetin fevkinde ilmî kıymeti görüyoruz.. İyi de güzele nisbetle daha mânevî, daha derûnî, daha sırrîdir. Bu sebeple, ahlâkî kıymet de bedîî kıymetin fevkindedir... Fakat, başka bir kıymet daha vardır ki, bütün mânevi kıymetleri câmi olmak (içine almak) dolayısıyla ahlâkî kıymeti de câmi'dir; bu itibârla ahlâkî kıymetin de fevkindedir. Bu en yüksek kıymet, dinî kıymetten ibârettir. Dinî kıymeti de bize mukaddes kelimesi irae eder (gösterir). Dinî kıymetin ahlâkî kıymete bu sûretle tefevvuk etmesi (üstün gelmesi) ahlâkın şerefine bir kusur getirmez. Zîrâ dinin en çok kuvvet verdiği şey ahlâktır. Peygamberimiz, Bu ahlâkı itmam için gönderildim buyuruyor. Bundan başka, bir şey mukaddes ise, o behemehal iyidir de. Hattâ diyebiliriz ki, mukaddes iyiden daha iyi birşeydir... Ahlâk, bir insanı ancak *fazilete* kadar yükseltebilir. Din ise, evliyalık nâmını verdiğimiz kudsî mâkama kadar çıkarır... Dinin, bir fevka'l-ahlâk (ahlâk üstü) mâhiyeti olduğu gibi, fevka'l-bedîîyyet tabiatı da vardır. Dinde bu mahiyetlerden başka bir de fevka'l-mantık tabiatı vardır... Bütün hayatlarında kuvvetli bir seciye gösteren insanlar, umûmiyetle çocukluklarında dinî bir terbiye alanlardır. Çocuklukta din terbiyesi almayanlar, ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmağa, irâdesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkûmdurlar... Bir filozof diyor ki, ağacın kıymeti, yemişinden anlaşılır. O halde, bu kadar tatlı yemişleri veren böyle bir ağaca lâkayıt kalmak, büyük bir gaflet değil midir?" (*Dine doğru, Küçük Mec.*, 3 temmuz 1940 [1922], I, sayı 5; *Makaleler;* VII, 21 v.d.; *Ziya Gökalp diyor ki...* s. 16-19) şeklinde bir tutumun taraftarlığını yapmaktadır.

Gökalp, aynı yazısında, "dinin rolü, yalnız fertlere şahsiyet vermekten ibâret değildir; cemiyetlere şahsiyet veren de yine dindir; fakat, evliya nâmını verdiğimiz din mürşitleri yalnız fertlere şahsiyet verebilir. Evliyalar, ahlâk kahramanlarının fevkinde olduğu gibi, evliyaların fevkinde de peygamber unvânı verilen vahye mazhar ilâhî meb'uslar (elçiler) vardır. Evliyalar müstakil olmayıp, herbiri peygamberlerden birisine tâbidir. Dinin en büyük pişdârları (öncüleri) olan peygamberler hem cemiyetlere, hem de fertlere kat'î şahsiyetler veren semavî bir kitapla, kudsî bir sünnetle, dinî bir teşkilâtla berâber gelirler... Peygamberlerin vücûda getirdiği teşkilâta, *ümmet* nâmı verilir.. Ümmet, millî cemiyetlerden daha geniş dinî bir câmiadır. Dinî câmianın, bâzan millî cemiyetten daha kuvvetli olduğunu.. vâkıalar isbat eder" hükmünü verir ve şöyle devam eder. "Ümmet teşkilâtı her dinde başka bir tarzda tecelli eder.

Katoliklerde, hıristiyan ümmeti bir hükûmet tarzında taazzî etmiştir (teşkilâtlanmıştır). Müslümanlarda ise, ümmet, bir hükûmet şeklinde değil. bir dârülfünûn sûretinde taazzî etmiştir. Bundan dolayıdır ki, hıristiyanlıkta dinî teşkilâta kilise nâmı verildiği halde, müslümanlarda medrese adı verilmiştir. Müslümanlarda ruhanî reisler yoktur; yalnız müderrisler vardır. İslâmiyet, akıl ve hürriyet esaslarına istinâd etmiştir. Müderrisler, aklî delillerle iknâ etmeden hiç bir kimseye bir hakîkatı kabûl ettirmeğe çalışmazlar. İslâmiyet mukallitliği, dinî esâreti kabûl etmez. İslâm ümmeti, Budha'nın ümmeti gibi bir tekyeler konfederasyonu değil, bir medreseler müttehide (konfederasyon)'sidir. Bütün islâm âlemi büyük bir dârülfünûndur. Bu dârülfünûnun her ülkede, hattâ her kasabada şubeleri vardır: Her kasabadaki müftî oradaki şubenin baş müderris (doyen)'i demektir. Şeyhülislâm ise, Büyük islâm dârülfünûnunun emîn (recteur)'i mesâbesindedir. Mezhep sâhipleri olan imamlara gelince, bunlar da doktrin sâhibi âlimlerden ibârettir. Bundan anlaşılıyor ki, islâmiyette din, idârî bir velâyete (otoriteye) değil, ilmî bir velâyete istinâd eder. O halde, din teşkilâtımızı yükseltmek, evvelâ medreselerimizi yükseltmekle, sâniyen medreselerimizi bütün islâm medreseleriyle tevhit etmekle husûle gelebilir. Bir kere medreseler yükselmeye ve birbiriyle râbıta te'sis etmeye başlayınca, aynı tefeyyüzün câmilerle tekyelere de intikal edeceğine şübhe yoktur" *Makaleler:* VII, s. 24 v.dd.).

Görülüyor ki, bu makalenin hudutları içinde bile, Gökalp'ın üçlü sentezinin islâmî muhtevâsı, "İslâmlaşmak" hedefinin çizgisinden veya islâm ümmetinden olmanın, hedef tuttuğu prensipten daha azıyla iktifâ edileceğini tazammun etmemektedir. Bu bakımdan, Gökalp'ın sisteminde dinin kendine mahsus bir yerinin olmadığı yolunda bir hükmün geçerliliğinin söz konusu edilemiyeceği çok tabiîdir.

Hattâ "islâm ümmetçiliğinin, ehemmiyetli müstakil faktör olarak Türk'ün kendi yaşayışı içinde, islâmî unsurun, başlangıcından beri belirsiz ve inandırıcı olmaktan uzak ve Osmanlı İmparatorluğu'nun bünyesi icabı olduğu ve dolayısıyla bu imparatorluğun dağılmasıyla birlikte, Gökalp'ın telkin etmek isteği görüşlerinde, islâmiyet de değerini derece derece kaybetmeye ve onun üçlü sisteminde küçük ortak hâline gelmeye yüz tuttuğu (U. Heyd, *ayn. esr.*, s. 151) iddiası da, sonraki devirle Gökalp'ın temsilciliğini yaptığı üçlü prensibi karıştırmak yönünde olmuştur. Çünkü Gökalp, bu noktayı daha önceden "Türklerin hepsi islâm olduğu için, Türkçüler hiç bir zaman islâm ümmetçiliğine mugayir bir his beslemeyeceklerdir" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 56) şeklinde çok kesin olarak tesbit etmiş durumdadır. Üstelik, Gökalp'ın nazarında türkçüler; 1) Ümmet başka şey, millet başka şeydir; 2) Devlet başka şey, millet başka şeydir (*ayn. esr.*, s. 83) dediklerine bakılacak olursa, "İslâmcılar" ve "Osmanlıcılar" dışında onların ümmetçiliğe karşı bir tavrı olmayacaklarının beyanı çok mânidar olsa gerekir. Zîrâ, Gökalp'ın anlayışınca, millet fikri islâmlar arasında tefrika çıkaramaz. Bilâkis milliyet fikri kuvvet buldukça, islâm ümmetçiliği fikri de o derecede harslanacağı

için, mevcut harsı takviye ve te'yid edecektir (*ayn. esr.*, s. 99).

Bu itibârla, Gökalp, "..Türkçü olmakla berâber, islâmcı idi.. Dinin ehemmiyet-i içtimâiyesini.. münevverlere ilk evvel ilmî usûl ile izah eden ve bu münevverleri din ile iştigale sevkeden" 'dir.. Gökalp, "islâmiyet haricinde Türklük kabûl etmiyordu. Ona göre Türklüğün coğrâfî hududu islâmiyetti" (A. Ağaoğlu, *Ziya Gökalp Bey, Türk Yurdu*, kânun I. 1340 [1924], I, sayı 3; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler:* s. 266; *ZiyaGökalp'ın ölüm yılında yazılanlardan seçmeler* [Haz. Z. Yağmurdereli], 1982, s. 61). Çünkü, Gökalp, "İslâm dinini, Türk milliyetinin temel unsuru sayıyordu. Gerçekten, dinimizle milliyetimiz birbirinden ayrılmaz şeylerdir... Müslüman olmayan Türk uruklarının Avar, Uz, Peçenek, Kuman, Bulgar, uruk ve uluslarının nasıl eridiğini, slavlaştığını, cermenleştiğini, grekleştiğini tarih göstermiştir" (M. Eröz, *Millî kültürümüz ve meselelerimiz*, İstanbul, 1983, s. 82 v.d.).

Gökalp'ın anlayışınca, ".. islâm dini, ne beynelmilel olan akıl ile, ne de millî olan örf ile hiçbir vakit ihtilâf hâlini alamaz. Avrupa'da asırlardan beri çalışıldığı halde halledilmememiş olan nizâ-ı ilm ü din mes'eleleri, bizim dinimizde ilk günden beri halledilmiştir" (*Türkçülük nedir? III, Yeni Mec.*, sayı 29; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*; I, 282).

İlim ile din çatışmasını ilk günden beri halletmiş bir din anlayışında, buhrandan çıkışın da kaynağını teşkil ettiği kanâatini besleyen Gökalp için, "Bir insanın içtimâî vazifelerinden en birincisi hangi milletten ve hangi ümmetten olduğunu bilmektir. Bunun için de, ibtidâ millet zümresiyle ümmet zümresi arasındaki farkı görmesi, anlaması lâzımdır... O halde içtimâî hüviyetimizi iyi anlayabilmek için evvel emirde bu iki kelimenin mânalarını tâ'yine çalışmalıdır. Ümmet, aynı dine mensup fertlerin mecmûu demektir. *Ümmet*'te müşterek olan hayat yalnız *din*'den ibârettir. Halbuki *millet*'te *din* müşterek olduğu gibi, bundan başka, lisân, ahlâk, hukuk ve siyâset, güzel san'atlar, iktisat, ilim, felsefe ve fen de müşterektir. Bir ümmet içinde, lisanlar, ahlâklar, hukûkî ve siyâsî teşkilâtlar, bediî zevkler, iktisâdî uzviyetler, terbiyevî müesseseler ayrı olabilir. Bir milletin içinde ise, din gibi bütün bu hayatların da müşterek ve müttehit olması lâzımdır. Bir cemiyetteki dinî, ahlâkî, hukûkî siyâsî, bedii iktisâdî, terbiyevî hayatların mecmûuna *hars* nâmı verilir. Hars bütün içtimâî hayatları ihtivâ eden câmi (toplayıcı) bir kelimedir. O halde milleti tarif için, aynı harsa mensup fertlerin mecmûu demek kâfidir.. Cemiyet nâmını verdiğimiz bütün içtimâî hayatları müşterek olan zümre ümmet değil, millettir. Ümmet ekseriya birçok cemiyetleri, yâni birçok milletleri muhtevî olan bir câmiadır. Bundan dolayıdır ki, ekseriya ümmet beynelmileldir. Zâten beynelmilelliyet, ibtidâ ümmet hâlinde başlar. Beynelmilel müesseseler bidayette yalnız dinî müesseselerdir... Son zamanlarda- Avrupa'da olduğu gibi bizde de -millet teşkilâtıyla ümmet teşkilâtı birbirinden ayrılmaya başladı" (*Hilâfetin hakikî mahiyeti, Küçük Mec.*, 27 teşrin II. 1338 [1922], I, sayı 24 s. 1 v.d.; *Makaleler*: VII, s. 175 v.d.).

Türkçülerin gayesini, çağdaş bir islâm Türklüğü'nde gören Gökalp," Türkçülerin millet mefkûresi Türklükse, ümmet mefkûresi de islâmlıktır" der ve Türkçülerin ayrıca şu esasları ihtivâ eden ümmet programları olmasını gerekli sayar: "1) Bütün islâm kavimleri arasında müşterek olan Arap hurûfunu bilâtağyir (değiştirmeden) muhafaza etmek; 2) Bütün islâm kavimlerinde ilim ıstılâhlarının müşterek bir hale getirilmesi için, islâm ümmeti arasında ıstılâh kongreleri in'ikad ettirmek ve istilâhları Türkçe'den, Arabî'den ve kısmen de Farisî'den yapmak.. 3) Bütün islâm kavimlerinde müşterek bir terbiyenin teessüsü için, terbiye kongreleri in'ikad ettirmek; 4) Bütün islâm kavimlerinin cemâat teşkilâtları arasında dâimî bir irtibat vücûda getirmek; 5) İslâm ümmetinin timsali olan hilâl'in kudsiyetini muhafaza etmek. Bu umdelerden anlaşılıyor ki, Türkçülük, aynı zamanda islâmcılıktır. Yalnız Türkçüler, islâm ümmetçisi olmak sûretiyle kendilerini islâm milliyetçilerinden ayırt ederler" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 53 v.dd.).

Gökalp'ın bu düşüncelerine göre, "Ümmet programı siyâsî değil, tamamen kütürel mâhiyettedir. Zâten o, milliyet fikrinin bütün islâm kavimlerine hâkim olmasını ve onların ayrı birer millet meydana getirmelerini, ancak din bağı dolayısıyla aralarındaki ümmet bağlantısını korumalarını istiyordu" (E. Güngör, *Ziya Gökalp ve Türkçülükte din mes'elesi, Atsız armağanı*, İstanbul, 1976; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*; III, 448).

Her ne kadar Gökalp, islâmlaşmak prensibini, Türkleşmek prensibi ile birleştirmemişse de, "Ezmânın tegayyürüyle ahkâmın tegayyürü kabil olduğundan, müslüman milletlerin asrîleşmesine hiç bir mânî yoktur" (*Türkçülük nedir? III, Yeni Mec.*, 24 kânun II. 1918, sayı 29; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri*: I, 282). hükmünü vermektedir. Böylece terakkî düsturuna dayanmak sûretiyle, Türkleşmek ve islâmlaşmak prensiplerinin muâsırlaşmak prensibi muvâcehesinde, hars ve medeniyet ayırımının kıstaslarına göre, belirli noktalardan iştirakine de dikkat çekilmiş olmaktadır.

c) Türkleşmek ve ötesi. Gökalp'ın *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabı, *Türkleşmek, İslâmlaşmak Muasırlaşmak* tezinden çoğuyla pratik yönden, husûsiyle muhtevâsındaki "Türkçülüğün programı" bölümüyle, daha ziyâde "Türkleşmek" yönünden bir exposition'u mâhiyetindedir. Gökalp'ın ölümünden ancak bir yıl önce yayımlamak imkânı bulunmuş olan bu eserin ehemmiyeti, şüphesiz büyük bir edebiyat eseri değeri taşıması bakımından değil, ihtivâ ettiği fikirlere bağlı bulunmaktadır. Bununla berâber, bir değerlendirme zemini içinde, Gökalp'ın bu eseri, bir çok tekrarlara, saded hârici şeylere, çok defa müphem, tutarsız ve hattâ mantığa ters düşen izahlara ve hattâ bir bakıma hatalarına rağmen, yine de ehemmiyetsiz bulunmaz (bk. Robert Devereux, "*Preface*", *The principles of Turkism* [Translated from the Turkish and annotated by R. Devereux], Leiden, 1968, s. XI).

Bu sebepten dolayıdır ki, "*Türkçülüğün Esasları* kitabı, onun düşüncelerinin en son ve en olgun merhalesini teşkil eder" (M. Kaplan, *Ziya Gökalp'ın hayatı ve eserleri hakkında birkaç söz, Türkçülüğün Esasları*, Ankara, 1969, s. 1) şeklinde de değerlendirilmiştir. Kitabın "birinci kısım"da ele alınan mes'eleler, daha ziyâde nazarî planda, Türkçülüğün mâhiyeti'nin incelenmesine ayrılmıştır.

Kitabın "ikinci (amelî) kısım" olarak, "Türkçülüğün programı", lisanî, bediî, ahlâkî, hukûkî, dinî iktisâdî, siyâsî felsefî Türkçülük olarak sekiz "mebhas"'ı ihtivâ etmektedir. Bir bakıma Gökalp, "burada eskiden beri savunduğu fikirleri toplu hâle getirerek" (H. Z. Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, II, 585), "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak" tezine ve sentezine oldukça vuzûh getirmiş bulunmaktadır.

Gökalp'ta Türkçülük fikrinin şekillenmesinden, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma ve dağılma devresi içindeki en buhranlı bir zamanda, onun serhatlerden gelen taşra grubu öğrencileri arasında bulunması ve aynı grup içindeki öğrenciler arasındaki karşılıklı-te'sirler ve dolayısıyla sosyal ve kültürel vasatın da bu öğrenciler için entellektüel bir mihrak teşkil etmesi gibi hususların, müessir olduğu her halde dikkatten kaçmayacak kadar mânidar bulunsa gerektir (bk. Ş. Mardin, *Ziya Gökalp ve Türk düşüncesi Milliyet gazetesi*, 3 kasım 1974; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*, II, 330 v.d.)

"Program, istikbâlin bütün safhalarını irâe eden (gösteren) Peygamberce bir keşfi icap eder. Zâten istikbâle âit fiili vukûundan evvel keşfettiği için, program nâmını almıştır (*Türkçülük nedir?* I, *Yeni Mec.*, 27 kânun 1917, I, sayı 25; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri:* I, 265). diyen Gökalp için, programın ne derecede ehemmiyetli bir gaye teşkil ettiği meydandadır.

Bu itibarla Türkçülüğün programı gibi, bir amelî kısım da ihtivâ eden *Türkçülüğün Esasları*, mahiyeti îcâbı, bir direktifler ve tavsiyeler cümlesini de berâberinde getirdiği cihetle, fikriyâtın temsilcilerinin, tatbikatçıların ve icrâcılarını politikalarına yatkın bir anlayışa tercüman olmaları ihtimali de pek dikkatten kaçmış olamaz. Nitekim, "Hâkancılığın hararetli ideoloğu, inkılâptan sonra cumhuriyetçi olmakta güçlük çekmedi. İmparatorluk devrinde hâkanlık bir emr-i vâkiydi; fakat onun en ileri müdâfii rolünü üzerine alan bir mütefekkirin, iki sene içinde, bütün sistemini yeni siyâsî şekillere göre değiştirivermesi şaşılacak şeydir! "(H. Z. Ülken, *Ziya Gökalp*, s. 37) gibi ağır şekilde tenkitlere hedef yapılması, mevkî ve para hırsı olmayan, yaşayışını her zaman basitlik derecesine indirmiş eski bir merkez-i umûmî azâsının, Türk milletinin kurtarıcısı ve yücelticisi, Türkçülüğün en büyük adamına karşı fikriyatının misyonuna uygun munis bir tavır takınması ve ayrıca "onyedi-onsekiz seneden beri, Türk milletinin sosyolojisi ve psikolojisini tetkik için sarfettiği mesaisinin mahsûllerini kafasının içinde istif edilmiş" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 9 v.d.) halde daha fazla kalmaması maksadıyla zeminin ve imkânların değerlendirilmesi zımnındaki bir az tavizkâr tutumu, pek fazla şaşılacak bir şey olmasa gerektir.

Esâsen, Gökalp "*Türkçülüğün Esasları*"nı yayımladığı sırada, 11 ağustos 1923'te açılan Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin "ikinci devre" Diyarbekir meb'usu sıfatını taşımaktaydı.

Türkçülüğün Esasları, ara dokusu itibâriyle, "Türk milletini yükseltmek demek" (*ayn. esr.*, s. 12) olan Türkçülüğün mâhiyetini anlamayı ve dolayısıyla Türk milleti adını taşıyan zümrenin de mâhiyetini tanımayı hedef tutmaktadır. Milliyette şecere aramayıp, yalnız terbiyenin ve mefkûrenin millîliğini güden Gökalp'ın nazarında, "Türküm diyen her ferdi Türk tanımaktan, yalnız Türklüğe hıyaneti görülenler varsa, cezalandırmaktan başka çare yoktur" (*ayn. esr.*, s. 19).

Gökalp'a göre, "Türkçülüğün ilk esaslarından biri, "Halka doğru". umdesidir... Bir milletin güzideleri yüksek bir tahsil ve terbiye görmüş olmakla, halktan ayrılmış olanlardır.. Halka doğru gitmesi lâzım gelenler bunlardır... Güzideler medeniyete maliktir. Halkta hars vardır. O halde güzidelerin halka doğru gitmesi.. 1) Halktan harsî bir terbiye almak için.. 2) Halka medeniyet götürmek için [dir]" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 41 v.d.).

Gökalp'ın hars ve medeniyet kavram çifti, bir taraftan "millî vicdanı kuvvetlendirmek" (*ayn. esr.*, s. 74 v.d.), diğer taraftan da millî tesanüdü kuvvetlendirmek (*ayn. esr.*, s. 82 v.d.) yönünde gerekli faâliyetlerde bulunulmasını da şart koşmaktadır.

Gökalpa göre, halkçılık bir bakıma, siyâsî Türkçülükle birleşmektedir. Bu ayniyet, halkçılık ile Türkçülüğün el ele vererek, mefkûreler âlemine doğru berâber yürümelerini gerektirmektedir. Böylece, "Her Türkçü siyâset sâhasında halkçı kalacaktır. Her halkçı da hars sâhasında Türkçü olacaktır" (*ayn. esr.*, s. 178) sonucunun doğmasına imkân ve zemin hazırlamış olmaktadır.

"İktisadî Türkçülük" de Gökalp'ın iktisat hakkındaki düşüncelerinin in'ikâsı gözükmektedir. O, Türk cemiyetinin hem millî birliğe kavuşabilmesini, hem de millî iktisat kademesine ulaşabilmesini arzu ediyordu... [Böylece] Gökalp, çarşısında dönen bütün

sermayesi ile Türk olan bir Türkiye tasarlıyordu" (A. Kurtkan, *Ziya Gökalp ve iktisat sosyolojisi, 1964-1965 ders yılı sosyoloji konferansları*, s. 21 v.d.). O, yirmi yıllık süre içindeki iktisâdî görüşlerinde liberal iktisada karşı olduğu kadar ferdî mülkiyeti ortadan kaldıran bir sosyalizm taraftarı değildi. Onun "bu iki sistem arasında yaptığı te'lifçilik, tesanüdçülük (solidarizm) adını verdiği, cemiyet menfaatını ferdî menfaatın üstünde tutan, fazla temettüleri cemiyete mal eden ortalama bir görüştür (C. O. Tütengil, *Ziya Gökalp'ın görüşleri*, s. 141). Görüşlerini sisteleştirmek istediği *Türkçülüğün Esasları*'nda Gökalp, "iktisadî türkçülük" bahsindeki görüşleri, zıt iktisadî kavramlar arasında bir dengeyi gözeterek, tarihî kadro içinden yaptığı tesbitleriyle, kültürel yapıya uygun esnek bir model etrafında şekillendirmektedir. Ona göre "Türkler, mazide nâil oldukları bu iktisâdî refaha istikbalde de mazhar olmalıdırlar. Hem de kazanılacak servetler, Salur Kazan'ın zenginliği gibi, umûma âit olmalıdır. Türkler hürriyet ve istikbâli sevdikleri için, iştirakçi olamazlar. Fakat, müsavâtperver olduklarından dolayı, fertçi de kalamazlar. Türk harsına en uygun olan sistem solidarizm, yâni tesanüdçülüktür. Ferdî mülkiyet, içtimâî tesanütte hâdim bulunmak şartıyla meşrûdur... Türklerin içtimâî mefkûresi, ferdi mülkiyeti kaldırmaksızın, içtimâî servetleri fertlere gasbettirmemek, umûmun menfaatine sarfetmek üzere, muhafaza ve tenmiyesine (arttırılmasına) çalışmaktır. Türklerin, bundan başka, bir de iktisâdî mefkûresi vardır ki, memleketi büyük sanâyie mazhar etmektir... [Bu] ancak himâye usûlünün tatbikiyle husule gelebilir. Bu hususta, bize rehber olacak millî iktisat nazariyeleridir. Türk iktisatçılarının da ilk işi, evvelâ Türkiye'nin iktisâdî ve şe'niyetini tetkik ve sâniyen, bu objektif tetkiklerden millî iktisadımız için ilmî ve esaslı bir program vücûda getirmektir" (*Türkçülüğün Esasları*, s. 174 v.d.).

2) Sistemin Bir Alt-Sistemini Teşkil Eden Yeni Mecmûa Safhası:

Gökalp, en tesirli şahsiyete şübhesiz, "*Yeni Mecmûa*" safhasında ulaşmıştır. "Siyâsî ve fikrî hayatın olgunluğuna erişen bir çağda herkesin anlayabileceği bir üslûbla" (M. E. Erişirgil, *Bir fikir adamının romanı: Ziya Gökalp*, s. 129) fikir ve düşüncesinin sergilendiği bu yayın organı, "Osmanlıcılık" ile "İslâmcılık" kutupları arasında adına "Türkçülük" denilen milliyetçi düşünceyi de yaymanın siyâsî maksadıyla, Gökalp'ın teşebbüsüyle faâliyete geçirilmiştir.

Gökalp'ın bu haftalık mecmûasının yayıma başladığı 12 temmuz 1917'den itibâren Bekirağa bölüğünde tevkif edildiği (28 veya 30 kânun II. 1919) tarihine kadar 62 [2 cildin sonu 67. sayıdır] sayının hemen hemen [birkaçı hariç olmak üzere, bâzıları da imzasız olarak] hepsinde yazıları [bâzıları da manzûm olarak] çıkmıştır. Makale hüviyetindeki bu yazılar, tasnif edildiği takdirde görülür ki, bu yazıların bir kısmı serî hâlinde bulunduğu için, kolayca bütünleştirilecek şekilde âile sosyolojisine, ahlâk sosyolojisine, din sosyolojisine, terbiye sosyolojisine, bilgi ve kültür sosyolojisine, siyâsî sosyolojiye tahsis edilmiş bulunmaktadır. Esâsen, Gökalp'ın yazılarının derinlemesine incelenmesi, bir bakıma, Dârülfünûn [1913]'da verdiği *ilm-i içtimâ' derslerinde* kadrosu çizilmiş: 1) İlm-i eşkâl-i içtimâî'nin içtimâî enmuzeçlerin kemiyet ve keyfiyeti; 2) İlm-i garize-i içtimâî'nin ilm-i içtimâ-ı dinî, ahlâkî, hukukî, iktisâdî lisânî, bedîî bahisleri ile ilm-i içtimâî umûmî (s. 30) bahislerine tahsis edildiği intibaının edinilmesine zemin hazırlaması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Gerçi Gökalp, "İlm-i içtimâ kendi başına tarihî hâdiseleri izah edemez. Tarihî hâdiseleri esaslı bir sûrette izâh eden müşahhas (concret) bir ilim vardır ki, buna *felsefe-i tarih* denilir. Felsefe-i tarih, tarihî hâdiseleri ilm-i ruh, ilm-i içtimâ, ilm-i ihtira (teknoloji) yardımlarıyla izâh eder. O halde ilm-i içtimâ, felsefe-i tarihin bir şubesi olur" (s. 30. v.d.) görüşlerinden *Yeni Mecmûa*'daki yazılarında kısmen ayrılmıştır. Bununla berâber, Gökalp, *Yeni Mecmûa*'da serî görünüşü arzetmeyen makalelerinde de dıştan irtibat bulunmasa bile, yine de içten ve içtimâî reform düşüncesinin çeşitli görünümlerine âit görüşleri aksettirmektedir (bu husûsta bk. metindeki *Yeni Mecmûa* iktibasları).

3) Sistemin Alt-Sistemini Teşkil Eden Limni ve Malta'daki Sürgünlük devresinin Mahsûlleri: Gökalp'ın Limni ve Malta'da sürgünde bulunduğu 1919-1921 arasındaki başlıca neşriyâtını mektupları ile konferansları teşkil eder.

Esâsen, "Mütefekkirimizin hayatının en karanlık, üzerinde hemen hiç durulmayan bir cephesini.. Limni ve Malta'da geçirdiği sürgünlük devresi teşkil etmektedir. İşte, Limni ve Malta'dan âilesine göndermiş olduğu mektuplar, bu karanlık devreyi aydınlatma bakımından çok mühimdir" Ziya Gökalp Külliyatı, II; *Limni ve Malta Mektupları* (Haz. F. A. Tansel), 1965 s. XIX-XXX).

Gökalp'ın bu mektupları, onun "tevkifini, Limni ve Malta'ya nefyini, sürgünlük hayatını hangi esir kamplarında geçirdiğini, buralarda ne kadar kaldığını aydınlattığı gibi, bu sırada âilesinin ve kendisinin maddî vaziyeti, sürgün hayatında başlıca meşguliyetlerinin neler olduğu, bu felâket devresindeki ruh hali hakkında da yeni bilgiler kazandırmaktadır" (*ayn. esr.*, s. XII). Bu mektuplar. adetâ bir felsefe değil, sâdece onun atalardan mevrus ruhunun ifâdesidir (T. Alp, *Türk ruhu*, İstanbul, 1944, s. 225).

Gökalp'ın iki yıl kadar süren bu menfa hayatında âilesine yazdığı 572 tane mektuptan, onun ruh hâletini ve meşguliyetlerini öğreniyoruz. Bu mektuplara göre, o vaktini kitap okuyup, not alarak geçiriyor, aralarında yaptıkları mûsikî toplantılarına katılıyor, felsefî konferanslar veriyor, üzüntülerini unutmak için de hâtıralarına gömülerek hayaller kuruyor, gelen mektupları okuyup, onları cevaplıyordu (*ayn. esr.*, s. XIII v.d.).

Gökalp, "Malta'ya gelişinden bir ay sonra eski dostları ile hayranlarından Malta'da esir (asker) veya sürgün (sivil) Türk aydınlarının ısrarla istekleri üzerine, konferans ve dersler vermeye başlar. Malta'da o sırada esir olarak bulunan kardeşi M. Nihad Gökalp'ın söylediğine göre bu konferanslar Türklerin en eski hayatı, Türkler'de devlet düzeni, islâmiyetin esasları, Türklerin islâmlığa eşsiz hizmetleri, Türklerde ahlâk, Türklerin içtimâî tarihi ve felsefe dersleri gibi konular üzerindeydi (*Malta Konferansları* [Haz. F. Kırzıoğlu] "*şunuş*" s. 20, v.d.). Diğer bir tesbite göre ise, konferanslarının bir kısmı da Türk tarihi, Türk filolojisi, millet, milliyet, kavim, kabîle ve ümmet, dil ve din, içtimâiyâtın esasları, Bergson ve Durkheim'in felsefeleri, devlet telâkkisi gibi konular üzerinde olmuştur (bk. H. H. Kılkışlı, *Ziya Gökalp etrafında hâtıralar*, *İş*, 4 teşrin I. 1934, sayı 1; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*; I, 271 v.d.).

Gökalp, "kendisini Dârülfünûn'da gibi hissederek... o tahlil ve tasnif kuvveti sâyesindeki sarâhat ve vuzuhuyle, içtimâiyat ve felsefe ile o zamana kadar bu mevzularla alâkaları olmayan bir çok eski vekil, kumandan ve meb'usları bu mevzulara ısındırarak onlarda büyük bir alâka uyandırdı (A. Ağaoğlu, *Ziya Gökalp Bey, Türk Yurdu*, kânun I. 1340 [1924], I, sayı 3; *Ziya Gökalp için söylenenler yazılanlar*; II, 253 v.d. [Haz. Z. Yağmurdereli], *göst. yer.*). İşte Gökalp'ın "Başlangıçtan Meşrutiyet'in sonuna kadar Türkler'de devlet düzeni üzerine Malta'da verilmiş dört konferans" olarak yayımlanmış veya kısa adıyla *Malta konferansları* [Haz. F. Kırzıoğlu] diye bilinen konferanslardan ilki, "Eski Türk dinî teşkilâtı-Türklerin islâm oluşu, Abbâsî ordusunda Türkler; ikincisi, kavim ve ümmet devirleri-islâmlığın Türklere te'siri-Roma İmparatorluğu'nun hıristiyanlığa te'siri-Osmanlı İmparatorluğu düzeni-islâmiyetin milletler cemiyetine müsaitliği"; üçüncüsü islâm âleminde Kölemen Türk hâkimiyeti-Gaznevî ve Hakaniye devletleri-Osmanlılarda devlet idâresi ve düzeni-Mevkib-i hümâyûn-köylüler-ocak, enderûn, medreseler-eski düzenin bozulması-celâlîler, âyânlık; dördüncüsü de, "Nizâm-ı cedîd-dirlik yerine maaşveraset usûlünde değişme-Tanzimâtın gayesi-Islâhat fermanı - Meşrûtiyete doğru - adem-i merkeziyetsan'at ve yaşamada ikilik-Meşrûtiyet ve milliyetçilikdin telâkkîsinde değişme-Milletler Cemiyeti-Türkçülük ve millî harsımızı koruma (*ayn. esr.*, s. 33-116) konularıyla ilgili bulunmaktadır.

Görülüyor ki, bu dört konferans nâşir [F. Kırzıoğlu] tarafından eklenmiş başlıklardan da anlaşılacağı üzere, işlenen konular Gökalp'ın *Türk töresi* ile *Türk medeniyeti tarihi* adlı eserlerinde, islâmiyetten önceki Türk medeniyeti ele alınmışken, burada daha ilk konferansın ortalarından itibâren pek hülâsa da olsa, bundan sonraki çağlara da yer verilmiştir. Böylece Gökalp'ın tesbitiyle, "Türkler, evvelâ *el* şeklinde (islâm olduktan), sonra saltanat ve şimdi de asrî millî devlet hâline geçiyor. Türkçülük, [işte] bu [son] devrin mefkûresidir (*ayn. esr.*, s. 116). Bu dört konferans 23 teşrin I. 1919-2 teşrin II. 1919 arasında verilmiştir. Ancak, Gökalp'ın mektuplarındaki konferanslara da devam ediyoruz (*Limni ve Malta mektupları*, s. 108), vaktimi dersler ve konferanslar vermekle geçiriyorum (*ayn. esr.*, 114), Türklerin içtimâî tarihini de görüyoruz" (*ayn. esr.*, s. 210) gibi ifâdelerinden kendisinin başka konferanslar da verdiği anlaşılabilir (bk. E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 242; krş. [Haz. F. A], *ayn. esr.*, s. LIII), Ayrıca *Türkçülüğün ilimk arşısında muhakemesi* adını taşıyan ve Malta'da verilen konferanslarından teşekkül eden ve kardeşi Nihat Gökalp tarafından tutularak, Gökalp'ın da gözden geçirdiği ve kitap hâlinde basılmak üzere hazırladığı notlar, İttihat ve Terakki devrinde Konya ve Sıvas vâlisi olan Muammer Bey'de kalmıştır (bk. O. C. Tütengil, *Ziya Gökalp üstüne notlar*, s. 9). Bundan başka Gökalp'ın 516 sahifeden ibâret *Felsefe dersleri* notları da Türk Tarih Kurumu'nca yayımlanmak üzere, âilesinden satın alınmıştır (bk. [Haz. F. A. Tansel], *ayn. esr.*, s. XIV).

4) Sisteminin Bir Alt-Sistemini Teşkil Eden Küçük Mecmûa safhası:

Gökalp, Malta sürgününden kurtulunca, Diyarbekir'e çekilmiş; orada kendi başına *Küçük Mecmûa*'yı çıkarmağa başlamıştır. 5 haziran 1338 (1922)'den 5 mart 1339 (1923)'a kadar 33 sayı çıkan bu mecmûa Gökalp'ın Te'lif ve Tercüme Encümeni reisliğine tâyin edilmesi üzerine, kapanmıştır.

Bu mecmûa Gökalp'ın fikir hayatında ayrı bir devre teşkil eder. Aynı zamanda, fikri yaygınlaştırma dili olmak üzere.. umûmî ilim dilinin en berrak nümûnesini veren" (R. H. Özden, *Tanzimattan beri yazı dilimiz, Tanzimat*, I, İstanbul, 1940 s. 925) *Küçük Mecmûa*'da Gökalp'ın Durkheimci olmakla berâber, yeni bir safhaya girdiği görülür: Onun, eski bilgileriyle hesaplaşma yapan, bunlara Bergson te'sirini katan filozof şahsiyeti meydana çıkmış bulunmaktadır (H. Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş düşünce tarihi*, II, 585).

Gökalp'ın *Küçük Mecmûa*'daki yazıları, *Yeni Mecmûa*'dakilerine oldukça paralellik gösterir. Bâzı makaleleri zamanına göre, *Eski Türk içtimâî müesseselerinin millî ve orijinal bir etüdü* (E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 153) olan, "Türk devletinin tekâmülü" 'ndeki 24 makalede olduğu gibi, serî hâlindedir. Bir kısmı da değerlerin mertebelerine tahsis edilmiş ve böylece varılması hedef tutulan istikâmet belli edilmeye çalışılmıştır. Sosyolojinin hemen hemen bütün alanlarıyla ilgili bulunmak ve aynı zamanda millî muhtevâdan örneklerle beslenmiş olmak üzere, çeşitli ko-

nuları işleyen, herbiri veya bir kaçıyla birlikte bütün teşkil eden yazılar, *Küçük Mecmûa*'nın bir husûsiyetini teşkil eder. Bundan başka, mecmûada yer alan tarihe ve tarih usûllerine, folklora dâir makaleler de onun Diyarbekir'de iken ilgi alanının çeşitliliğini ortaya koyar. Bir bakıma *Küçük Mecmûa*, Kurtuluş Savaşı'nın, dolayısı ile devletin bir fikir organı olmak rolünü oynamıştır (geniş bilgi için bk. R. Kardaş, *Ziya Gökalp'ın sisteminin bir alt sistemi olarak Küçük Mecmûa* [1922-1923] *'ya toplu bir bakış, Türk dünyası araştırmaları*, 28 şubat 1984, s. 59 v.d.).

Gökalp, 1921 nisanında, Malta'dan dönüp Samsun üzerinden Ankara'ya gelirken, Dr. Rıza Nur ile birlikte yolculuk yapmıştı. O, Dr. Rıza Nur'la konuşmaları sırasında, hükûmetin harp gailelerini bertaraf ettikten sonra yapılacak ıslâhatın başında aşiretlerin tarihî ve sosyolojik bir tetkike tâbi tutulmasını ve böylece, iktisâdî ve coğrâfî sebeplerle Türkçe konuşmayan ekseriyetin içinde kendi dillerini ve millî karakterlerini değiştirme yolunu tutan Türk aşiretlerinin meydana çıkarılması lüzûmundan bahsetmişti. Bunun için de sosyolojik metod ve bilgilerle mücehhez gençlerin yetiştirilmesi üzerinde durmuş, ileride daha rasyonel bir harekete geçilerek, bir ilmî araştırma enstitüsü kurulması mes'elesinin Ankara'da hükûmet adamlarına anlatılması husûsunu Dr. Rıza Nur'dan istemişti. Rıza Nur, Sıhhat ve İçtimâî Muâvenet vekili olunca, Gökalp'a bir mektup yazarak bu işe başlamasını talep etmişti. O da eski notlarına dayanarak, *Kürt aşiretleri hakkında sosyolojik tetkikler* adlı raporu yazıp ilgililere göndermişti (bk. A. N. Göksel, *Ziya Gökalp'ın neşredilmemiş yedi eseri ve âile mektupları*, s. 8 v.d.; ilgili rapor için bk. *Ziya Gökalp dergisi*, sayı 1-4, 6-11,13; 14, 16-18, 51; krş. A. N. Göksel, *ayn. esr.*, s. 45-51).

Gökalp, Diyârbekir'de iken okuttuğu *felsefe dersleri* (bk. A. N. Göksel, *ayn. esr.*, s. 39-42)'ini *Küçük Mecmûa* kendisini çok meşgûl ettiğinden, kitap hâline getirememiştir (bk. *ayn. esr.*, s. 8). Bu arada yine 1922'de Diyarbekir'de *Güzel Türkçenin sarfı* adlı eserini hazırlamaya başlamışsa da, tamamlamak imkânını bulamamıştır (bk. *ayn. esr.*, s. 9. v.d.; ilgili eserden bir başlangıç kısmı için bk. *ayn. esr.*, s. 52-61).

5) Sisteminin Bir Alt Sistemini Teşkil Eden Gazetelerdeki yazılar Safhası: Gökalp'ın Türkçü şahsiyetinin henüz iyice belirmediği bu devrede Diyarbekir'de *Diyarbekir* (1904-1907), *Volkan* (1908), *Peyman* (1909) gazetelerinde çıkan yazıları (bu yazılar için bk. *Makalaler*)'na göre, onun bir de gazeteci şahsiyeti vardır. Ama asıl gazeteci şahsiyeti Cumhuriyet öncesinde başlayıp, ölümüne kadar süren safhada görülür. Gökalp, *Küçük Mecmûa*'yı Ankara'daki resmî vazifesi dolayısıyla kapattıktan sonra *Yeni Gün*, *Hâkimiyet-i Milliye* ve *Yeni Türkiye* gazetelerinde makaleler yazmaya başladı, *Hâkimiyet-i Milliye*'deki yazılarının bir kısmı fırkalar içtimâiyatı'na âit serî makaleler (bk. *Makaleler*: IV), *Yeni Gün* ve *Hakimiyet-i Milliye*'deki yazılarından bir kısmı ise, sonradan, *Türkçülüğün Esasları* kitabına alınmıştır.

Yeni Türkiye gazetesindeki makaleleri, *Yeni Türkiye'nin hedefleri* umûmî başlığı altında, bu gazetenin 2-6 ve 9 temmuz 1339 (1923) tarihlerinde baş makale olarak (7-13 nisan 1950'de *Kudret gazetesi*'nde yeniden) yayımlanmış yazılardır.

"Yeni Türkiye'yi harekete getiren hamle, inkilâp ruhudur" görüşünden yola çıkan Gökalp, *Yeni Türkiye'nin hedefleri* adlı yazı dizisiyle, Cumhuriyet Türkiyesi'nin temeline harç koyan bir hüviyette görünmektedir (bu dizi için, bk. *Makaleler*: IX, *Yeni Türkiye'nin hedefleri* [H. Tanyu'nun bir incelemesiyle], İstanbul, 1974; ayrıca sunuş yazısıyle birlikte C. O. Tütengil'in sadeleştirilmiş dediği, *Yeni Türkiye'nin hedefleri* [*1977 yılı sosyoloji konferansları*: *onbeşinci kitap* İstanbul, 1977] ve ayrı basım olarak *Yeni Türkiye'nin hedefleri*, İstanbul, 1977). Gökalp, *Küçük Mecmûa*'nın ilk sayısında çıkan *Çınaraltı* başlıklı yazısında *Yeni Mecmûa* gibi bir sükûn yuvası kurmak istediğinden bahseder ki, bundan iki yıl sonra *Cumhuriyet* gazetesi'nde Çınaraltı sembolünü umûmî başlık olarak kullanmaya başlar; Gökalp'ın Gençlik sütununda "Çınaraltı" umûmî başlığı altında neşrettiği makale ve musâhabeleri (4 haziran-20 temmuz 1924 arasında)'nin sayısı ondokuzdur (bk. F. A. Tansel, *Ziya Gökalp'ın son yazıları Bilgi*, ağustos 1959, sayı 149; *Çınaraltı konuşmaları*, 1966, s. 9 v.d). Bunlara diğer yazıları ile çocuk edebiyatımız için yeni sayılabilecek mahiyetteki "çocuk sütunu"'ndaki yazıları ilâve edilecek olursa (bk. Makaleler: [hazırlayan Ş. Beysanoğlu], IX, 235), böylece Gökalp'ın Cumhuriyet sütunlarında yirmi dört yazısı tesbit edilmiş olur.

Bundan başka Halk Fırkası (Partisi)'nın dokuz umdesini tefsir maksadıyla yazılmış olan ve aynı zamanda otuzsekiz umdeyi ihtivâ eden (yk. bk.) siyâsî sosyoloji mahiyetinde *Doğru yol*: *Hâkimiyet-i milliye ve umdelerin tasnifi, tahlil ve tefsiri, 1339* (*1923*) adını taşıyan eseri de, bu safhanın mahsûlü kabûl etmek lâzımdır.

6) Sisteminin Bir Alt Sistemini Teşkil Eden Kültür ve Medeniyet Tarihi Rolü ve Statüsündeki Eserler: Gökalp tarihçi olmamakla berâber, mensup olğu milletinin medeniyet ve kültür tarihini de araştırmıştır. "Türk tarihi nereden başlamalı? sorusu, Gökalp'ı yakından ilgilendirmiş ve bu bakımdan *Tarih* başlığı altında *En eski Türk devleti*: *başlangıç* (*Yeni Mec.*, 28 şubat 1918, II, sayı 33), *En eski Türk devleti-2*: *Türklerin ilk kahramanı* (*Yeni Mec.*, 7 mart 1918, II, sayı 34), *En eski Türk devleti-3*: *Türk ittihadı* (*Yeni Mec.*, 11 nisan 1918, II, sayı 39) ile *Tarih* umûmî başlığı altında (*Milletimizin tarihi nereden başlar? Küçük Mec.*, 13 teşrin II. 1338 [1922], I, sayı 22; *Makaleler*: VII, 215 v.d. ve ayrıca yine *Küçük Mecmûa*'nın 4-25, 27 ve 28. sayılarında) yirmi dört ve *Dergâh*'ın da 32, 36, 37, 40 41, 42 sayılarında yedi makalede birleştirilmiş olarak" Türk devletinin tekâmülü" konuları ele alınıp işlenmiştir (*Türk devletinin tekâmülü* [Haz. K. Y. Kopraman], 1981).

Gökalp, Osmanlı İmparatorluğ'unu kuran "Kayı sülâlesi" hakkında da Tarih başlığı altında *Kayı sülâlesinin eskiliği ve şerefi* (*Yeni Mec.*, 29 ağustos 1918, III, sayı 59) adıyla bir makale yayımlamıştır. Gökalp, "tarih usûlleri" ve "tarih" hakkındaki fikirlerini de makaleler hâlinde yazmıştır. *Tarihe dâir: tarih ilim mi, yoksa sanat mı?* (*Küçük Mec.*, 14 ağustos 1338 [1922], I, sayı 11); *Usûllere dâir*: *tarihte usûl* (*Küçük Mec.*, 21 ağustos 1338 [1922], I, sayı 12); *Usûllere dâir: Tarih usûlünde şâhitler* (*Küçük Mec.*, 28 ağustos 1338 [1922], I, sayı 13); *usûllere dâir*: *tarih usûlünde an'aneler* (*Küçük Mec.*, 4 eylûl 1338 [1922], I, sayı 14); *usûllere dâir: vesikalar*, *Küçük Mec.*, 18 eylûl 1338 [1922], I, sayı 16). Bu hususta ayrıca *Makaleler*: VII, 195, 212; E. B. Şapolyo, *ayn. esr.*, s. 212-223). *Usûllere dâir*: *tarih ve kavmiyet* (*Küçük Mec.*, 25 eylül 1338 [1922], I, s. 17); *Makaleler*: VII, 213 v.d. Makalesinden de, Gökalp'ın sosyolog hüviyeti içinde, neden medeniyet tarihine ehemmiyet verdiği açıkça görülmektedir. Ona göre, son zamanlarda tarihin asıl vazifesi milletlere faydalı, ahlâkî, bedîî, iktisâdî, hukukî, lisanî bütün vâkıaları tetkik ederek, bir millete mahsus medeniyetin nasıl tekâmül ettiğini aramaktır. Tarihlerin umûmiyetle medeniyet tarihi mahiyetinde olması iktizâ eder (*Makaleler*: VII, 213). Böylece Gökalp, Türk tarihinin içtimâî teşkilâtı ile uğraştığı gibi, en eski Türk dini ile de meşgul olmuş, millî efsânelerimizi ele almış ve nihâyet ilk defa olarak Türk medeniyeti tarihi yazmıştır. O, bir müverrih olmadığından sâdece bir içtimâiyatçı kalmıştır. Yâni Gökalp önce nazariyeyi serdetmiş, sonra buna göre vesika araştırmıştır. Bu ise, bir tarihçinin çalışmasıyla taban tabana zıttır. Az kaynakla çalıştığı ve nazariyesini teferruatla dahi takviye etmek istediği için bâzı noktalarda ifrata, hattâ hataya düşmüş, buna rağmen esas mes'eleye halel gelmemiştir (H. N. Orkun, *Ziya Gökalp tarihçi, Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*; I, 117 v.d.). Ancak Gökalp, bu işin imkânsızlığını farkettiği için, daha mesâisine başlarken, bu yolda mütehassısları yetiştirmeyi de unutmamıştır (bk. H. Z. Ülken, *Ziya Gökalp*, s. 25). İ. Kafesoğlu da "Gökalp'ın tarih metodu sâhasında temsil ettiği, bir nevî tarih felsefesi yaptığı ve hepsinin üstünde, kendi telâkkî ve felsefesini Türk tarihine uygulamaya çalıştığı gerçektir" anlayışından hareketle, "Türk devletinin tekâmülünde izaha çalışılan "Vaha" teorisi ve boy, küçük il, orta il, büyük il, tudunluk, yabguluk, hâkanlık, sultanlık v.b. gibi kademelendirmeler, Türk tarihî ve sosyal yapısının gelişimi ile ilgili görünmemektedir (*Ziya Gökalp'ta tarihçilik*, *Yeni düşünce*, sayı 58, 12 teşrin II. 1982, s. 24 v.d.) sonucuna varmaktadır. Gökalp'ın *Türk medeniyeti tarihi*'ni yazmaktan maksadı, "Bir dinler tarihi veya Orta-Asya Türk Tarihi veyâhut bir sosyoloji kitabı yazmak değildi. Aksine, bunların hepsini içine alan, bâzı netîcelere dayanarak, yetişecek genç nesle ruh verecek bir elkitabı ortaya koymaktı... Gökalp'ın o zaman eline geçen ne kadar çeşitli bilgi varsa, hepsini kafasında tasarladığı kalıba dökmesi veya o kalıba uydurmak için kendini zorlamış olmasıdır. Bugünkü bilgilerin ışığı altında artık hiçbir değeri kalmamış olan bâzı tahmin ve faraziyelerin herhangi birini düzeltmeye kalkışmak eserin yeniden telifini gerektirebilir" ([K. Y. Kopraman, A. İ. Aka], *Hazırlayanların önsözü*, *Türk medeniyeti, birinci kısım*: *İslâmiyetten evvel Türk medeniyeti* [Liselerin ikinci devresine mahsustur], Ziya Gökalp yayınları: 8, 1976, s. 15) şeklinde değerlendirilmesi de, bir gerçeği aksettirmektedir.

Kültür ile medeniyet ayırımı gözeten Gökalp'ın *Türk Medeniyeti Tarihi*'nde bu ikiliği kaldırmış olduğu iddia edilebilir mi? Çünkü bu başlık altında Türk kültürünün tarih boyunca meydana getirdiği mahsûller üzerinde düşünülmesi söz konusu edildiği cihetle, çağdaş tekniği alıp, zihniyette ve ruhta millî kalmıp kalınmayacağı (bk. H. Z. Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*: II, 529) bakımından, bir tenkit konusu yapılabilse de, Gökalp, muhtemel soru ve tenkitleri daha önceden hesaba katmış ve "medeniyeti tetkikteki nisbî kolaylık" yönünden, kitabın içinde şöyle bir cevap serdetmiştir. "Harsı teşkil eden duygular, derûnî ve samimî oldukları için görülmeleri ve tetkik edilmeleri pek güçtür. Medeniyetse, hariçte, tebellür etmiş mefhumlardan, kaidelerden, hülâsa, bir sürü müesseselerden mürekkep olduğu ve müesseseler haricî bir gözle şey'î (objektif) bir sûrette tetkik olunabilirler. Bundan dolayıdır ki, bir milletin harsına dâir bir tarih kolayca yazılamaz. Fakat, bir medeniyet hakkında tarih yazılabilir. Bir milletin geçirmiş olduğu medeniyetler tetkik olunurken, bu beynelmilel hayatlar içinde her millette, millî harsın nasıl inkişâf ve nasıl istikametler aldığı sezilebilir" (*Türk medeniyeti tarihi*, s. 20 v.d.).

"*Türk medeniyeti tarihi*, Türk medeniyetinin islâmiyetten önceki, devrini konu alıp, o zamanki liselerin ikinci devresi için ders kitabı olarak yazılmıştır. Gökalp bu kitabın ancak ilk formalarının tashihini yapabilmiştir (R. E. Ünaydın, *Ziya Gökalp, Türk Yurdu*, III, sayı 14; *Ziya Gökalp için yazılanlar ve söylenenler*, III, 31). Kitap ancak 1341 [1925]'de (dış kapağa göre 1926) onun ölümünden 2 yıl sonra yayımlanabilmiştir.

Gökalp, bu kitabında, aslında bu eser büyük olduğundan talebe için eserin bir de küçüğünü vücûda getirmek lüzûmu hâsıl oldu (*ayn. esr.*, s. 21) dediğine göre, esas kitabın daha geniş olarak hazırlandığı veya en azından yazılmasının tasarlandığı anlaşıl-

maktadır. Bununla berâber, 1340 [1924]'ta Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Encümeni'ne verildiği söylenen dokuz ciltlik [arasında 2 ciltlik *Büyük Türk medeniyeti tarihi*, muallimler için olan] serî hâlindeki eserlerin müsveddelerinin derlenerek neşredilmesine âit bir yazılı soru önergesine, zamanın Millî Eğitim Bakanı tarafından verilen cevapta, ilgili konuda Millî Eğitim Bakanlığı'nda her hangi bir bilgiye rastlanmadığı da belirtilmiştir (bk. *Türk Kültürü*, şubat, 1964, II, sayı 16 s. 52 v.d.).

Gökalp'ın Ankara'da Telif ve Tercüme Encümeni reisliğinde bulunduğu sırada yayımladığı "*Türk Töresi*" 1339 [1923] adlı eser de, Gökalp'ın *Türk medeniyeti tarihi* adlı kitabının bir değişik tertipte prototipi gibidir.

Esâsen, Gökalp, *Türk töresi* ve *Türk medeniyeti tarihi* adlı eserlerinin muhtevâsını teşkil eden konular üzerinde daha önceden de meşgul olmuştu (Bu hususta bk. *Eski Türkler'de içtimâî teşkilât ile mantıkî tasnifler arasında tenâzur, Millî Tetebbûlar Mecmûası*, temmuz-ağustos 1331 [1915], I, sayı 3; *Türk ili: eski Türkler'de din, Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*, 1334 [1918], I, sayı 5; *Makaleler*, II, 75 v.d.; *Eski Türklerde din*: 1-*Dinle sihirin farkı*; 2-*İlâhlar*: *Türkçe de ilâh isimleri*: 3-*Yersular*; 4-*Tanrılarla Yersular*, *Yeni Mec.*, II, sayı 47, 6 haziran 1918 sayı: 48 [13 haziran 1918] sayı 49 [20 haziran 1918] sayı 50 [27 haziran 1918]; *Türklerde millî iktisat devreleri*, *İktisadiyat Mec.*, sayı, 44-48, 8 mart 1333 [1917] ve ayrıca *Küçük Mecmûa*'daki Türk devletinin tekâmülüne âit serî hâlinde 24 makale).

7) Sisteminin Bir Alt-Sistemini Teşkil Eden Diğer Eserler:

"Şimdiye kadar bilinenlere ek olarak Gökalp'ın *Karagöz* adını taşıyan bir eser müsveddesi (C. O. Tütengil, *Ziya Gökalp üstüne notlar*, s. 9)'nin *Karagöz* değil, "*Halk klasikleri-I*; *Nasreddin Hoca'nın Latîfeleri* (Diyarbekir, 1972) olduğu 1967 yılından beri bilinmektedir. Ayrıca *Köroğlu* adlı manzum bir eserin Gökalp tarafından hazırlanmış olduğu da ifâde edilmiştir (bk. *ayn. esr.*, s. 7).

Bundan başka, A. Ağaoğlu'nun Gökalp'ın Diyarbekir'de *Küçük Mecmûa*'yı çıkardığı sıralarda, "Atatürk'ün yüksek müsâadesi ve tasvibiyle kendisine Matbuat Müdüriyeti nâmına nakdî muâvenette bulunan ve aynı zamanda da kadınların mîrasta erkeklerle müsavî olmalarına dâir yazmış olduğu bir risaleyi Müdüriyet hesabına tab ve neşrettim" (*Cumhuriyet gazetesi*, 15 haziran 1936), dediğine bakılacak olursa, Gökalp'ın *Kadın hukuku* (bk. S. İskit, *Türkiye'de matbuat idareleri ve politikaları*, İstanbul, 1943, s. 390) adlı, şimdiye kadar bulunamayan bir yazısının da neşredildiği anlaşılmaktadır.

Gökalp, Ankara'da Telif ve Tercüme Encümeni'nde çalışırken liseler için muhtasar içtimâiyat dersi tasarlamış ve kitabını da yazmaya başlamıştı. Gerçi II. Hey'et-i İlmiye (1924)'de "içtimâiyât" dersinin lise ve öğretmen okulları programlarına alınması kararlaştırılmıştı. Fakat Gökalp, *Türk medeniyeti tarihi*'ni yazmaya koyulduğundan, başladığı *muhtasar içtimâiyyat*'ı tamamlayamadı (Ancak "*Ahlâka ve terbiyeye tatbik edilmiş muhtasar içtimâiyyat*'a âit "başlangıç" ve "mukaddime" kısımları yazılmış bulunan bu eser taslağı için bk. A. N. Göksel, *Ziya Gökalp'ın neşredilmemiş yedi eseri ve âile mektupları*, s. 62-65).

Gökalp'ın, halk lisânı ve edebiyatındaki kelime ve tâbirlerin de karşılıklarının bulunmaması sebebiyle öteden beri yazmayı düşündüğü *Türk Kâmûsu*" adlı eserine 1924'te başlamışsa da bunu bitiremeden ölmüştür (bu eser taslağı için bk. *ayn. esr.*, s. 66-72).

Ziya Gökalp'ın değerlendirilmesi. Ziya Gökalp, çağının gerçek sosyoloji akımını (Durkheim Sosyolojisi) değerlendirebilmiş ve bunu Türk cemiyetinin şartlarına tatbik etmeyi başarmıştır (bk. O. Türkdoğan, *ayn. esr.*, s. 60). Esâsen bugün de Durkheim'in te'sîri durmuş ve sönmüş sayılamaz. Hattâ, Durkheim'in nüfûzunu arttırmakta olduğu söylenebilir. Üstelik Fransa dışında, husûsiyle A.B.D.'inde Durkheim çok derin tes'irler meydana getirmiştir (bk. H. Frayer, *İçtimâi nazariyeler tarihi* [çev. T. Çağatay], 1960, s. 127 ve T. Parsons, *The Structure of social action*, 1937). İkinci Dünya Harbi'nden sonra, Durkheim te'sirleri A.B.D.'inde daha da artmış bulunmaktadır (bk. K. H. Wolff [nşr.], *Emile Durkheim* (1858-1917): *a collection of essays, with translations and a bibliography*, 1960).

Bu itibarla Gökalp, sistematik garp düşüncesinin memleketimizde ilk örneklerini ortaya koymakla berâber, garp filozof ve sosyologlarına dayanan bu mütefekkirde, temel yine Osmanlı İmparatorluğu'nun mefhumcu (conceptualiste) görüşü idi: Fikirleri doğmalar hâline getirmek ve onlardan doğrudan doğruya siyâsî hareket kaideleri çıkarmak yönündeki tutumun, eski fetvacılık ruhunun Avrupâî şekle bürünmesiydi. Bundan dolayı, Gökalp'ın bütün makalelerinde mantıklı sınıflamalar yapan mücerret bir zihin, derhal harekete geçmek isteyen ve fikirlerini "ilm-i hal" şeklinde veren telkinci bir ruh hâkimdir. O, Fransız sosyolojisinin esas fikirlerinden hareket ettiği halde, onun ifâdesindeki olağan-üstü yumuşaklığı almamış ve Fransız sosyologlarının müşâhede, inceleme ve istatistik meraklarına yanaşamamıştır. Bu itibarla sosyolog Gökalp ancak umûmî hatlarında, bir nâkilden ibâret kaldı. Türk tarihine ve memlekete âit sosyolojik tetkikleri sırf aksiyon ihtiyacıyla yapılmış sür'atli tamimlerden başka bir şey değildir. Bu eksiğini daha ziyâde onun fikirlerinin ardından gidenler, bâzı monografilerle tamamlamaya çalıştılar (bk. H. Z. Ülken, *Ziya Gökalp*, s. 37 v.d.) tarzındaki tenkidî bakışın haklılığı, aynı tarihlerde aynı tenkidî bakışın düşünce ufkunda, "Hangi istikamette inkişaf edersek edelim,

Gökalp, hepimiz için hareket noktası olan müşterek mes'elelleri vazetmiştir. Ve hepimiz, hangi şekilde cevap verirsek verelim, o mes'elelerden hareket etmeğe mecburuz" (H. Z. Ülken, *Hepimiz için hareket noktası*, *İş.*, 1939, sayı 19; *Ziya Gökalp için yazılanlar söylenenler*, I, 179) şeklindeki değerlendirmeyle, meşruîyetini ve geçerliliğini pek koruyamamaktadır.

Bu bakımdan, bir başka yaklaşış tarzına göre, "..Ziya Gökalp, bizde hakîki ve usûlî (metodlu) ilmin başlangıcıdır. Gökalp ile başlayan fikrî hareketin mânasını iyice kavrayabilmek için, bu hareketin içinde doğduğu hayat şartlarını iyice tahlil etmek lâzım geliyor... [Dolayısıyla] Gökalp'ın fikirleri etrafında müsbet veya menfi hükümleri olanların bir çoğu, bu lüzûmu kabûl etmemiş gözüküyorlar (M. S. Berkin *ayn. esr.*, s. 10). Gökalp'ın çok defa yanlış değerlendirmelere tâbi tutulduğu da bir vâkıadır. Nitekim, bir tesbit tarzına göre, "..Ölümünden.. sonraki yıllarda Atatürk'ün milliyetçi lâik politikası, Gökalp'ın savunduğundan başka bir yönde gelişince, onun önemi küçümsenmeğe başlandı, hattâ ismi bile, Türkler hakkında yazılan bâzı tanınmış kitaplardan çıkarıldı. Bunun başlıca sebebi de Gökalp'ın şu veya bu şekilde görüşlerini etkilemiş olan dinî inançlarıydı (K. Karpat, *Türk demokrasi tarihi*, İstanbul, 1967, s.49) denilerek, din faktörü dolayısıyla, Cumhuriyet devrinde te'sîrinin azaldığına dikkat çekilecek ve husûsiyle" 1925 ile 1940-1945 yılları arasında onun adı işitilmez oldu" (*ayn. esr.*, s. 49) şeklinde bir tesbite varılabilecektir. Gökalp hele ölümünden sonra inhisarcı hulûskârlarının hücumlarına mâruz bırakılarak, adetâ bir inkılâb düşmanı diye gösterilmiştir (A. E. Yalman, *Büyük Türk idealistinin mânevî huzurunda*, *Bilgi*, sayı 90 v.d. teşrin I.-teşrin II. 1954; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler*; I, 68). Gökalp, din ve devlet ayırımına taraftar idi. Fakat bu ayırım, dinî hayatı kendi varlık alanından ayırıp, yeni bir materyalist kalıba dökmek hedefini taşımıyordu. Hedef, islâmın Türk bünyesinde aldığı kültürel biçimi ortaya koymaktı. Bin yıl boyunca Türkler, din ile devleti sembolik mânada birleştirmiş, fakat gerçekte bu iki varlık alanını birbirinden ayırmıştır (O. Türkdoğan, *ayn. esr.*, s. 61). Gökalp'ın arkadaşlarından M. E. Erişirgil, *Bir fikir adamının romanı*: *Ziya Gökalp* adlı eserinde Gökalp hakkındaki tereddütlerini, sonradan yazdığı *Türkçülük devri Milliyetçilik devri, insanlık* (s. 45 v.d.) eseriyle mütedil bir uslûb ile dile getirerek, Gökalp'ı tenkid süzgecinden geçirmektedir. Türkçüler, milliyet fikrinin en önemli esaslarından birinin din olduğunu ileri sürmektedirler. Onlara göre milliyetin teşekkülü için din en te'sirli faktörlerden biridir (M. Sadiq, *Türkçülük cereyanı-Türk milliyetçiliğinin eşiğinde 1908-1918*, *Türk Kültürü Araştırmaları*, Ankara, 1966-1969, III-VI, 5-18; Ahmed Naim, (*1872-1934*) *İslâm'da dâvây-ı kavmiyet* [1913] adlı eserinde her türlü yabancı yenilik hareketi, islâmiyetin vücûdunda insan vücûduna musallat olan kanser kadar korkunçtur" der (bk. N. Berkes *The development of secularism in Turkey*, s. 374 v.d.). Gökalp, devrinin dinci, milliyetçi, medeniyetçi üç büyük cereyanı ile doğrudan doğruya hesaplaşmak mevkiindedir... Muâsırlaşmak irâdesini harc-ı âlem Avrupacılık özentisinden ayırıp bir üniversal garp medeniyeti şuuruna dayandırmıştır. Bununla berâber, o, cereyanlardan hiçbirini ötekiler zararına tek taraflı, doğmatik bir titizliğe de terketmemiştir (N. Akder, *Ziya Gökalp izinde milliyet ve din münâsebetine bir bakış*, *Ziya Gökalp*, I, sayı 1, teşrin II. 1974, s. 10). Ziya Gökalp, savunduğu fikirlerin sâhibi ve mimârı değil, sâdece mukallidi, kopyacısı ve mütercimidir (H. M. Genç, *İslâmî açıdan Ziya Gökalp ve Türkçüler*, İstanbul, 1978, s. 26. v.d.) şeklinde en şiddetli hucumlara mâruz kaldığı gibi, "onunla insan konuşurken âhiretteyim sanıyor, halimizi hiç bilmiyor. O bize ümmet devri, millet devri der durur" (M. E. Erişirgil, *Bir fikir adamının romanı: Ziya Gökalp*, s. 125) gibi, birbirinin zıddı, tenkitler yapılmıştı. Gökalp'a göre, "Memleketimizde üç fikir cereyanı vardır. Bu cereyanların tarihi tetkik olunursa, görülür ki, mütefekkirlerimiz evvelâ muâsırlaşmak lüzûmunu hissetmişlerdir. Selim III. devrinde başlayan bu temâyüle, Meşrutiyet inkılâbından sonra islâmlaşmak emeli iltihak etti: son zamanlarda ortaya bir de Türkleşmek cereyanı çıktı. Muâsırlaşmak fikri mütefekkirlerce aslî bir akîde hükmünde olduğu için muayyen bir nâşire mâlik değildir. Her mecmûa, her gazete bu fikrin az çok müdafiîdir. İslâmlaşmak fikrinin mürevvici *Sırat-ı müstakîm*, *Sebîlü'r-reşad*, Türkleşmek fikrinin mürevvici *Türk Yurdu* mecmûalarıdır. Dikkat olunursa bu üç fikrin de hakîki ihtiyaçlardan doğmuş olduğu görülür" (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*, s. 1). Gökalp'ı bir didiniş devrinin içtimâiyatçısı, mütefekkiri olarak gören" yakınlarının nazarında, yapılan bir değerlendirmede, onun ilmi, anarşiden kurtardığına temasla şöyle denilmektedir. "Gökalp, modern mânada, ilk Türk mütefekkiridir... Ruhlarımızda onun münakaşaları ile, fikirleri ile uyanmış zengin bir miras vardır. Biz belki, bugün ondan uzaklaşmışızdır. Fakat unutmamalıyız ki, o büyük bir uyandırıcı idi" (M. Nermi, *Ziya Gökalp etrafında hâtıralar*, *İş*, sayı 3-4, teşrin I. 1934; *Ziya Gökalp için yazılanlar söylenenler*: I, 268). Zıt kutuplarda da Gökalp'ın değerlendirilmesinde ortak noktalar mevcuttur. "Te'sir sâhalarının hudûdu itibâriyle bu kadar verimlilik gösteren bir mütefekkirin tarihimizde misalini bulmak kabil değildir" (Ş. S. Aydemir, *Ziya Gökalp*, *kadro*, şubat 1932, sayı 2, s. 33). Mukabil bir kutupta ise, Turan fikrinin kastettiği mânanın, ne başka bir ülkenin sınırları içinde kalan bir coğrafya parçası, ne ırk, ne kan iştiraki olmayıp, kültür ve mefkûre birliğini hatırlamamız lüzûmu kendiliğinden ortaya çıkar. Binâenaleyh,

"*Vatan nr Türkiye'dir Türklere ne Türkistan*" diyen Gökalp, bunun manevî bir birlik olduğunu imâ etmektedir (A. Kurtkan, *Sosyolojik açıdan eğitim yolu ile kalkınmanın esasları*, İstanbul, 1972, s. 198; bu eserin daha sonraki sayfalarında onun iktisâdî felsefesi hakkında açıklamalar vardır. bk. *ayn. esr.*, s. 200, 203). Ş. Mardin, Gökalp'te çatışma fikrinin bulunmamasını büyük bir eksik olarak görürken (*Gökalp'ın tezleri ve çağdaş Türk düşüncesi, Milliyet gazetesi*, 3 kânun, 1924; *Ziya Gökalp için yazılanlar-söylenenler II*, 338 v.d.), M. Kaplan ise, onda çatışma fikrinin bulunmamasını Gökalp'ın bu çatışmanın içinden gelmesine ve karşı fikirlere cevap vermesine bağlamaktır (M. Kaplan, göst. yer., s. 342 v.d.).

Bir aralık (1961-1962 ders yılı içinde) İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde misafir profesör olarak ders vermiş bulunan Zimmerman'a göre ise, Gökalp, "Sosyolojiyi Türkiye'ye getirmekte ve onun hipotezini Türkiye Cumhuriyeti'nin yaratılmasıyla kuvveden fiile geçirilmiş idealistik reformların çoğunun temeli olan sosyal organizasyon teorisi hâlinde, gelişmekte en ziyâde faydası dokunan şahıs olmuştur" (C. C. Zimmerman, *Yeni sosyoloji dersleri* [çeviren A. Kurtkan], İstanbul, 1964, s. 2).

1) Ziya Gökalp'ın (Milliyetçi (fikirlerinin te'sîrleri. Türkiye'ye sosyoloji öğrenimini getiren Gökalp'ın bu yolla milliyetçiliği ve Türkiye'nin modernleşmesi için fikrî bir temel sağladığı (bk. H. İnalcık, *Ziya Gökalp* [nşr. D. L. Sills] International *Encyclopaedia of the social sciences*, 1968, VI, 194 v.d.) pek tabiîdir.

Bir bakıma, Ziya Gökalp'ın yaydığı fikirler, kendisinin de mühim bir rol oynadığı Genç Türk hareketinin ideolojisi ile Atatürk rejimi arasında vazgeçilmez bir bağ teşkil eder. Gökalp, 1909'dan 1924'e kadar süren te'lif alanındaki faâliyeti süresince (meşrûti monarşi, Osmanlıcılık, islâm reformu, kapitalizm, liberal demokrasi, tekâmülcülük gibi), 1908 inkılâbının prensiplerinden yavaş yavaş uzaklaşarak cumhuriyetçilik, milliyetçilik, lâiklik, *devletçilik* halkçılık ve inkılâpçılıktan meydana gelen altı ilkeye dayanan Kemalizme yol açtı. U. Heyd (*ayn. esr.*, s. 170)'a göre Gökalp modern Türk Devleti'nin nazarî temellerini atmış, G. Jaschke (*Yeni Türkiye'de İslâmcılık* [trc. H. Örs.], Ankara, 1972, s. 16)'ye göre ise, "Kemal Atatürk reformlarının yolunu açan o olmuştur. Devereux (*ayn. esr., Preface IX-X*)'nin iddiasına göre ise, modern Türkiye'de reform ve değişmeye hâkim olan fikir cereyanlarının babası olarak onu kabûl etmek doğru bir tesbit olur. inkılâbları ile Atatürk'e kadar gerçekleştirilen reformlar arasındaki sebep ve netîce bağlantısı ile kültür inkılâbı ve millî değerlerin devamlılığı" (H. N. Kubalı, *Atatürk devrimleri ve eski reformlar*, s. 119 v.d.; ayn. mll., *Atatürk devrimi ve gerçeklerimiz*, İstanbul Ünv. Mukayeseli Hukuk Enstitüsü, *Mukayeseli hukuk araştırmaları dergisi*, 1968, I, sayı 2, s. 81)'nın söz konusu edilebileceği tabiîdir.

"Atatürk inkılâbı, terbiye siyâseti de dahil olmak üzere, büyük bir değerler inkılâbıdır. Memleketin sosyal morfolojisinde cereyan eden değişiklikler eski morfoloji ile mütenasip değerlerin değişmesini zarûrîleştirmiştir. Gökalp'ın milliyet nazariyesinde din müessesesine izâfe olunan ehemmiyet, Osmanlı İmparatorluğu'nun teokratik ve feodal bünyesine inhisar etmektedir" (N. Akder, *ayn. mak.*, s. 30). Halbuki, Atatürk ise, "devlet ve cemiyet hayatında, dünyevî yaşayışımızda, mistik ve ilâhî temele dayanan her türlü müessesenin hâkimiyetine son vermedikçe modernleşmenin mümkün olmadığına inanıyordu" (H. İnalcık, *Atatürk ve Türkiye'nin modernleşmesi, Atatürk önderliğinde kültür devrimi*, s. 36).

Gayet tabiî olarak bilinmektedir ki, "Osmanlı İmparatorluğu zamanında kendinden evvel gelmiş olan yenilik getirenlerin te'sîrinde kalmış olan Atatürk'ün, kültür kavramı konusunda, Gökalp'ın aynı anlamı taşıyan "hars" kavramının te'sîrinde kalmış olmasından şüphe edilemez. Yalnız, yine Atatürk'ün zamanın ne yabancı ve ne de yerli fikir adamlarının bilmedikleri kültür değişmesi vetiresinin ne olduğu ve nasıl cereyan ettiği konusunda kimseden bir bilgi ve te'sir almadığı da bir gerçektir... Atatürk'ten çok önce de, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki teknik, idârî ve eğitim alanlarında zaman zaman denenmiş olan garp kültüründen yeni kültür elemanlarının alınmasına rağmen bunların çoğunun cemiyet içinde tutunamamış olmasının temel sebeplerinden birinin de bu "uyuşmazlık" olduğu söylenebilir" (N. Erdentuğ, *Atatürk'de kültür dinamizmi görüşü Cumhuriyetin 50. yıldönümü anma kitabı*, 1974, s. 72 v.d.; ayn. mll., *Türkiye'de çağdaşlaşma, eğitim ve kültür münasebetleri*, 1981, s. 52 v.dd.). Bu noktalarda Gökalp, durumu şöyle değerlendirmektedir : "..Cemiyet yalnız milletten ibâret olduğu, beynelmilel zümrede hakîki bir cemiyet mahiyeti bulunmadığı için medeniyette de ancak hars tarafından kabûl edildikten, bir milletin hayatına girdikten, sonra, canlı bir mâhiyet kazanır. Milletlerin yaşamadığı bir medeniyet muallâkta, temelsiz hayatsız, bir pes-zindeden (arta kalandan) başka bir şey değildir. Yüz seneden beri geçirdiğimiz buhranlar gösteriyor ki, bizde de bir takım fertlerin kendi başına Avrupa medeniyetine girmesini millet kabûl etmiyor. Fakat, Avrupa medeniyetinin millî harsımız tarafından kabûl edilip de millîleşen kısımları, kendi millî müesseselerimiz sırasına geçiyor. O halde, medeniyet esâsı itibariyle beynelmilel bir harstan müstakil olmakla berâber, her milletin hayatında o milletin harsına intibak etmek mecburiyetindedir (*Eski türkçülük, yeni türkçülük, Yeni Mecmûa.*, 2 mayıs 1918, II, sayı 42; *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri* : I, 303).

Atatürk de bu konuda "her milletin kendine mahsus gelenekleri, kendine mahsus âdetleri, kendine göre millî husûsiyetleri vardır. hiçbir millet diğer bir milletin taklitçisi olmamalıdır. Çünkü, böyle bir millet ne taklit ettiği milletin aynı olabilir, ne kendi içinde kalabilir. Bunun neticesi şüphesiz ki, acıdır, "(*Atatürk'ün söylev ve demeçleri*, II, 155) demek sûretiyle, Gökalp'ın anlayışının uzantısında bir mantığı paylaşmaktadır. O halde Kemalist modele göre, garpçılık veya modernleşme, garbı körü körüne taklit etmek veya Abdullah Cevdet'in belirttiği gibi, "gülü ve dikeniyle almak" demek değildir (O. Türkdoğan, *Kemalist modelde fert ve devlet ilişkileri*, Erzurum, 1977, s. 89). Gökalp'ın bir milletin düşüncesine yeni bir yön vermeyi, öğretiminde olduğu kadar, yazılarında da işleyen ve bir medeniyetten ötekine geçişin bir safhasında bu geçişin gerçekleştirilip, başarılması için yeni gayeler gösteren hüviyeti ile takdim edilmesi ve bir filozof veya sosyolog olarak eksikliklerine rağmen, mevcut mes'eleler karşısında müstesnâ bir kavrayışı ve daha parlak bir gelecek hakkında bir bakışı olan gerçek bir mütefekkir olarak Türk tarihinde adı kalacaktır" (bk. N. Berkes, *Translator's introduction, ayn. esr.*, s. 31.).

Gökalp, Türkiye'nin fikirce ve eğitimce modernleşmesinde, ayrı bir yer işgal eder. Bâzı Türkologlar Türk milliyetçiliğinin sistemli bir nazariyesini formüle eden ilk Türk olarak ondan bahsederler (A. U. Kazamias, *Education and the Quest for modernnity, in Turkey*, London, 1966, s. 108). Gökalp, okumamış büyük kitle ile okumuş azınlık arasındaki uçurumu doldurmayı Türkiye'nin başlıca bir mes'elesi olarak görüyordu (bk. F. W. Frey, *The Turkish political elite*, 1965. s. 29). Onun "*Milli terbiye*" üzerinde ısrarla durmasının dayanağını, bu uçurumun doldurulması görüşü teşkil eder. Hattâ liselerin ikinci devresindeki "edebiyat, "Fen" ayrılığına karşı bulunması; liseleri, "müdîr (idareci) sınıf"ı, "güzideleri", yâni seçkinleri yetiştirmeğe çalışmak ödevinde görmesi ve lise çağındaki gençlerin "*Milli terbiye*" almasını istemesi hep aynı temel fikrin bir çeşit uygulaması mahiyetindedir (bk. K. N. Duru, *ayn. esr.*, s. 149). E. Kuran'a göre, mefkûrecilik, milliyetçilik, din ve garplaşma, millî kültür anlayışı, devletçilik ve Türkiye'de sınıf mücâdelesini tasvip etmemek gibi hususlarda Gökalp'ın fikirlerinin Atatürk inkılâbı üzerinde müessir olduğu söylenebilir (*Atatürk ve Ziya Gökalp, Türk kültürü*, teşrin II. 1963, II, sayı 13, s.9 v.dd.; *Atatürkçülük üzerine denemeler*, 1, 7, 9). Nitekim bir araştırmada varılan sonuç çerçevesinde : "... Abdullah Cevdet ve arkadaşlarının getirdikleri garplılaşma modelinin yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ideolojisinin mühim bir parçasını teşkil ettiğine şüphe yoktur.. Siyâsî sebeplerle herhangi bir göreve getirilmeyen Abdullah Cevdet istisna tutulduğunda başta Kılıç-zâde Hakkı Bey ve Celâl Nuri olmak üzere önde gelen garplaşma yanlılarının yeni devlette önemli görevlere getirilmeleri bu müşehadeyi doğrulamaktadır. Abdullah Cevdet'in bir "tevaffuk" olarak gördüğü Garp medeniyeti ile Atatürk'ün, ulaşması gereken hedef olarak ele aldığı "muâsır medeniyet" kavramları aslında birbirine fazlasıyla benzeyen vâkıaları ifade etmektedir" (M. Ş. Hanioğlu, *ayn. esr.*, s. 404 v.d.), şeklindeki tesbitler, cidden düşündürücüdür. Bununla berâber, bu türlü ip uçlarının umûmileştirilmesi için çok sayıda araştırmalara ihtiyaç olduğu da bir gerçektir.

Gökalp'ın bir başka te'sîri de kendi çevresi üzerindedir. Şüphesiz, Gökalp hakkında eser veya yazı yazanlar, bir bakıma onun te'sîri ve te'sîrsizliğini de ortaya koymuşlardır. Ölümünden sonra hakkında yazılan yazılar (bk. C. O. Tütengil, *Ziya Gökalp hakkında bir bibliyografya denemesi*, 1949; İ. Binark-N. Sefercioğlu, *Doğumunun 95. yıldönümü münâsebetiyle, Ziya Gökalp bibliyografyası*, 1971), birçok cilt teşkil edebilir (bk. *Ziya Gökalp hakkında yazılanlar-söylenenler*, I, II, III; *Ziya Gökalp*, dergisi). 1912'den 1924'e kadar geçen yıllara âit bir yığın hatıralar arasından, "*Türk Yurdu*'nun.. idarehânesinden başlayarak, Türk Ocağı'nda, Dârülfünûn'da *Yeni Mecmûa*'nın İttihat ve Terakkî merkez-î umumî binasındaki odasında başta Gökalp olmak üzere bir avuç arkadaşla" geçirdiği uzun saatler arasındaki hatıralarını yoklayan Fuad Köprülü, şöyle demektedir : "Ağaoğlu, Hüseyin-zâde Ali, Hamdullah Subhi, Celâl Sâhir, Şerafeddin Yaltkaya, Halim Sâbit [Şibay], Yusuf Akçura, Ömer Seyfeddin, Kazım Nâmî [Duru], Ali Canib [Yöntem] ve daha başka arkadaşların da iştirak ettikleri bu toplantılarda, Gökalp dâima bir mihrak mahiyetini muhafaza ederdi" (*Ziya Gökalp'a ait bazı hatıralar, Ziya Gökalp külliyatı-II : Limmni ve Malta Mektupları*, s. XXIII).

Gökalp'ın *Genç kalemler*'den başlayarak dâima arkadaşı olan bir yazarlar zümresi ile birlikte çalıştığı ve bunlardan bir kısmının kendi yetiştirmesi olduğu, Dârülfünûn reformunda muallimlik veya müderrisliğe getirdiği genç nesil içinde kendi metodunu kullanarak çalışan bir ekip teşkil ettiği de bilinmektedir (bk. H. Z. Ülken, *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi* : II, 605). Bu zümredekilerden Halim Sabit [Şibay] *İçtimâiyyat Mecmuâsı*'nda, *Yeni Mecmûa*'da, *İslam Mecmûası*'nda bir çok makaleler yayınladı. Aynı dergide Saîd ve Mustafa Şeref de Gökalp'ın metodunu benimseyerek yazmakta idiler. Tekinalp, *Yeni Mecmûa*'da *tesanüdçülük* adında bir serî makale neşretti. Ayrıca *İktisâdiyât Mecmûası*'nın başlıca yazılarını yazmakta, Gökalp'ın sosyolojik fikirlerini iktisat sâhasında savunmakta idi. Necmeddin Sadık [Sadak], *Yeni Mecmûa*'da, *İçtimâiyyat Mecmûası*'nda Gökalp'ın yardımcılığını yaptı. Birçok makalelerini ve tercümelerini bu dergilerde yayınladı. Gökalp, Malta'ya sürgüne gönderildiği zaman, Dârülfünûn'da sosyoloji okuttu. Max Bonafous'la birlikte *İçtimâiyât derslerini* yayınladığı gibi, 1924'te lise programlarına konan içtimâiyât

dersleri için, önce M. İzzet tarafından yazılmış olan, ders kitabını 1930'dan sonra hazırladı. Dârülfünûn'da dersler verdiği sırada okuttuğu *İçtimâiyât doktrinleri tarihi*'ni taşbasması olarak yayımladı. Fuad Köprülü de Dârülfünûn'da okuttuğu *Türk edebiyatı tarihi* dersinde ve araştırmalarında sosyoloji metodu kullandı. O, buradan başka müesseselerin tarihine geçti. Böylece müesseseler tarihi içinde genişleyen Fuad Köprülü, bu sûretle Türk sosyolojisinin tarihi kısmına hizmet etti" (H. Z. Ülken, *ayn. esr.*, s. 606 v.d.).

Fuad Köprülü'nün dediğine göre, "Kuvvetli bir hâfızaya, şark ve garba âit geniş ve sağlam bilgilere çok etraflı sosyolojik mâlûmata sâhip olan Gökalp, herşeyin üstünde büyük bir sistemcilik kabiliyetine malikti Durkheim sosyolojisine bağlılık iddiasında bulunmakla berâber, hiç bir zaman bu mektebin objektif usûllerine riâyet etmemişti; çünkü herşeyden önce memleketin büyük ve hayâtî mes'elelerine sür'atli bir hal çâresi bulmak istiyor ve sosyolojiyi bu hususta bir yol göstericisi, bir vâsıta olarak kullanmak gayesini tâkip ediyordu. Onun, amelî bir gaye taşımayan ve nazarî mevzûlarda alâkalı pek az yazılarında bile bu amelî gayeyi sezmek pek kolaydır. İşte bu bakımdan, Ziya'nın sosyolojisini tamamiyle millî bir içtimâi felsefe saymak bence en doğru bir görüştür (*ayn. esr.*, [Haz. F. A. Tansel], s. XXIV v.d.).

Görülüyor ki, Köprülü'nün hâtıralar etrafındaki bu değerlendirme modeli içinde Gökalp, millî bir içtimâî felsefe yolunda fikirler ileri süren bir millî rehberdir. Te'sîrini de bu bakımdan düşünmek gerekir. Çok iddialı olsa bile, Yahyâ Kemâl'ın, Ziya Gökalp'ın ölümü üzerine, "Ziya Bey'in bir radyum olan dimağı söndüğü günden beri vatandaki ilimde karanlık vardır" (*Siyasî ve edebî portreler*, İstanbul, 1968, s. 20) şeklindeki değerlendirmesi, onun millî rehber olarak görülüşünden dolayı yerinin doldurulamayışıyla ilgili bulunmaktadır. Gökalp'ın, gerek kendi nesli, gerek sonraki nesiller üzerinde te'sîri büyük olmuştur. Cumhuriyet devri Türk cemiyetine fikirleriyle Gökalp kadar te'sir etmiş ikinci bir insan bulmak güçtür (İ. Binark, N. Sefercioğlu, *ayn. esr.*, s. XIII). Gökalp, Türkiye'de çağdaş sosyoloji ilmini kurmuş, millî edebiyat hareketlerinin geri dönülmez bir cereyan hâlini almasında en ziyâde âmil olmuştur (N. S. Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, Destanlar Devrinden Zamanımıza Kadar*, İstanbul, 1978, II, 1119).

2) Milliyetçi Şâir Olarak Ziya Gökalp ve Te'siri. Gökalp'ın te'siri fikirleriyle olduğu kadar şiirleriyle de olmuştur. Hece veznini kolay kullanan, savunduğu millî edebiyatta önemli yeri olan şâir Gökalp (H. Z. Ülken, *ayn. esr.*, s. 604 v.d.) küçük yaştan beri pek çok şiir yazmış, Türk edebiyat tarihinde cemiyetçi şâir olarak tanınmıştır. Gökalp, şiirlerinde dâima sistemlere, kötü akîdelere hücûm etmiştir (bk. E. B. Şapolyo, *Filozof Ziya Gökalp*, Ankara, 1933, s. 91). "Gökalp, fikirlerini kalıplara sokup, nazım hâline getirerek, kendi tabiriyle âmme vicdanında münteşir olmasını istedi ve böyle yaptı. Ziya Gökalp, millî vezin olan hece veznini yaşatmak, millî duygularını, yâni Türkçülüğü aşılamak için şâir olmuştur. Edebiyat tarihimizde Ziya Gökalp millî bir şâirdir, vatan şâiridir" (E. B. Şapolyo, *Ziya Gökalp: İttihat ve terakki ve meşrutiyet tarihi*, s. 197).

"Gökalp'ın Diyarbekir'de iken 1906'da yazdığı şiirlerini, iki bölüme ayırmak icabeder. O, halka seslendiği şiirlerini hece vezni, istibdada karşı isyanlarını da aruz vezniyle yazmıştır. 1908'den sonra neşrettiği şiir kitaplarından olan *Şakî İbrahim destanı* (1908), *Kızılelma* (1914), *Yeni hayat* (1918), *Altın Işık* (1923) adlı eserlerine bu ilk şiirlerini almadı. Onun bu şiir kitaplarından başka çeşitli dergilerde ve gazetelerde kalmış birçok şiirleri de vardır. Bu şiirlerine rağmen onu, yalnız şâir tarafıyla düşünmek doğru değildir" (A. N. Göksel, *Ziya Gökalp; hayatı, sanatı, eseri*, İstanbul, 1959, s. 11).

Aslında Gökalp, "Şiiri şâirlik için değil idealine kuvvet olsun diye kullanıyordu. bu işi sırf vezin ve kafiye ile yaptığı zamanlar nâzımdı, fakat idealinin heyecanıyla titrediği ve kalpleri titrettiği zamanlar şâirlik pâyesine de çıkıyordu" (İ. H. Sevük, *Yeni edebî yeniliğimiz : Tanzimattanberi-I : edebiyat tarihi*, İstanbul, 1940, s. 524).

İlk şiir kitabı olan *Şakî İbrahim Destanı* (C. O. Tütengil'in "önsöz"ü, N. Gökalp'ın notları ile İstanbul, 1953)'nın önemi sâdece Gökalp'ın ilk eseri olmaktan ileri gelmiyor. Bu eserin ışığında Milli aşîreti reisi İbrahim Paşa'nın talanları, bu soyguculuk olaylarına bir tepki olarak, Diyarbekir halkı tarafından telgrafhanenin basılması hakkında en geniş bilgileri edinmemiz mümkün oluyor. Destan (4-4-3) hece vezni ile ve sâde bir dil ile kaleme alınmıştır (A. N. Göksel, *ayn. esr.*, s. 4, 11 v.d. [haz. Ş. Beysanoğlu], *Şakî İbrahim destanı ve bir kitapta toplanmış şiirler*, 1976, s. 129-133 [Haz. F. A. Tansel], *Şiirler ve Halk Masalları*, 1977, s. 299-311).

Gökalp'taki inkılâb fikirleri ve milliyetçilik duyguları, Selânik'teki *Genç Kalemler* dergisinde yazdığı meşhur *Turan* şiirinde açıkça görülür. Bu şiir, Türk tefekkür hayatında yepyeni bir ufkun açılışını müjdeler (A. N. Göksel, *ayn. esr.*, s.12; F. A. Tansel, *ayn. esr.*, 1977, s. XIV, XXI).

Ahmed Hikmet Bey de *Altın Ordu* makalesini neşretti. Aruz vezniyle yazılmış Turan manzûmesinin yeraldığı şiir kitabı *Kızılelma* olup, buradaki "diğer şiirlerin hepsi hece vezniyle yazılmıştır. Ziya Gökalp, şiirlerinde yaşadığı devrin olaylarını millî bir gayeye göre inceleyerek, şiire geçirmiştir... Ziya Gökalp, Yazdığı manzûm masallarda ideal tipler de yaratmıştır. "Kızılelma" Masalındaki Ay Han, millî bir kahramandır. Aşkını, her şeyini milleti için fedâ etmekten çekinmez bir kadın sembolüdür (A. N. Göksel, *ayn. esr.*, s. 12; Kızılelma kitabı hakkında bk. [Haz. H. Tanyu], *Kızılelma*, Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp yayınları: 2, 1971, s. 131. v.d. [Haz. F. A. Tansel] *ayn. esr.*, s. 1. v.d.)

Gökalp'ın üçüncü şiir kitabı *Yeni Hayat* (1918)'tır. Bunun içinde sırasıyla din, ilim, vatan, millet, ahlâk, vazife, vefa, köy, lisan, kadın, seciye, medeniyet, dehâ, kavim, san'ât, islâm ittihadı, halîfe ve müftü, bütçe birliği, vakıf, Dârülfünûn, külliye, asker ile şâir v.b. gibi lirik ve didaktik mahiyette şiirler yer alır (bk., *Yeni Hayat, doğru yol* [Haz. M. Cumbur.], Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp yayınları: 3, 1976).

Gökalp'ın bu kitabında toplanan şiirleri, onun his ve hayallerinin değil, mücerret düşüncelerinin mahsûlleridir (bk. M. Kaplan, *Türk edebiyatı üzerine araştırmalar:* I, 531). Gökalp, *'Yeni Hayat'*-ın önsözünde (s. 7) şiirlerinin terbiyevî tarzda yazıldığını dile getirir. Gökalp'ın, lisân manzumesinde (*ayn. esr.*, s. 17 v.d.) tek bir Turan dili mefkûresinin aksettirilmekte olduğu açıkça görülür. Ziya Gökalp, dördüncü şiir kitabı olan Ve Alpaslan'ın Malazgirt muharebesinden bahseden *Altın Işık* (1923, [Haz. Ş. Kutkan] Kültür Bakanlığı, Ziya Gökalp Yayınları : 5, 1976) adlı eserinde, inkılâb ve terbiye esâsı üzerindeki fikirlerini dile getirmiştir (bk. [Haz. F. A. Tansel] *ayn. esr.*, s. 149 v.d).

Bu manzumelerin zamanındaki te'sirlerini göstermek bakımından, Yusuf Akçura'nın 1928'de yazdığı *Türk Yılı* kitabında bilgi vardır (*Yeni Türk devletinin öncüleri: 1928 yılı yazıları*, s. 203).

Gökalp, sade dil ve hece vezni ile yazdığı şiirlerde millî terbiyeyi beslemek ve yetiştirmek yolunda çalışıp dururken, o zamanın genç şâirlerinden olan Orhan Seyfi [Orhon] de yazdığı *Peri kızı ile çoban hikâyesi* eseriyle Gökalp'ın geleneğini devam ettirenler arasına katıldı. Bundan başka Faruk Nafiz [Çamlıbel] Yusuf Ziya [Ortaç], Halit Fahri [Ozansoy] ve Enis Behiç [Koryürek] gibi şâirler de aruzu bırakarak, hece veznine döndüler. Mehmed Emin Yurdakul da, artık *Türkçe şiirler* eserindeki sâde, basit konuları bırakarak, millî şuurun aydınlığı altında o da millî kahramanları terennüm etmeye başladı. Bunlardan sonra gelen şâirlerin elinde hece vezni çok daha inceldi (A. N. Göksel, *ayn. esr.*, s. 13 v.d.). Ziya Gökalp'ın yazdığı şiirlerin mısra sayısı yedi binin üzerindedir (*ayn. esr.* [Haz. F. A. Tansel], 1977,). Tansel bu sayıyı 7626 olarak gösterir.

Bununla berâber, şâir Gökalp, Mütefekkir Gökalp'ın sevîyesinde değildir. Yahya Kemâl'ın ifâdesi ile "Ziya Gökalp, şiirimizin dışında kalmış bir âlimdi. Şiirin ne olduğunu iyi bilmesi, edebiyatımızın hangi istikamette millî olabileceğini iyi anlaması onun şiirimize ve edebiyatımıza girmesini temin edemedi; bunun için de şiirimizin yenileşmesinde hiçbir iş göremedi" (*Siyasî ve edebî portreler*, s. 22 v.d.). Ama yine Yahyâ Kemâl, Gökalp için, "ilimde ise, pâyânsız bir kudret sâhibiydi; Garp felsefesini Sokrat'tan Bergson'a kadar en derin ve yeni telâkkisiyle edinmişti. Şiirin ve edebiyatın-ilim bakışıyla-tariflerine giriştiği vakit, Bergson kadar ihâtalı görünürdü" (*ayn. esr.*, s. 22) şeklinde hüküm yürütmektedir. Gerçekten Gökalp, seziş ve ihâta kabiliyeti; azim ve irâdesiyle, okuyup inceledikleri yolundan, bir tefekkür kalıbı oluşturmuş ve böylece Sonçağ Türk kültür tarihinde en insicamlı ve tesîrli 'düşünce sistemi'ni kurmuş olmakla berâber, kaynakları çocukluğuna kadar giden hissî ve gayr-i şuurî temâyüllerinin te'sîrinden kurtulamamıştır (M. Kaplan, *Türk edebiyatı üzerinde araştırmalar*: I, 516). Eğer Ziya Gökalp, bu temayüllerinden sıyrılabilmiş olsaydı, aslında fikirleri ifâde etmek için başvurduğu nesir yolundan ayrılmaz makaleleriyle yetinir ve örtülü bir semboller âlemine, ikinci kategoriden biriymiş gibi girerek, gölgesine sığındığı asıl mütefekkir şahsiyetinden fedakârlık istemezdi..." (M. Kaplan, *ayn. esr.*, s. 516).

Bibliyografya : Metin içinde gösterilmiştir.

(Rıza Kardaş.)

ZİYÂD B. ABÎHİ [Bk. ZİYÂD B. EBÎH].

ZİYÂD B. EBÎH. ZİYÂD B. ABÎHÎ (622?-673?), Emevîler'in Irak vâlisi. "İbn Abihi,, babasının oğlu mânasına gelip, babası belli olmadığı için bu adla anılır. Adı, kaynaklarda, annesi (Sumayya)'nin adına izâfeten "İbn Sumayya", bir ara Sumayya'nin kocası olmuş bulunan ʿUbayd Allāh al-Ṣaḳafī'nin adına izâfeten ise, "İbn al-ʿUbayd al-Ṣaḳafī" şeklinde de geçer. Ancak 665 yılında Muâviye'nin, onun kendi kardeşi olduğunu ispat etmesi üzerine, "İbn Abî Sufyān,, adıyla da anılmaya başlanmıştır.

Ziyād'ın annesi Sumayya, meşhur Arap tabiblerinden Ḥāriş al-Ṣaḳafī'nin İran'dan Irak'a getirilen bir cariyesi idi. Mecûsî olan bu cariyeyi, tedâvi ettiği bir köy ağası (*dihḳān*) ona vermişti.

Ashabdan Abū Bakr b. Ḥāriş al-Ṣaḳafī de Ḥāriş'in bu kadından olan oğludur.

Ḥāriş, daha sonra Sumayya'yi, ʿUbayd adındaki Rum bir köle ile evlendirmiş olup, Ziyād'ın da bu evlenmeden doğduğu söylenir.

Sumayya, Tâif şehri halkı islâmiyete girmeden bu şehirde meyhanecilik eden Abū Maryam al-Ḥammār al-Ṣaḳafī'nin yanında çalışıyordu. Abū Sufyān da Tâif'e geldiğinde bu meyhaneci aracılığı ile Sumayya ile tanışmıştır.

Ömer'in halîfeliği sırasında Basra zekât mallarının toplanmasında, vâli Abū Mūsa al-Aşʿarī'ye kâtiplik ve yardımcılık etmiş olan Ziyād, Saʿd b. Abî Vaḳḳāş tarafından, İranlılarla yapılan savaşlardan birinin zaferini müjdelemek ve alınan ganîmetlerin beşte birini götürmekle görevlendirilmişti. O, Medine'ye gelip, savaşı çok güzel bir şekilde anlatınca, orada bulunan ʿAmr b. al-ʿĀṣ,

bu gencin bu belâgatıyle Kureyş halkını istediği yere sürükleyebileceğini söyledi. Bunun üzerine yanında bulunan Abū Sufyān, gencin babası olduğunu bildirdi.

Muâviye halîfeliğinde 665 yılında, babası Abū Sufyān'ın söylediklerini duyanlar ile Munẕir b. Zubayr al-ʿAvvām'ın ve Tâifli meyhanecinin ifâdelerine dayanarak Ziyād'ı kardeşi kabûl edip, nesebine ilhak etti. Onun bu hareketini beğenmeyenler, Ziyād'a Muâviye'nin babasının oğlu mânasına gelen "İbn Abî Muʿāviya„ demişlerdir.

Ziyād, Abū Sufyān'ın soyuna bağlandıktan sonra, anasının eski kocası ʿUbayd'i, sâhibine bin dirhem vererek kölelikten kurtarmıştır. Halbuki daha önceleri, Muâviye, kabiliyetinden dolayı, Ziyād'ı yanına almak istemiş ise de, o bu teklifi kabûl etmemiş ve Halîfe Alî'nin Fars vâlisi olarak kalmayı tercih etmiştir.

Alî'nin ölümünden sonra, Muâviye ile Ziyād'ın arasını, Muġîra b. Şuʿba buldu. 640 yılında, Muġîra b. Şuʿba, Basra vâlisi iken, bir kadınla zinada bulunur. Kadın bu suçundan dolayı recmedilecekken, Ziyād sâyesinde kurtulur. Böylece Muġîra, Ziyād'a medyun olur. Bu borcunu ödemek üzere onunla Muâviye'nin arasını düzeltir. Muâviye'ye, Ziyād'ı kardeş ilân etmesini telkin eden de Muġîra'dır.

Ziyād, Abū Sufyān'ın nesebine katılışını bir mektupla Ayşe'ye kabûl ettirmek istemiş ise de, o bunu reddetmiştir.

Ziyād'ın künyesi Abu'l-Muġîra'dır. O, "Muġîra b. Şuʿba, Muʿāviya, ʿAmr b. al-ʿĀṣ ve Ziyād b. Abîhi„ olarak sayılan dört Arap dahîsinden biri olup, zamanın en büyük hatîblerinden idi.

Ziyād, Basra vâlisi tâyin edildiğinde halka söylediği çok sert ifâdeli ilk nutku ile birlikte, aldığı tedbirler sâyesinde, o zamana kadar hüküm süren âsâyişsizliği tamamiyle ortadan kaldırmıştır.

Muâviye, Ziyād'ı önce Basra vâlisi yaptı. Muġîra b. Şuʿba'nın 670 yılında ölümünden sonra, Kûfe'yi, Horasan'ı, daha sonra Hind bölgesi ile Bahreyn'i de onun vâlilik sınırları içine katınca, Ziyād'ın debdebe ve ihtişâmı arttı. 500 kişi gece gündüz sarayında muhâfızlık ederdi. Ziyād, kısa sürede Hâricîlerin çıkardıkları karışıklıkları da ortadan kaldırdı.

Ziyād, Hicâz bölgesini de idâresi altına almak istiyordu. Muâviye'ye yazdığı mektupta „sağ elimle Irak'ı zaptettim, sol elim boştur. Onunla, Mekke'yi ve Medine'yi de zaptetmeyi bana havale buyurmanızı temenni ederim„ demiş, Muâviye bunu uygun görmüşse de, başta, Mekke'de oturan ʿAbdAllāh b. ʿOmar b. Ḫattāb olmak üzere bir çok kişi buna karşı çıkmıştır. Buna rağmen, Muâviye onun isteğini yerine getirecekti; ama bu sırada Ziyād'ın sağ elinde çıkan bir çıban onun ölümüne sebep oldu. Ziyād 18 ramazan 53 (6 eylûl 673) salı gecesi Kûfe'de öldü.

Ziyād b. Abîhi, Irak vâliliği sırasında âsîlerden ve özellikle Hâricîlerden yedi bin kişiden fazla halkı öldürtmüş, elli Bedevîyi Horasan'a göndermiştir.

Ziyād'ın ölümünden bir süre sonra, Muâviye, Ziyād'ın oğlu ʿUbayd Allāh b. Ziyād b. Abîhi'yi Basra'ya vâli tâyin etti. ʿUbayd Allāh, 674 yılında Semerkand ve Buhara'yı ele geçirip o bölgeler halkını cizyeye bağlamıştır.

Ziyād'ın, ʿUbayd Allāh, ʿĀṣim, ʿUrva ve Munẕir adlarında dört oğlu ve Umm al-Ḥasan adında bir kızı vardı. Ziyād b. Abîhi uzun boylu, güzel bir kişi olup, gözü şaşı idi. O, aynı zamanda çok zengindi. Kûfe ve Basra'daki taşınmaz malları, birçok kölesi ve cârîyesi vardı. Medine'de bile, vaktiyle 170.000 dirheme satın aldığı geniş bir arâzisi bulunuyordu.

Bibliyografya: *Kitāb al-Aġānī*, XII, 73 v.dd.; XVI, 3-9; XXI, 21-40; Masʿūdī, *Murūc*, V, 14-72; Ṭabarî (nşr. de Goeje), I, 2465 v.d.; II, 66-87, 111-158, 162; Balāẕurî (nşr. de Goeje), s. 276-280, 344-370, 377, 397, 403, 409 v.d., 433, 443, 462; İbn ʿAsākir, *Taʾrīḫ Dimaşḳ* (nşr. Badrān), V, 406-422; Wellhausen, *Die religiös-politisch Oppositionsparteien im alten Islam*, s. 20-25; H. Lammens, *Études sur le règne du calife Omaiyade Moʿāwia Ier*, s. 37 v.d., 91 v.d., 216 v.d., 239, 255, 377, 437; ayn. mll., *Ziād Ibn Abîhi vice-roi de l'Irāq, Lieutenant de Moʿāwia Ier*, *ROS*, IV, 1912; Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, s. 75-81; *Ḳāmūs Şerhi* V; Avyonyalı Süreyya, *Fetretü'l-İslam* (İstanbul, 1325), s. 210-220; *Usd al-Ġāba*: el-Ḳurtubî, *el-İstiʿāb*, M. Şemseddin, *Dârü'lfünûn İlâhiyat Fak. Mec.*, IV, 76 v.d.; L. Caetani, *Annali*.

(NEŞET ÇAĞATAY.)

ZİYĀDAT ALLAH B. İBRAHİM. [Bk. AĞLEBİLER.]

ZİYĀDÎ. [Bk. ZİYĀDÎ.]

ZÎYÂDÎ. ZİYĀDÎ, 204-371 (810-981) veya 409 (1018) tarihleri arasında hüküm süren ve merkezi Zabîd [b. bk.]'de bulunan bir Yemen sülâlesidir. Onlar Ziyād b. Abîh [b. bk.]'in halefleri sayılıyorlardı. Fakat Ziyād b. Abîh'in şeceresi şüpheli olduğu gibi, hattâ hânedânın kurucusunun babası Muḥammed'in adı da, bir defa bile emin bir şekilde intikal etmemiştir.

Halîfe Maʾmūn, amcası İbrāhîm b. al-Mahdî [b. bk.] tarafından sıkıştırılmıştı; aynı zamanda Yemen'deki kabîlelerde isyân hâlinde idiler. Orada daha önce Alî taraftarı görüşlerin bulunması, ayrıca ʿAlî al-Riḍa [b. bk.]'nın kardeşi olan İbrāhîm al-Cazzār'ın kısa bir süre önce San'â'yı yağmalaması, halîfenin o zamana kadarki Alî taraftarlığı siyâsetinden tamamiyle vazgeçmesine, Yemen işlerini, Alî âilesine karşı düşmanlığı açıkça bilinen Banî Ziyād'ın Emevî hânedânının hizmetinde bizzat bulunmuş olan bir üyesine

teslim etmesine sebeb olmuş olabilir. Emevî hânedânından birinin önce Muḥammed, sonra da Tağlib kabîlesinden Muḥammed b. Hārūn ile arkadaşlığı vardı. Tağlib kabîlesinden gelen, Banî Abî ʿAḳāma, Ziyādî'lerin ve onların halefleri olan Banî Nacāḥ'ların bütün hâkimiyetleri boyunca, Zabîd'in kadılığını ellerinde tutmuştu. Abbâsî siyâseti lehine, öldürülmelerine karar verilmiş olan üç kişi, şimdi Abbâsîlerin destekleyicisi oldular. Ziyādî'ler dâimâ Abbâsîlerin hâkimiyetini tanıdılar.

Muḥammed b. Ziyād güvenilir Horasanlı askerî kıt'alar ve süvârîlerin refâkatinde, bilhassa âzad edilmiş bir kabiliyetli köle olan Caʿfar'in desteğinde olarak muhtemelen Hadramût'daki, Şihr'e kadar olan sâhil hattını sağlam bir şekilde eline geçirebildi. Yüksek arâzideki kale beyleri ve aynı şekilde Canad ve al-Muẕayḥira'dakiler onu tanıdılar. Ancak, Bagdad hükûmeti, bu dağlık bölgenin iç kısımlarını idâre etmek için, Banî Yaʿfūr [bk. mad. YAʿFŪR], 247-289 (859-901) tarihleri arasında bağımsızlığını ilân edinceye kadar, San'â'ya husûsî vâliler göndermeye devam etti.

İkinci Ziyādî İbrāhîm b. Muḥammed (245-289=859-902), haraç karşılığı olarak Hadramût ve Canad'ı Muḥammed b. Yaʿfūr'a terketti. İbrāhîm'in ölümünü müteâkıp, ilk dağılma oldu. San'â, Zeydîler ile Karmatî şi'îleri arasında el değiştirdiği sırada, ʿAlî b. al-Faḍl'ın idâresi altındaki Karmatîler yalnız Canad ve al-Muẕayḥira'yı değil, aynı zamanda geçici olarak Zabîd'i de aldılar. İbrāhîm'in bir oğlu olan Üçüncü Ziyādî'nin ne ismi, ne saltanat süresi ve ne de kaderi tam olarak bilinir. Yeni bir canlanış, İbrāhîm'in diğer bir oğlu olan Abu'l-Cayş İsḥāḳ b. İbrāhîm'in 80 yıllık idâresinde, takrîben 291-371 (904-981) yılları arasında oldu. 350 (961) tarihlerinde, o zamanlar San'â emîri olan Hamdânî reîsi al-Ẓaḥḥāk bile kendisine sadâkatını arzetti. Banî Yaʿfūr'un kudretini yeniden ihyâ etmiş olan ʿAbd Allāh b. Ḳaḥṭān, 379 (989)'da Zabîd'i zapt edip, yakarak Ziyādî'ler devletine son verdi.

Daha o zamanlar gerçek hükümdar artık, aynı zamanda adı da bilinmeyen ve Abu'l-Cayş'a halef olan genç beşinci Ziyādî değil, aksine Habeşistanlı Memlûk veziri al-Ḥusayn b. Salāma idi. Bu zat memleketi felâketten tekrar selâmete çıkarıp, dağlar ve ovalardan geçen hacc yollarına câmiler yapmak ve kuyular açmak sûreti ile bugüne kadar gelen bir şöhret sağlamıştır. Kendisine muhtemelen İbrāhîm II. denilen daha ehemmiyetsiz altıncı Ziyādî'yi, bir tarafa bırakırsak, İbn Salāma'ya, bağımsız bir vezir olarak memlûk Marcan halef oldu. Bu da buna karşılık idâreyi iki kölesi arasında taksim etti. Şimâl eyâletlerini Nacāḥ, cenûp vilâyetlerini ise, başkent de dâhil olmak üzere, Nafîs (yahut Anîs) aldı. Tâca düşkün olan Nafîs, genç kıralın ve teyzesi Hind'in üzerlerine diri diri duvar çektirdi (409=1018). Ancak yeni sülâlenin kurucusu kendisi değil Nacāḥ [b. bk.] oldu.

Bibliyografya: bk. mad. ZABÎD, bilhassa KAY; ayrıca bk. E. de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie* (Hannover, 1927), s. 115.

(R. STROTHMANN.)

ZİYĀNİDES. [Bk. ZEYYÂNÎLER.]

ZİYĀNİYA. [Bk. ZİYĀNİYE.]

ZİYĀNÎYE. ZİYĀNİYA, Şâzilîye tarîkatının, merkezi Ḳenāz'da olan bir kolu. Bu kolun silsilesini teşkil eden şeyhlerin isim listesi Rinn (aş. bk.), Dupont ve Coppolani (*Confréries*, s. 498) ve Cour (aş. bk.) tarafından verilmiştir. Bu eserlerden ikincisinde, tarîkat şeyhi tarafından *muḳaddam*'e verilen ve üzerinde mühür bulunan bir icâzetnâme örneği mevcuttur Ziyâniya'deki zikir âyininin, Şâzilîye'nin diğer kollarındaki zikirden sâdece teferruat bakımından ayrıldığı söylenir. Mûtad zikirlerinin bir sûreti Rinn (*Marabout et Khouan*, 1884, s. 411) tarafından verilmiştir. Ziyānî'ler, bu zikri aynen yüz kere, diğer duâları ise, bin kere tekrar ederler. Kafilelere ve seyyahlara rehberlik etmek, onları eşkiyaya karşı korumak bunların bir husûsiyeti olmuştur. Rinn, kendi zamanında (1884), Ziyâniya tarîkatına mensup süâvîrlerden bir şahsın, himâyesi sağlanmadan "hiç bir tâcir, cenub tarafına mal sevk etmeye cesâret edemezdi„ demektedir. Süvârîlerin, *muḳaddam* tarafından mühürlenmiş bir mektup taşımaları, eşkiyayı korkutmakta ve taarruzdan vazgeçirmekte idi. Bundan dolayı Rinn, onlara: "Sahranın kılavuzları„ adını vermişti. Onun söyledikleri, A. Bernard (*Le Maroc*, s. 205)'ın, 1931'de yazdıklarına geniş ölçüde uymaktadır. Görünüşe göre, Şimâlî Afrika dışında, Ziyāniya cemâatı çok az bilinir. Dupont ve Coppolani (*ayn. esr.*) tarafından, bunların Cezâyir sahrasındaki zâviyelerinin bir listesi verilmiş ve Fas'daki yayılmaları anlatılmıştır.

Ziyāniya tarîkatı, 1145 (1733)'te vefat etmiş olan Muḥammed b. ʿAbd al-Raḥmān İbn Abū Ziyān tarafından kurulmuştur. A. Cour "*Ṭahārat al-anfus va'l-Arvāḥ al-Cismāniya fi'l-Ṭarīḳa al-Ziyāniya al-Şaẕiliyā*„ adını taşıyan hal-tercümesi eserinden, bu tarîkat hakkında mâlûmat veren bâzı parçaları Fransızca olarak neşretmiştir (*RMM*. XII, 360-379 ve 571-590). Aslında bu yazma, ondan daha eski olan diğer bir kitabın hülâsasıdır. Esas itibâriyle bu eserde tarîkat şeyhlerinin kerâmetleri kayd edilmiştir. Fakat bu eser L. Rinn (*ayn. esr.*, s. 408-415), tarafından, toplanmış olan bilgilerden daha fazla tafsîlat vermektedir. Tarîkatın kurucusu olan Muḥammed, Ḳenāẕā (Fas'ın vilâyetlerinden olan Ficūc'un cenûb-i garbîsinde)'nın yakınındaki Şatha'da doğdu. Sîdî Mubārak b. ʿAzza ile berâber Sicilmâse [b. bk.]'de okudu,

Sîdî 'nin ölümünden sonra Fas 'a gitti. Burada Muḥammed b. ʿAbd al-Ḳādir al-Fāsî (ölm. 1116=1704), Aḥmed b. al-Ḥācc (ölm. 1109=1697) ve daha başkalarından sekiz sene ders aldı. Rinn 'in anlattığına göre, sultan tarafından sihirbazlıkla itham edilerek Fas 'tan kovulması üzerine Tâfilâlt [b. bk.] 'a kaçtı. Burada Şâzilîye 'nin bir kolu olan Naşîriya 'nin *muḳaddam* 'i tarafından tarîkata alındı. Sonra hacc için Mekke 'ye gitti. Dönüşünde Ḳenāzā 'da yerleşip burada bir zâviye kurdu. Şâzilîye tarîkatının âdâb ve erkânında bir takım tâdîlât yapmış olan Muḥammed 'in velîliğinin şöhreti her tarafa yayıldı. Ayrıca bir takım kuyular kazdırma ve sulama işlerini tanzim gibi çalışmalar ona nisbet edildi. Çevresinde bir cemâatın toplanmasını te'min eden en meşhur kerâmeti, eşkiyayı mağlûp ederek faâliyetlerini kontrol altına almış olmasıdır. Sâhip olduğu şöhret ve kâbiliyetler, bir çok ziyâretçiyi buraya çekmiştir. Bunlar, burasını çok mâmur bir yer hâline getirmişlerdi. Diğer islâm velîleri gibi o da bir âilenin reisi olup, tabîatıyle tarîkat şeyhliğini kendi oğluna bıraktı.

Bibliyografya: Metin içinde verilmiştir.

(D. S. MARGOLIOUTH.)

ZİYĀRA. [Bk. ZİYÂRET.]

ZİYÂRET. ZİYĀRA, birini, bir yeri görmeye gitme (bk. Buḫārî, *Ṣavm*, bab, 51-55; *Nikâh*, bab, 89; *Âdâb*, bab 84 v.d.) mânasına gelmekte olup, bu kökle ilgili *zevr* kelimesi de hem ziyâret etmek, hem de ziyâret eden mânasında kullanılır. Bu ikinci mânada *Zāʾir* sözü daha yaygındır. *Zuvār* ve *mazār* kelimeleri de bir kimseyi görmeye gitme mânasını ifâde etmekle berâber, *mazār* Türkçe 'de kabir karşılığında kullanılmaktadır.

Bu kelime, umûmiyetle dinî mânada, ibret almak için kabirleri, sevap kazanmak için de mübârek yerleri, akrabaları ve hastaları görmeyi ifâde eder. *Kur'ân* 'da ziyâretle ilgili tek âyet (CII, 2), islâm öncesi yapılan kabir ziyâretlerinin, dinî gayretle değil, kabîle mensuplarının sayısına ölülerin de dahil edildiğini göstermek sûretiyle övünmeyi önlemek için nâzil olmuştur.

Peygamber 'in hayatında, kabir ziyâretini yasaklayan, daha sonra da buna izin veren iki farklı tatbikat vardır. Onun, kabir ziyâretini erkek-kadın herkese yasaklaması, "Yanakları yumruklamak, elbise yakalarını yırtmak ve ağıt yakıp ağlamak,, (al-Buḫārî, *Canāʾiz*, bab 19) gibi islâmın vakarı ile bağdaşmayan bâzı câhiliye âdetlerini unutturmak, kabirlere ve dolayısıyla içindekilere aşırı saygı besleme ve hattâ onlara ibâdet etme şeklinde tezâhür eden şirk görüntülerini yok etmek maksadına dayanıyordu. Kabirlerde Peygamber bu câhiliye âdetlerinin çirkinliği anlaşıldıktan ve ziyâret sırasında kötü söz sarf etmenin günah olduğu (Mâlik b. Anas, *Muvaṭṭaʾ*, *Ḍaḥāyā*, hadîs 8; al-Naşāʾî, *al-Sunan*, *Canāʾiz*, bab 100) öğrenildikten sonra, bu yasağı, kabirleri ziyâret etmenizi yasaklamıştım, kabirleri ziyâret etmek isteyen bunu yerine getirmesini âhireti hatırlattığı için kabir ziyâretinin yapılabileceğini söyleyerek (Muslim, *Canāʾiz*, hadîs 106; Aḍâhî, hadîs 37; Abū Dāvūd, *Canāʾiz*, bab 77-102; al-Tirmiẓî, *Canāʾiz*, bab 60, 69; al-Nasāʾî, *Canāʾiz*, bab 100; İbn Ḥanbal, *al-Musnad*, III, 38, 63), bu yasağı kaldırmıştı. Ziyâreti insana kendi akibetini hatırlatarak ibret dersi verdiği için (Muslim, *al-Sunan*, *Canāʾiz*, hadîs 102; Abū Dāvūd, *al-Sunan Canāʾiz*,) faydalı görülmüştür. Nitekim Peygamber ilâhî müsâadeye nâil olduktan sonra, Medine 'deki Baḳîʿ al-Garḳad kabristanını sık sık ziyâret etmiş, burada ziyâret ettiği annesinin kabri başında ağlamış ve bu hali yanındakileri üzmüştür (Muslim, *al-Sunan*, *Canāʾiz*, hadîs 106; al-Nasāʾî, *al-Sunan*, *Canāʾiz*, bab 101; İbn Ḥanbal, *al-Musnad*, II, 441). Bununla berâber İbn ʿAbbās (Abū Dāvūd, *al-Sunan*, *Canāʾiz*, bab 78), Abū Hurayra (al-Tirmiẓî, *al-Sunan*, *Canāʾiz*, bab 61) ve Ḥassān b. Şābit (İbn Ḥanbal, *al-Musnād*, III, 443), Peygamber 'in, kadınların kabirleri ziyâret etmelerini lânetlediğini ifâde eden hadîslerdeki yasağın kalkmadığını söylerler.

Abū Dāvūd ve al-Tirmiẓî, yukarıdaki rivâyetleri müteâkiben, bâzı âlimler yasağı umûmî ruhsatın kaldırdığı görüşünde olanların yanısıra pek sabırlı olmadıkları, çokça ağlayıp sızladıkları için kadınların kabir ziyâretini doğru bulmadıklarını söylemektedirler. Bunlara muhalefet edenler, daha önceki yasağı ortadan kaldıran (nâsiḫ): "Kabirleri ziyâret ediniz,, hadîsinin, kadınlara da şâmil olduğunu, erkekler kadar onların da âhireti düşünerek ibret almaya muhtaç bulunduğunu ileri sürerler. Bu iki karşı görüşü te'lif ile isâbetli bir uzlaştırma yolu bulanlar ise, kadınların kabir ziyâretini yasaklayan hadîsteki "*zavvārāt*,, kelimesinin mübâlağa sıgasıyla söylendiğine dikkati çekerek, bu yasağın, sâdece kabirleri sık sık ziyâret etmek sûretiyle, bâzı mühim vazifelerini aksatan kadınları hedef aldığını ifâde ederler (bk. al-Şavkānî, *Nayl al-avṭār*, Kahire, 1380 [1961], IV, 119).

Mübârek yerleri ziyârete mesned olan *şadd al-raḥl* hadîsine göre, sâdece *Mascid al-ḥarām*, (Ka'be), *Mascid al-Resūl* (Medîne mescidi) ve *Mascid al-aḳṣā* olmak üzere sâdece üç mescidi ziyâret için seyahate çıkılır (al-Buḫārî, *Ṣalāt fî Mascid Makka va al-Madîna*, bab 1, 6; *Ṣavm*, bab 67; Ṣayd, bab 26; Muslim, *Hacc*, hadîs 415, 511-513). Peygamber 'in zaman zaman Ḳubā mescidini ziyâret etmekle berâber (al-Buḫārî, *Ṣalāt fî Mascid Makka va al-Madîna*, bab 2-4), bu üç mescidi ziyâret yeri olarak kabûl edişi, buralara atfedilen kudsiyetten gelmiş olmalıdır (Mascid al-ḥaram 'ın kudsiyeti için bk. *Kur'ân*, II, 144, 149, 150, 191, 217; V, 2; VIII, 34; IX, 7, 19, 28; XVII, 1; XXXVIII, 25, 27). Müslümanların hacc ibâdetini ifâ edebilmek için ziyâret etmek zorunda bulundukları Mekke 'deki Mascid al-ḥarām, diğer adıyla Ka 'be, yeryüzünde inşâ edilen en eski mesciddir (al-Buḫārî, *Anbiyāʾ*, bab 10, 40). Mascid al-ḥarām aynı zamanda müslümanların kıblesidir.

Şadd al-raḥl hadîsinin muhtelif rivâyetlerinde, adı bâzan en önce, bâzan en sonra "Benim şu Mescidim,, diye zikredilen Medine Mescidi, *Kur'ân* 'ın ifâdesiyle "Takvâ üzerine kurulan mescidtir (Mascid al-Rasûl için bk. IX, 108; ayrıca krş. Muslim, *Hacc*, hadîs, 505-510; al-Buḫārî, *Ṣalāt fî Mascid Makka va al-Madîna*, bab 1). Ka'be 'den 40 sene sonra inşâ edilen (al-Buḫārî, *Anbiyāʾ*, bab 40) ve *Kur'ân* (XVII, 1) 'da havâlisinin mübârek kılındığı ifâde edilen Mascid al-aḳṣā, daha önceki ümmetlerin, hattâ bir süre de müslümanların kıblesi olmuştur. Peygamber bu mescidden Mascid İliyāʾ diye de bahsetmiştir (Muslim, *Hacc*, hadîs 513). Bu konuyla ilgili olarak Peygamber 'e atfedilen hadîsin uydurma olduğu [bk. madd. MESCİD, KUBBETU 'S-SAHRA] husûsundaki görüş gerçekle pek bağdaşmamaktadır (tafsilât için bk. Talât Koçyiğit, *Goldziher 'in hadîsle ilgili bazı görüşlerinin tahlil ve tenḳidi*, *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1967, XV, 43-53). İslâm âlimleri, doğruluğunda ittifak ettikleri şadd al-raḥl hadîsine uyarak fazîlet itibârıyla başta Mascid al-ḥarām olmak üzere sırasıyla Mascid al-Nabî ve Mascid al-aḳṣa 'ya yapılacak seyahatın makbûl olduğunu kabûl etmektedirler. Buna karşılık yine bu hadîse göre, bu üç mukaddes mahal dışında Peygamber 'inki de dâhil olmak üzere bütün Türbe ve makamları ziyâret maksadıyla seyahate çıkma yasaklanmıştır (bk. *Macmūʿat al-rasāʾil*, II, 57 v.d.). Hattâ dört büyük mezhep imamı (Abū Ḥanîfa, Mâlik b. Anas, al-Şāfiʿî ve Aḥmad b. Ḥanbal) da, bu hadîs sebebiyle adı geçen üç mescid dışındaki mübarek yerleri ziyâret etmenin ve yapılacak nezirlerin, makbûl olmayacağı görüşündedir. Bu arada Peygamber 'in kabrini ziyâret mes'elesi, üzerinde en çok münâkaşa edilen mevzûlardan biri olmuştur. İbn Taymîya (ölm. 728=1328) ve daha sonra da talebesi İbn Ḳayyim al-Cavzîya (ölm. 751=1350) şadd al-raḥl hadîsine dayanarak, bu ve buna benzer kabir ziyâretlerinin doğru olmayacağını, aksini ileri sürenler ise, yine Peygamber 'in "Ben öldükten sonra kabrimi kim ziyâret ederse, beni hayattayken ziyâret etmiş gibi olur,, "Haccedip de beni ziyârette bulunmayan, bana cefâ etmiş olur,, gibi hadîslere dayanarak onun bu kanâatinin doğru olmayacağını ileri sürerler. Hattâ al-Subkî (ölm. 756=1355), bu nevî hadîslerin mevsûkiyetini belirtmek ve peygamberlerin kabirlerini ziyâret etmek üzere seferler yapılabileceğini isbât etmek maksadıyla (*Şifā al-siḳām fî ziyārat ḫayr al-anām*, Kahire, 1318=1904) adını verdiği bir eser yazmıştır. İbn Taymîya 'nin talebelerinden ve Hanbelî mezhebinin ileri gelen şahsiyetlerinden biri olan al-Maḳdisî (ölm. 748=1384) ise, *al-Ṣārim al-mankî fî 'l-radd ʿalā al-Subkî* (Kahire, 1319=1901) adlı eserinde al-Subkî 'nin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır (ayrıca bk. al-Şavkānî, *Nayl al-avṭār*, V, 103 v.dd.). İbn Taymîya 'dan önce, şafiî mezhebi ileri gelenlerinden Abd Allāh b. Yūsuf al-Cuvaynî (ölm. 438=1047), mâlikî mezhebinin şöhretli muhaddisi al-Ḳāżî ʿİyāż (ölm. 544=1149) da aynı düşünceleri ileri sürmüşlerdir (*Fatḥ al-Bārî*, III, 53). Bununla berâber İbn Taymîya, Peygamber 'in kabrini ziyâretin, sefer bahis konusu olmadığı takdirde meşrû olduğunu söyler (Peygamber 'in mescidini ziyârette takibedilecek âdâb için bk. *Macmūʿat al-rasāʾil*, II, 407 v.d.; al-Maḳdisî, *al-Ṣārım al-mankî fi radd ʿala al-Subkî*, s. 7 v.d.). Gazzâlî (*İtḥāf al-sāda*, IV, 286) ise, bu hadîsin, üç mescid dışındaki ziyâretleri yasakladığını kabûl etmekle berâber, türbe ve kabirler gibi, ziyâret mahallerine gitmeye mâni olmadığını söylemiştir.

Aralarındaki kan bağı bulunan, bu sebeple de diğer mü'minlere nazaran birbirlerine daha yakın oldukları (*ulu 'l-arḥām*) kabûl edilenlerin (*Kur'ân*, VIII, 75; XXX, 6) akrabalık münâsebetlerini karşılıklı ziyâretlerle devam ettirmeleri istenir. Kendilerinden Ẕi 'l-ḳurba (msl. bk. *Kur'ân*, II, 83; IV, 36), Ẕavi 'l-ḳurba (*Kur'ân*, II, 177), *al-aḳrabîn* (*Kur'ân*, II, 180, 215; IV, 7, 33) gibi ifâdelerle bahs edilen akrabaların, aralarındaki bu münâsebeti (*ṣilat al-raḥm*) devam ettirmeleri Peygamber 'in hadîslerinde harâretle tavsiye edilmekte (al-Buḫārî, *Âdâb*, bab 13; İbn Ḥanbal, VI, 62), aksine davrananların ise, cennetten mahrum kalacakları (Muslim, *Birr*, hadîs 18, 19; İbn Ḥanbal, II, 484; III, 14, 82; VI, 399) açıkça ifâde olunmaktadır. Bu arada akrabalar dışındakilerinin de gerek lâlettâyin zamanlarda, gerek hastalık sırasında birbirlerini ziyâret etmelerinin Allah 'ı hoşnut edeceğine dâir hadîsler de vardır (msl. bk. Muslim, *Birr*, hadîs 38; İbn Ḥanbal, II, 292, 408, 462 v.b.; al-Buḫārî, *Canāʾiz*, bab 2; Muslim, *Selâm*, hadîs 4-6).

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. *LA*, mad. *zvr*; al-Gazzālî, *İtḥāf al-sāda* (Kahire, 1311), IV, 286 v.dd., 415; İbn Kayyim *al-Cavzîya*, *Şarḥ Sunan Abî Dāvūd*, *ʿAvn al-maʿbūd* kenarında (Medine, 1388 [1968]), IX, 57 v.dd.; *Zād al-maʿād*, (Kahire, 1390 [1970]), I, 169, 179; İbn Ḥacar al-Asḳalānî, *Fatḥ al-Bārî* (Bulak, 1300), III, 52 v.dd.; Badr al-Dîn al-ʿAynî, *ʿUmdat al-ḳārî* (M. el-Amira, 1308), III, 683 v.dd.; Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul, 1938), VIII, 6044 v.dd; Sayyid Sābıḳ, *Fiḳh al-sunna* (Beyrut,

1391 [1971]), I, 672 v.d.; Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1889), II, 34 v.d.

(MEHMET YAŞAR KANDEMİR.)

ZİYÂRİDES. [Bk. ZİYÂRİLER.]

ZİYÂRİLER. 315'ten takrîben 483 (927-1090?)'e kadar Hazar Denizi eyâletlerinden Gürgân ve Ṭaberistân'da, zaman zaman da Elburz dağlarının cenûbundaki Ḳūmis eyâletinde, hüküm süren Deylemli bir hânedan olup, adını kurucuları Mardāvîc'in babası Ziyâr b. Vardānşāh'dan almıştır. Ancak daha sonraları, devrin öteki İran hânedanları gibi, onlar da islâm-öncesi hükümdâr sülâlesinden, Kay-Ḫusrav devrinde Gîlân hükümdârı olan Arġuş Farhādān'ın neslinden geldiklerini iddia ettiler.

Ziyârîler'in birinci hükümdârı Mardāvîc [b. bk.] 323 (935) senesinde öldü. Yerine kardeşi Vaşmgîr [b. bk.] geçti; onun ölümünden sonra (967), Ziyârî âilesinin büyükleri babası ile seferde bulunan Ḳābūs'a biat etmişlerdi. Bu sefere iştirak eden Sâmânî kumandanı Abu'l-Ḥasan Muḥammad Simcūrîde bu hususta ona yardımcı olmuştu. Vaşmgîr'in öteki oğlu Bīsutūn ise, bu sırada Ṭabaristān'da vâli idi. Babasının ölüm haberini aldığı zaman, tahta geçmek maksadıyla, Ziyârîlerin merkezi Gürgân'a geldi. Bu sefer Vaşmgîr'in yakınları, maiyyeti ve askerlerinin çoğu ona biat ettiler. Böylece o, Ziyârî hânedânının üçüncü hükümdârı oldu. Daha sonra Bīsutūn önceleri vâli olarak bulunduğu Ṭabaristān'a döndü. Bu dönüşe sebeb belki de, Abu'l-Ḥasan Simcūrî'nin kendisine rakib olarak, annesi Bāvandî'lerden İspahbad Şarvîn'in kızı olan Ḳābūs'u desteklemesidir. Böylece o Gürgân'ı, Ḳābūs'a bırakmış oluyordu. Bīsutūn, Ṭabaristān'a döndükten sonra Büveyhîlerin hükümranlığını kabûl ederek Rükn al-Davla'dan yardım istedi. Abu'l-Ḥasan Simcūrî ise, işlerin düzene girdiğini sanarak Nîşâbûr'a dönmüştü. O, ülkesine dönmek için Gürgân'dan ayrıldığı zaman Ḳābūs, Simnān'ı idâre eden al-Ḥasan b. al-Fayrūzān'ın desteğini sağladı. Ancak Bīsutūn Büveyhîlerin yardımı ile Gürgân ve Simnān'ı zabt ederek Ḳābūs'u itâate zorladı. Abbâsî halîfesi Mu'tî tarafından Bīsutūn'a bir hil'at ile berâber Ṭabaristān, Gürgân, Sālūs ve Rūyān vilâyetlerinin fermanı gönderildi ve "Ẓahîr al-Davla" lekâbı verildi (360=971). Daha sonra Bīsutūn'un Gîlān ve Deylem'de hüküm süren Alevîler arasındaki taht mücâdelesine karıştığı, Abū Muḥammad al-Nāṣir'a karşı yarı-kör Ḥusayn al-Ṭāhir'i para ile desteklediğinden anlaşılıyor. Fakat Ḥusayn bu mücâdelede mağlûb olarak Abū Muḥammed tarafından öldürüldü. Daha sonra Ḥusayn al-Ṭāhir'in oğlu Abu'l-Ḥasan 'Alî de, Abū Muḥammed'den intikamını aldı ve muhtemelen Bīsutūn tarafından desteklendiği için Ziyârî hükümranlığını kabûl etmişti. Bīsutūn, receb 367 (şubat-mart 978)'de Esterâbâd'da öldü.

Bīsutūn öldüğü zaman kayınpederi ve Ṭabaristān vâlisi olan Dubāc b. Bānî, Sâmânîler'in desteğini sağlayarak Bīsutūn'un küçük oğlunu tahta geçirmek maksadıyla, acele Gürgân'a gitti. Hakîkatte ise o, tahta geçireceği küçük çocuk adına hüküm sürmeyi düşünmüştü. Fakat Ḳābūs b. Vaşmgîr, Büveyhîlerden 'Aḍud al-Davla'nin desteğini sağlayarak Dubāc'ı Gürgân'dan uzaklaştırdı ve küçük yeğenini de Simnān kalesinde ele geçirdi. Böylece âlim ve edebiyatçıların hâmisi olan ve sarayında Birûnî [b. bk.] ve İbn Sînâ gibi büyük âlimlerin bulunduğu Ḳābūs [b. bk.], Ziyârîler'in dördüncü hükümdârı oldu.

403 (1012/1013) senesine kadar hükümdarlık eden ve zulmü yüzünden Ziyârî ordusu tarafından uzaklaştırılan Ḳābūs'un yerine Ṭabaristān'dan çağrılan oğlu Minūçihr tahta geçirildi ve Ziyârîler'in beşinci hükümdârı oldu. Onun tahta geçtikten sonraki ilk işleri, fırsat bulur bulmaz babasının katillerinin bir kısmını öldürtmesi ve geri kalanları da hapsettirmiş olmasıdır. Minūçihr, durumunu sağlamlaştırdıktan sonra Falak al-Ma'âlî lekâbını aldı. Ancak, Gazneli Sultan Mahmud daha önce kendisine sığınmış olan Ḳābūs'un öteki oğlu Dārā'yı destekliyordu. Hattâ onu tahta geçirmek için Arslan Câzib kumandasında bir ordu gönderdi. Minūçihr, kardeşi Dārā'nın taht üzerindeki iddialarını önlemek ve Mahmud'un desteğini sağlamak için Gazneli sultanına tâbi oldu. yıllık 50.000 dinar harac ödemeğe söz verdi ve kısa bir süre sonra da Sultan Mahmud'un kızlarından biri ile evlendi.

Minūçihr, Sultan Mahmud'un 404 (1013/1014)'te Hindistan'da Nārdîn'e karşı yaptığı sefere Deylemli askerlerden yardımcı bir birlik yollamıştı. Sultan Mahmud 419 (1028)'da Büveyhîlerden Macd al-Davla'nin hâkimiyeti altındaki Rey şehrini zabtetmek için garba yürüdüğü sırada, kendisi 400.000 dinarlık yardım vermeğe ve Gazneli ordusunun erzâkını ikmâl etmeğe mecbur edilmişti. Minūçihr, bilâhire Sultan Mahmud'un bu orduyu kendi ülkesini ele geçirmek için kullanmasından korktuğu için, düşmanca bir tavır takınınca Mahmud onun ülkesini istilâ etti. Minūçihr, onun geri çekilmesini ve yerinde kalabilmesini sağlamak için 500.000 dinar ödemek zorunda kalmıştı. Minūçihr, bundan birkaç ay sonra öldü. Kendisinin Mahmud'un 420 (1029)'deki bu seferi ile rebîülâhir 421 (nisan 1030)'deki ölüm tarihi arasındaki bir süre içinde öldüğü tahmin ediliyor (bk. Bosworth, "*On the Chronology of the later Ziyārids in Gurgān and Tabaristān*", s. 27). O da, babası gibi şâirleri himâye etmişti. Nitekim meşhur Gazneli şâir Minūçihrî Damġanî [b. bk.] mahlâsını bu hükümdardan almış ve ilk şiirlerini ona ithaf etmişti.

Ziyârîler'in bundan sonraki tarihi çok karanlıktır. Minūçihr'in ölümünden sonra oğlu Anūşîrvān Şaraf al-Ma'âlî, Ziyârîler'in altıncı hükümdârı oldu. Babasının ölümünden birkaç ay sonra, Sultan Maḥmud tarafından hükümdarlığının tanınması için 500.000 dinarlık bir haraç ödedi. Ancak Anūşîrvān, henüz genç yaşta iken 423 (1032)'te, Bāvandî âilesinden olup, Ziyârî ordusunun kumandanlığını yapan dayısı Abū Kālîcār tarafından tahttan uzaklaştırıldı.

Gazneli Mahmud'un halefi Mes'ûd, Abū Kālîcār'ı bir evlilik akrabalığı ile kendisine bağlamağa çalıştı. Nitekim Sultan Mes'ûd 424 receb (haziran 1033)'de Abū Kālîcar'ın kızlarından biri ile Nîşâbûr'da evlendi. Bununla berâber Sultan Mes'ûd yıllık haracın Nîşâbûr'daki eyâlet divânına gönderilmesine çok dikkat ediyordu. Ancak Abū Kālîcār haracı muntazam ödemedi. Mes'ûd da bu durumu halletmek için 12 rebîulevvel 426 (25 kânun II. 1035)'da Nîşâbûr'dan ayrılarak Hazar Denizi sâhillerine bir sefer tertipledi. Sultan'ın ordusu bu sefer sırasında Nātil ve Rūyān'a kadar Gürgân ve Ṭabaristān'ı istilâ etti. Abū Kālîcār berâberinde Anūşîrvān ve Gürgân'ın öteki mahallî emirleri bulunduğu halde Gaznelilerin önünden devamlı olarak kaçtı. Sonunda Abū Kālîcār, oğlu ile birlikte bir elçi göndererek Mes'ûd'dan afv diledi (nisan 1035) ve bu isteği kabûl edildi. Ancak Gazneli ordusunun bu seferde halka sert davranması ve Āmul'den bir milyon dinar gibi büyük bir harac istemesi Hazar eyâletlerinde Mes'ûd'a olan sempatinin ortadan kalkmasına sebeb oldu. Bundan faydalanan Abū Kālîcār, Gazneli ordusunun çekilmesinden sonra tekrar bölgede hâkimiyetini kabûl ettirdi. Fakat o harac ödemeğe ve Gazneli sarayına rehine göndermeğe söz vererek itâatine devam etti.

Ziyârî Anūşîrvān 431 (1040)'den sonra tekrar tarih sahnesine çıktı ve Abū Kālîcār'ı esir ederek, hükümdarlığı ele geçirmeğe muvaffak oldu. Gürgân'ın bu karışık durumundan Selçuklu sultanı Tuğrul Bey faydalandı. Nitekim 433 (1041/1042)'te Tuğrul berâberinde sâbık Gazneli kumandanlarından Mardāvîc Bişūî olduğu halde, Gürgân'a gelerek bu bölgeyi ele geçirdi ve Mardāvîc'i vekâleten buraya yerleştirdi. O, Tuğrul Bey'e 50.000 dinar vergi verecekti. Mardāvîc daha sonra Anūşîrvān'ın üzerine yürüyerek onu 30.000 dinar vergi ödemeğe mecbur etti; ayrıca her ikisi aralarında bir sulh yaparak, Tuğrul Bey'in hükümdarlığını kabûl ettiler. Gürgân ve Ṭabaristān'daki şehirlerde onun adını hutbede de okuttular. Böylece Ziyârî hânedânı Selçuklulara tâbi olarak varlığını devam ettirdi. Mardāvîc, Anūşîrvān'ın annesiyle evlenerek durumunu sağlamlaştırdı. Anūşîrvān'ın kesin ölüm tarihi belli değildir. Ancak onun yeğeni Kay Kā'ūs b. İskandar'in tahta geçtiği 441 (1049/1050) senesine kadar hüküm sürmüş olması muhtemeldir.

Ziyârîlerin yedinci hükümdârı olarak görünen 'Unṣur al-Ma'âlî Kay Kā'ūs b. İskandar b. Minūçihr bölgenin dağlık kısımlarında hükümdar olmuştu. O, tahta geçmeden önce gençlik yıllarını, Sultan Mevdûd b. Mes'ûd (1041-1050)'un bir nedimi olarak Gazne'de geçirdi. Fakat onun aynı zamanda İran'ın şimâl-i garbî köşesi ile münâsebetleri vardı. O Ermeniye ve Gürcistan'da, Dovin ve Gence hâkimi Şaddâdî'lerden Amîr Abu'l-Asvār Şāvur b. Faḍl (1022-1067) ile berâber savaşlara katıldı ve bir süre Şaddâdî'lerin arasında bulundu. Abu'l-Asvār, 435 (1043/1044) tarihinde Bizans imparatoru Kostantinos IX. Monomakhos (1042-1055)'un tahriki ile Ani prensliğini istilâ etti. İmparator, bu bölgede Gagik'in elinden alacağı bütün kaleleri ve arâziyi ona bırakmayı taahhüt etmişti. Abu'l-Asvār ile berâber Kay Kā'ūs b. İskandar de hıristiyanlara karşı bir gâzi olarak savaşmıştı. Bu devrede muhtemelen Hazar Denizi'nin sâhil ovalarında Selçuklular tarafından tâyin edilen vâliler bulunmuş, dağlık iç bölgelerde ise, Kay Kā'ūs kendini kabûl ettirmeğe muvaffak olmuştu. Yine de Hazar bölgesindeki olayların karışık olduğu bu devrede, onun hayat hikâyesi ve Ziyârî hânedânı hakkında kesin bilgilere sâhip olamıyoruz. Kay Kā'ūs, oğlu Gîlānşāh için 475 (1082/1083) senesinde nasihat-nâme tarzında bir eser olan *Ḳābūs-Nāma*'yi yazdı. O, şiiri çok sever ve şâirleri himâye ederdi. Faṣîḥî Cürcānî onun himâyesini kazanmış şâirlerden biri idi.

Ziyârîlerin sonuncu hükümdârı olan Gîlān-şāh'ın hangi tarihte babasının yerine geçtiği bilinmiyor. Alamut Bâtınîlerinin reîsi Ḥasan Ṣabbāḥ, Ṭabaristān'ın dağlık bölgelerini zabt edip, tahmînen 483 (1090) senesinde Ziyârîler hânedânına son verdi.

Bibliyografya: İbn al-Aṣîr, *al-Kāmil* (nşr. Tornberg, VIII); İbn Miskavayh, *Tacārib al-umam* (nşr. Margoliouth, I-II); İbn İsfandiyār, *History of Ṭabaristān* (İng. trc. E. G. Browne); Ẓahîr al-Dîn Mar'aşî, *Târîḫ-i Ṭabaristān* (nşr. Dorn); Gardîzî, *Zayn al-aḫbār* (nşr. 'Abd al-Ḥayy Ḥabîbî); M. Nāzim, *The Life and Times of Sultān Maḥmūd of Ghazna* (Cambridge, 1931); 'Abbās İkbāl Aştiyānî, *Târîḫ-i Mufaṣṣal-i Îrān*, 1347² hş.; 'Abbās-i Parvîz, *Dayālima va Gaznaviyān*, 1336 hş.; W. Madelung, *The Minor Dynasties of Northern Iran* (*Cambridge History of Iran*, IV), Cambridge, 1975, s. 198-249; C. E. Bosworth, *The Political and Dynastic History of the Iranian World* (A. D. 1000-1217) (*Cambridge History of Iran*, V), Cambridge, 1968, s. 25 v. dd.; ayn. mll., *The Ghaznavids Their Empire in Afghanistan and Eastern İran* 994-1040 (Edinburg, 1963); ayn. mll.,

On the Chronology of the later Ziyārids in Gurgān and Tabaristān, Der Islām, 1964, XL, 25-34 (Son Ziyârî hükümdârı hakkında geniş bilgi için bu makaleye bk.); E. Merçil, Simcuriler III, *Studien Zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients* (Leiden, 1981), s. 249-263.

(ERDOĞAN MERÇİL.)

ZOṬṬ. [ZOTT.]

ZOTT. ZOṬṬ (Şam'da Zatt denir), bir halkın adı [bk. mad. NĀVAZ]. Etimolojisi kesindir: *Zott* < Farsça *Cāt* (benzer bir değişme için krş. Farsça *Hāne* "ev„ > *Ḫann* "pusula [rüzgâr] kertesi„).

Firdavsî (ölm. 415=1024), *Şahnâme*'sinde İran kıralı Bahrām Gūr'un (M.s. 420-438) Hint pâdişâhından kendisine erkek ve kadından müteşekkil, ud çalmada usta olan 10.000 Lūrî göndermesini rica ettiğini anlatır (trc. Mohl, VI, 60 v.dd.).

al-Ṭabarî (ölm. 310=923)'nin bir tercümesi olan "*Sâsânîler Devrinde Perslerin ve Arapların Tarihi*„ adlı eserinde Th. Nöldeke, Firdavsî'nin bu rivâyetine tamamıyla güvenir. De Goeje de buna dayanarak, Firdavsî'nin ifâdesinden şüphe etmek için, bir sebebin olmadığını söyler (bütün bunları tamamıyla yanlış, efsâne sayan muhalif görüş için krş. John Sampson'un, *The Dialect of the Gypsies of Wales*, Oxford, 1926, s. 29, not 1).

İranlı şâirin şâhitliğinden önce al-Balāẕurî (ölm. 279=892), Sayābica'ların ve de Zott'ların islâmdan önce [Basra körfezinin] limanlarında yerleşik olduklarını söyler (nşr. de Goeje, s. 373). de Goeje'ye göre, Sâsânîler tarihini çok iyi bilen tarihçi Ḥamza al-İṣfahānî (IV.=X. asır başlangıcı) de, kendisinden yarım asır sonra yazan Firdavsî gibi düşünür (nşr. ve Latince trc. I. M. E. Gottwaldt, metin s. 55, trc. s. 40).

Birçok Zott, Vāsiṭ ile Basra arasındaki bataklık bölgeye yerleşmişti. al-Maʾmūn'un hükümranlığı sırasında (198-218=813-833), halîfeye karşı açıkça baş kaldıracak, senelerce hükûmet kuvvetleriyle çarpışacak ve Basra ile Bagdad arasındaki münâkalâtı kesecek kadar güçlüydüler. Ancak 219 (834) senesinde can ve mallarının korunacağı garanti edildikten sonra, boyun eğdiler (krş. de Goeje, s. 23 v. dd.).

de Goeje, *Mémoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie* (Leiden, 1903) adlı eserinde bu metin parçalarını kullanmış ve bunları, *LA*'dan, *TA*'dan ve birçok Arap coğrafyacısından yaptığı iktibaslarla tamamlamıştır. Çalışmasının adının da gösterdiği gibi, çingenelerin Asya'daki göçlerini inceliyor; bunların burada bize gereği yok. Sâdece burada Arapça ve Farsça metinlerden, Zott'ların herhangi bir sebeple Hindistan'dan İran'a, İran'dan da Ön Asya'ya ve Avrupa'ya göç etmiş olduklarını belirtelim.

Madagaskar'ın şark kıyılarında *Ondzātsi* adında bir kabîle mevcûd olup, Madagaskar-Arap dilinde mûtad olarak جت , ذت veya ذجة diye yazılır. Bu üç yazılış biçiminin eski söylenişi *Ondzāti*'dir. *On* (okunuş ǒ..) Madagaskar'da sessiz harfi tariftir. Günümüz Madagaskarca'sında *dzātsi* olan *dzāti*, normal olarak eski bir *Cāt*'a geri gider (kelime sonundaki sessiz *t*'nin *t*'si olması kaidesine uygundur). Cedlerinin denizin ötesinden gelmiş olduklarını söyleyenler de vardır. Birçok yıllar boyunca bunlarla şahsî ilişkilerim bulunmasına rağmen, beni örf ve âdetleri konusunda tamamıyla aydınlatmamış oldukları duygusunu taşıyorum. Ekseriyetle çok çekingen davranıyorlardı. Cenubî Şarkî Madagaskarlı komşuları, Ondzātsi'lerin yakın akrabaları ile gizlice cinsî ilişkide bulunduklarını iddia ederler. Ondzātsi, Cāt ve Zoṭṭ arasındaki uygunluk bir tesadüf sayılmayacak kadar büyüktür, bu da özellikle vurgulanmalıdır.

Bugünkü Cāt'ların Asya'da bulundukları bölgenin tahminî sınırları şöyledir: şimâlde Himalayaların önündeki dağlar; garbda İndus; cenubda Haydarâbâd (Sind)'dan Acmir ve Bhopal'a uzanan bir hat, şarkta Ganj. İndus'un ötesinde bâzı Cāt'lar Peşâver'de, Belucistân'da ve hattâ "Sulayman range„ denilen sıra dağlarda yaşarlar. Nihâyet Kirmân ve Irak'ta Cāt'lar ile Çingenelerin karışımı melez bir halk bulunmaktadır. 50.000 kadar diğer bir grub da Makrān ve Efganistan'da ikâmet etmektedir (Kalika-Ranjan Qanungo, *History of the Jats*, Kalküte, 1925, I, 1).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(GABRIEL FERRAND.)

ZŪ. [Bk. ZO.]

ZÛ. ZŪ, ZĪ, ZĀ, işâret zamirlerinin esas unsurunu, teşkil eden *ẕ*'ye dayanılarak yapılmış gösterme şekilleri. Bunların kullanılış farklılığı, müstakil ve çekilebilir (*munṣarif*) olarak telâkkî edilmelerini imkânsız kılmıştır.

Zū, Tayy kabîlesi lehçesinin (Tayyi) ilgi zamiri olup, mebnî'dir. İbranî dilinde *zū*'ya tekâbül eden ilgi zamirinin şiirdeki şeklidir.

Ẕī müzekker ilgi zamiri *allaẕī*'yi oluşturur; *allatī* ise, müennes için kullanılmaktadır. Burada *ẕ*, *t* farklılığı cinsiyeti göstermektedir.

Bu *ẕī*'ye tekabül edenler arasında; Aramî dildeki mebnî ilgi zamiri *dī* (Süryânî dilinde *dᵉ*) Aramca mukaddes metindeki ilgi zamiri olan *di* (Süryânî dilinde dᵉ) mebnî olup, dᵉ Habeşçe müzekker işâret zamiri *ze*, i hâli için *za*.

Ẕā, müzekker müfret işâret zamiri (yakın için) olup, tasgiri *ẕayyā*'dir. *ẕī* müennes şekil için kullanılmaktadır. Şu halde buradaki *ā/ī* farklılığı cinsiyeti belirtmektedir. J. Barth, bu farklılığı eski bir *ē* sesinin varlığını iddia ederek *e/i* şeklinde anlamış ve neticede A. Fischer ile olan şiddetli münakaşası buradan çıkmıştır (*ZDMG*, 1905, 159-161, 443-448, 633-640, 644-671; J. Barth, *Sprachwissenschaftliche Untersuchengen*, Leipzig, 1907, I, 30-46). *Ẕā*, çoğu kere ya *hā* ile takviye edilmiş: *hāẕā*, yahut da diğer işâret unsurlarıyla bir arada görülür: *ẕāka*, *ẕālika*. *Ẕā*'ya uygun şekilde Habeşçe'de müennes müfret işâret unsuru *zā*, İbranî dilinde *Zōtʰ* (*dhā*+*t*) yine Habeşçe'de müzekker ilgi zamiri *za* vardır.

Mülkiyet zamiri anlamındaki *ẕū* ('nunki) isim, şekli tesniye ve cemi olarak eksiz haldedir. Ancak o, her zaman tâbi cümlede bir ismin önünde yer almaktadır (Arap gramercilerinin telâkkîlerine göre cins isimdir; bk. al-Zamaḫşerî, *Mufaṣṣal*, § 130, ikinci baskı J. P. Broch, al-Ḥarîrî, *Durra*, nşr. H. Thorbecke, 138). Böylece *ẕū mālpin* "servet sahibi" cemi *ẕavū mālpin*, yahut daha zarîf bir ifâde ile *ulū mālᵢn* müennes için aynı yapıyla: *ẕātu mālᵢn* cemi zavâlu *mālᵢn* (yahut *ulātu mālᵢn*) denilmektedir. Bk. W. Wright, *Ar. Gr*³, I, 256 D; *Lisān al-ʿArab*, bk. mad. *ẕū* ve *ẕawāt*, XX, 344/XV, 456; *ẕāta yavmᵢn* "bir gün", *ẕāta'l-yamīnī* "sağda, sağa" ifâdeleri için bk. *Mufaṣṣal* § 122.

Ẕū, bu sâhib olma mânası ile lekap ve mahlasların teşkiline yarar. Bâzı şahısların müşterek lekabı olmuş bulunan *Ẕū'l-Ḳarnayn* veya şâir *Ẕu'r-Rumma* gibi. Yemen hükümdar ve veliahtleri (*ẕū* yazan gibi) için bu mükerrer cemi şekli *azwāʾ al-yaman* (bk. Wright, *ayn. esr.*, 266 A; *LA*, göst. yer.) ile müstakil bir kelime hâline gelmiştir.

Bibliyografya: metinde gösterilenlerden başka bk. J. Barth, *Die Prononimalbildung in den semitischen sprachen*, Leipzig, 1913, s. 103-116, 152-158; yeni lehçeler için bk. W. Fischer, *Die demonstrativen Bildungen der neuarabischen dialekte* (La Hage, 1959), s. 57-98.

(H. FLEISCH.)

ẔU 'L-FAḲĀR. [Bk. ZÜLFEKAR.]

ẔU 'L-ḤICCA. [Bk. ZİLHİCCE.]

ẔU 'L-KAʿDA. [Bk. ZİLKA'DE.]

ẔU 'L-ḲADR (ZU 'L-ḲADR) [Bk. DULKADIR.]

ẔU ḲĀR. [Bk. ZO KÂR.]

ZÛ KÂR. ẔŪ ḲĀR, Arapların çok meşhur *ayyam*'ından birinin cereyan ettiği Kûfe ile Vâsıt istikametinde (Yāḳūt, IV, 10), Kûfe yakınında bir su alma yerinin adı. Bu savaşın Arabistan'ın kabîleleri arasında cereyan eden diğer savaşlardan farklı bir tarihî ehemmiyeti vardır; çünkü Bakr b. Vāʾil (Banî Ḥanîfa hâriç bütün kabîlelerin kolları)'ler, burada diğer Arapları (Tağlib, ʿİyād v.s.) ve kalabalık muntazam İran ordusunu mağlûp ettiler. Bu savaş, büyük bir müsâdeme olmaktan çok (kaynaklar binlerce savaşçıdan bahsederlerse de) Araplara, İran ordusunun çok kuvvetli ve zannedildiği gibi hücûm edilemez olmadığını öğretti. Caetani'ye göre, birkaç yıl sonra al-Muṯannā b. Ḥārişa kumandasında aynı Bakr b. Vāʾil kabîlesi Irak'a karşı ilk akınları yapmamış olsaydı, bunun bir tesâdüf olduğu zannedilecekti. O zamandan itibâren Arapların ittifâkı karşısında İranlıların zayıflığı inancı hâsıl oldu. Savaşın tarihi, kaynaklarda kesin olarak belirtilmez (Peygamber'in doğum yılında [!], yahut nübüvvetin başlangıcında, yâni Hicret'ten aşağı yukarı on yıl önce veya Hicret'ten hemen sonra, veyahut Bedir gazvesinden birkaç ay sonra, yâni h. 2-3 [623-625] arasında). Ancak hâdiselerin îzâhı savaşın tarihini çok dar sınırlar içinde tesbit etmemize yardım ediyor. Savaş hakkındaki tafsilât, çok değişik ve kısmen efsânevîdir: bununla berâber bu bilgiler arasında gerçek olarak kabûl edilenler ve savaşı bilinen tarihî hâdiselerin devamına yerleştirmeğe imkân verenler de vardır. Bu tafsilât, savaşın sâikini son Laḫmî reîsi olan Nuʿmān b. al-Munẕir'in Ḫusrav Parvîz (Arap kaynaklarında Abarvîz) tarafından hapsedilmesine bağlamaktadır. Netîce olarak hâdiselerin gelişmesini şöylece tesbit etmek mümkün olabiliyor: Sâsânîler, Laḫmî kırallığını ortadan kaldırmak ve onun yerine doğrudan doğruya merkeze bağlı bir vâlilik ikâme etmek husûsunda hatalı bir hükme vardılar. Nuʿmān'ın hapsedilmesi ve hemen arkasından ölmesi haberi üzerine, öfkelenen Bakr b. Vāʾil'ler, hudutların bu muhâfızının korkusundan kurtularak yağmacılığa giriştiler. Sâsânîler, onları cezalandırmağa karar verdi, fakat aksine, birlikleri mağlûp oldu ve Savâd'ın içlerine kadar tâkip edildiler. Orada, şartlar sebebiyle beklenen intikam alınamadı. Nuʿmān'ın saltanatının sonu 602 (Caetani'ye göre 605) olarak tesbit edilmiştir ve Laḫmî'lerin yerine geçen Tağlib'li İyās b. Ḳabîsa'nın Sâsânîler tarafından tâyin edilen bir merzuban ile idâresi 611 senesine kadar devam etmiştir; o halde savaşın tarihini 604-611 seneleri ile sınırlamak mümkündür (Caussin de Perceval, *Essai*, II, 185). 611'i Nöldeke (*Geschichte*, 347, nr. 1), 604-610 seneleri arasında, Goldziher (*Muh. Stud.*, I, 103), 611, Caetani (*Annali*, Giriş, § 230), 610 kabûl ederler.

Araplar, bu askerî zafere, Peygamber'in "Bugün Arapların Farslardan haklarını aldıkları gündür, benim sâyemde Allah onlara yardım etmiştir (*nuṣirū*)", meşhur sözünde de ifâde edildiği gibi, büyük ehemmiyet verirler. Şâirler ve *ayyām* hikâyecileri bu savaşın medhiyesini canlı bir şekilde vermektedirler. Bu mevzu ile ilgili bir çok şiir Ṭabarî tarafından nakledilmekte ve *Aġānī* ile *ʿİḳd*'de yer almaktadır. Bu hâdise hakkındaki rivâyetlerin husûsiyle Abū ʿUbayda tarafından toplanmış ve zamanla, meselâ, Goldziher'e göre ʿAntar romanı (XVI, 6-43) ve Mittwoch [*EI*¹, mad. DHŪ ḲĀR.]'a göre *Kitāb Ḥarb Banī ṣayban maʿa Kisrā Anūṣirvān* gibi halk romanlarına malzeme olmuştur.

Yavm Ẕū Ḳār, bu suyun çevresinde bulunan *al-Ḥinv* (yâni *ḥinv* "kavis„, Ẕū Ḳār veya Ḳurāḳir'in "kavsi„), al-Cubābāt, al-ʿUcrum yahut Ẕu (veya Ẕāt)'l-Ucrum, al-Ġazavān, al-Baṯḥāʾ (yâni *baṯḥāʾ*,

Ẓū Ḳār'ın„ geniş vâdisi„) gibi, diğer mevkilerin isimleriyle de bilinmektedir.

Ẓū Ḳār'da Tāmîm ve Bakr kabîleleri arasında başka bir savaş daha olmuş ise de, tarihî bakımdan değeri yoktur (ᶜ*İḳd*, Kahire, 1305, III, 73).

Bibliyografya: Yaᶜḳūbî, I, 246; II, 47; Ṭabarî, I, 1015-1037; Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, s. 310-345; İbn al-Aṯîr, I, 352-358; İbn al-Vardî (Kahire, 1285), I, 117; *Aġānî*, X, 132-140 (Nuvayrî bunu ihtisar etmiştir; *Nihāya*, Kahire, 1949, XV, 431-435: *fann*, V, *ḫisan* IV, bab V); Masᶜūdî, *Murūc*, II, 227 v.d.; III, 205-209; ayn. mll., *Tanbîh* (nşr. al-Ṣavî), Kahire, 1928, s. 207 v.dd. (Carra de Vaux, s. 318-321); Maydānî, *Amṯāl*, bab 19 (nşr. Freytag), III, 557; ᶜ*İḳd* (Kahire, 1305), III, 90-93 (*Kitāb al-durrat al-ṣāniya*'nin sonunda); Bakrî, *Muᶜcam* (nşr. Wüstenfeld), s. 732; Yāḳūt, IV, 10 v.dd. (bk. Ḳār); A. P. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme* (Paris, 1847/1848), II, 171-185; Rothstein, *Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥîra* (Berlin, 1899), s. 120-123; L. Caetani, *Annali, giriş*, § 230 ve not I, 12. yıl § 135 ve 136; I. Goldziher, *Muh. Studien*, I, 103 v.d.; Cād. Bacavî ve Abū Faḍl İbrāhîm, *Ayyām al-ᶜArab* (Kahire, 1361/1942), s. 6-39.

(L. VECCIA VAGLIERI.)

ẒU 'L-ḲARNAYN. [Bk. ẒÜLKARNEYN.]

ẒÜLKİFL. [Bk. ẒÜLKİFL.]

ẒU 'L-NÛN. [Bk. ẒÜNNÛN.]

ẒU 'L-NÛN ABU 'L-FÂᵓİZ B. İBRÂHÎM. [Bk. ẒÜNNÂR.]

ẒU 'L-NÛN BEG ARĠÛN. [Bk. ẒÜNNÛN BEG ARGUN.]

ẒU 'L-RUMMA. [Bk. ẒU'R-RUMME.]

ẒU 'L-ṢARÂ. [Bk. ẒÜŞŞERÂ.]

ẒUBÂB. [Bk. ẒÜBÂB.]

ẒUBAYDA. [Bk. ẒÜBEYDE.]

AL-**ẒUBAYR** B. AL-ᶜ**AVVÂM.** [Bk. ẒÜBEYR B. AVVÂM.]

ẒUBÛR. [Bk. ZEBÛR.]

ẒUBYÂN. [Bk. ẒÜBYÂN.]

ẒUḤÂ. [Bk. DÛHÂ.]

ẒUḤAL. [Bk. ẒÜHAL.]

AL-**ẒUHARA.** [Bk. ẒÜHRE.]

ẒUHD. [Bk. ẒÜHD.]

AL-**ẒUHRÎ.** [Bk. ẒÜHRÎ.]

ẒUHAYR B. **ABÎ SULMÂ.** [Bk. ẒÜHEYR B. EBÎ SÜLMÂ.]

ẒUHÛRÎ. [Bk. ẒUHÛRÎ.]

ẒUHÛRÎ. ẒUHÛRÎ (ölm. 1025=1616). Safevî devri şâirlerinden biri olup, Şāh Abbās I. (sal. 1587-1629) zamanında yaşamıştır. Horasan'da Turşiz şehrine bağlı "Ḫocand„ kasabasında, ᶜAbd al-Bāḳî-i Nihāvandî (*Maᵓāṯir-i Raḥîmî*, Kalküte, 1924-1931, III, 393 v.d.)'ye göre, Turşiz'in "Camand„ köyünde dünyaya gelen Ẓuhūrî'nin, doğum tarihi bilinmemektedir. Bununla berâber, 1025 (1616) yılında öldüğü, *Taẕkira-i Miḫāna* (s. 364)'ye göre 81 sene yaşadığı göz önünde tutulursa, onun 944 veya bunu müteâkıp yıllarda doğduğu söylenebilir.

Muḥammed Ṭāhir, lekabı Nūr al-Dîn, mahlası Ẓuhūrî, nisbesi ise, Turşizî'dir. Daha çok "Ẓuhūrî„ mahlası ile meşhur olan şâir, "Mollā Zuhūrî„ diye de tanınır (Şîr ᶜAlî, *Mirᵓāt al-ḫiyāl*, Bombay, 1324 h., s. 77; Muḥammed Ufżal Sarhōş, *Kalimāt al-şuᶜarāᵓ*, Lahor, 1942, s. 72; Faḫr al-Zamānî-i Ḳazvînî Miḫāna [Mayḫāna] nşr. Gulçîn-i Maᶜānî Tahran, 1430 hş., s. 363 not 1 ve s. 364 v.b.).

Kayınpederi şâir Malik Ḳummi dışında yakın ve uzak çevresi hakkında kaynaklarda hemen hiç bir bilgi yoktur. Ancak *Maᵓāṯir-i Raḥîmî* (III, 393 v.dd.)'de, onun iyi bir tahsil yaptığı, devrinin geçerli ilimlerini öğrendiği, nazım ve nesirle yakından ilgilendiği ve şâirlik kabîliyetini erbabına göstermek için doğum yerini terkedip seyahate çıktığı kayıtlıdır. Nitekim, Ẓuhūrî, daha iyi bir şâir olmak hevesiyle genç yaşlarında Turşiz'i terkederek geldiği Yezd'de bir müddet şiir ve şâirlikle uğraşmış, burada Vaḥşi-i Bāfḳî [b. bk.] ve onun memduhu emir Ġıyāṯ al-Dîn Muḥammed ile görüşmüş ve daha sonra Yezd'den Şîrâz'a geçmiştir. Yedi yıl burada kalıp, tarihçi ve şâir derviş meşrep Mavlānā (Mollā) Darvîş Ḥusayn'in talebesi olmuş ve kitâbet ilmini ondan öğrenmişti (ayrıca bk. Miḫāna, s. 364 ve 363 not 1'deki Taḳî-i Kāşî'nin *Ḫulāṣat al-aşᶜār*..'ından nakledilen metin). Şâir bu arada, kısa bir süre de Şâh Abbās I.'ın sarayında kalmış umduğu îtibâr ve desteği göremediği için (J. Rypka, *History of Iranian Literature*, Hollanda, 1968, s. 725) 988 (1580)'de Hindistan'a gitmişti. Oradan Mekke'ye geldi ve hacc vazifesini ifâ ederek Dekken [b. bk.]'e döndü (*Maᵓāsir-i Raḥîmî*, göst. yer.). Bu hacc seyahatinin, Hindistan'a gitmeden önce vuku bulduğu ifâde edilirse (M. Muᶜîn, *Farhang-i Fārsî*, Tahran, 1342-1352 hş., V, 1117) de yukarıdaki tarih daha doğru olmalıdır (bk. *Maᵓāṯir-i Raḥîmî*, göst. yer.).

Ekber Şāh saltanatı (963-1014=1556-1605) devrine rastlayan ve oldukça uzun süren bu Hindistan seyahatinde şâir, önce Aḥmednagar [b. bk.]'a geçip, Nihāvandî (*Maᵓāṯir-i Raḥîmî*, göst. yer.)'nin de yardımı ile Burhān Niẓām Şāh II. (999/1003=1590/1594)'nin sarayına intisap etti. Orada sonradan kayınpederi olacak Malik Ḳummî ile dostluğunu kuvvetlendirdi ve san'atında günden güne ilerlemeler kaydetti. Birçok medih şiirinin dışında, "*Sāḳî-nāma*„ adlı eserini de bu memdûhuna ithâf etti ve ondan pek çok câizeye nâil olduğu gibi, "Malik al-şuᶜarāᵓ„ unvânını da aldı (*Miḫāna*, s. 363 not 1; krş. *Maᵓāṯir-i Raḥîmî*, göst. yer. v.d.; Şibli-yi Nuᶜmānî, *Şiᶜr al-ᶜAcam*, trc. Muḥammed Taḳî-yi Gilānî, ikinci tab, Tahran, 1334/1339 hş., III, 8; IV, 117). Yine bu arada kendini denemek için hicrî 999 yılı içinde Taḳî-i Kāşî'ye gönderdiği bir kaç kasîdesi, bu zât tarafından beğenilerek *Ḫulāṣat al-aşār*'ında yer aldı (Miḫāna, göst. yer.). Diğer taraftan dedeleri İran'lı ve kendisi Akbarābād (Ağra)'lı olup, Fayżî-i Hindî diye şöhret bulan (*Natāyic al-afḳār*, s. 533 v.d.), şâir ve âlim Şeyh Abu 'l-Fayżî [b. bk.] ile Ẓuhūrî ve şâir Malik-i Ḳummî arasında manzum ve mensur yazılar gidip gelmeye başladı. Ẓuhurî muhtemelen Ahmednagar ve Bicâpur [b. bk.]'daki müridleriyle görüşmeye gelen Fayzî-i Hindî ve dervişleriyle tanıştı ve birbirine şeyh ve mürid oldular (*Maᵓāṯir-i Raḥîmî*, III, göst. yer., krş. *Şiᶜr al-ᶜacam*, III, 75). Bir süre sonra, hacc için tekrar Mekke'ye gitmek üzere Ahmadnagar'dan ayrıldı. Fakat muhtemelen Burhān Niẓām Şāh II.'in ölümü üzerine Mekke (1004=1596)'den Bicâpur'a taşındı. Burada yerleşerek Bicâpur vâlisi İbrāhîm ᵓĀdilşāh II. (987/1037=1579/1627)'ın hizmetine girdi. Ẓuhūrî bu zâtın sarayında Malik Ḳummî ile müşterek çalışmalarda bulunup, güvenini kazanarak ona damat oldu (*Maᵓāṯir-i Raḥîmî*, göst. yer.; *Natāyic al-afḳār*, s. 449).

Her iki şâirin, birlikte yazdıkları 9 bin beyitlik "*Gulzār-ı İbrāhîm*„ adlı mesnevîye karşılık bin rūpye (90 bin Lārî) alıp, bu parayı şâir, edib ve muhtaçlara dağıttılar (*Maᵓāṯir-i Raḥîmî*, III, 396 v.dd.).

Şâir ayrıca, iki kasîde ve bir terkîb-i bend'i ile Ekberşâh'ın elçisi olarak Bicâpur'a gelen "*Farhang-i Cihāngîrî*„'nin müellifi meşhur âlim Camāl al-Dîn Ḥusayn-i Ancavî-yi Şîrāzî'yi de övmüş ve takdirini kazanmıştı. O, bilhassa, ᶜĀdilşāh II.'ın sarayında nesri ile tanınıp burada rahat bir hayat geçirdi. Çağdaşı şâirler arasında Mîr Ḥaydar Zihnî-i Kāşî ve ᶜUrfî-i Şîrāzî'yi övmüştü (*Şiᶜr al-ᶜacam*, III, 76; *Miḫāna*, s. 352 not 4). O, Naẓîrî-i Nîşābūrî ile de şiddetli münâkaşalara girişmiştir. Ẓuhūrî, ayrıca çağdaşı bâzı şâirlerle de mektuplaşmıştır (bk. *Şiᶜr al-ᶜacam*, III, 4, 70; krş. Rypka, *ayn. esr.*, s. 301). O, Bicâpur'da iken Şāhnavāz Ḫān'la sık sık buluşurdu. Bununla berâber yukarıda da işâret edildiği gibi onun yakın dostu, kayınpederi olan Malik-i Ḳummî idi (*Maᵓāṯir-i Raḥîmî*, III, 294 v.d. *Miḫāna*, s. 363). Ẓuhūrî, 1025 (1616)'te Dekken'de çıkan bir isyân esnâsında kayınpederinin öldürülmesinden iki ay sonra, Bicâpur'da vefat etmiş ve muhtemelen onun mezarı yanında gömülmüştür (*Maᶜāṯir-i Raḥîmî*, III, 397, v.d.; *Natāyic al-afḳār*, s. 449; *Ṣuḥuf-i İbrāhîm*, I, var. 241ᵃ v.d.; *Miḫāna*, s. 354 not 2 v.d., 364 not 2; Ḥasan Sādāt-ı Nāşirî, *Âtaşkada*, I, 267 not; *Ethé*, s. 195. Ölümü ile ilgili diğer bilgiler için krş. *Miḫāna*, s. 364; Mudarris, *Rayḥānat al-adab*, IV, 72; Browne, *Târîḫ-i adâbiyat-ı İrân*, trc., Raşîd Yāsamî, Tahran, 1345 hş., IV, 189, 191; *Luġat-namā-i Daḫḫudā*, mad. "*Ẓuhūrî*„; Rypka, *ayn. esr.*, s. 724; Ḫayyām Pūr, *Farhang-i suḫanvarān*, Tebriz, 1340 hş., s. 362).

Eserleri: Herat mektebi müntesiplerinden olup, ᶜİmādî-i Şahryārî ve Aşîr al-Dîn-i Aḫsîkatî tarzında şiir söyleyen Ẓuhūrî, hem nazım, hem de nesir yazarı olarak tanınır. O, şiirin her türünü denemişse de (*Miḫāna*, s. 364) daha çok gazel ve mesnevî vâdisinde başarı sağlamış ve nesri ile meşhur olmuştur. ᶜUrfî-i Şîrāzî tarzında nazmettiği ancak onun kadar başarı gösteremediği kasîdelerinin çoğunu (*Şiᶜr al-ᶜAcam*, III, 17, 52, v.d.) 12 imam'a ve Âdilşâh İbrâhîm II.'e ithaf etmiştir (*Rayḥānat al-adab*, IV, 72). Kaynak ve kataloglarda yer alan ve tamamı Hindistan'da muhtelif zamanlarda ayrı ayrı basılmış bulunan (bk. *Miḫāna*, s. 364 not 1) eserleri şunlardır: I) Manzum eserleri: 1. *Dîvān*. Hakkında verilen mâlûmata bakılırsa, Ẓuhūrî'nin dîvanı bâzan sâdece gazellerini, bâzan mesnevîleri dışında bütün şiirlerini veya mesnevîleri ile birlikte bütün şiirlerini ihtivâ eder. Bu şekil külliyat olarak da gösterilir (Aḥmed-i Munzavî, *Fihrist-i nusḫahā-i ḫaṭṭî-i Fārsî*, nşr. A. C. D. Tahran, 1348/1349 hş. III, 1880). Yalnız gazellerini içine alan divânının, önce Luknov, sonra Kampur'da tarihli ve tarihsiz olmak üzere çeşitli baskıları yapılmıştır. 1315 (1897)'te Kampur'da taş baskısı olarak yayınlanan dîvânında 1235 kadar gazel bulunmaktadır. Bu arada diğer şiirleri ile birlikte basılan külliyatı (*Fihrist-i ḳitābhā-i çāpî* [I, 1571] ise, sâdece gazellerini içine alan dîvânından ibârettir. Dîvânının pek çok yazma nüshası varsa da, ekserisi noksan ve düzensizdir (Munzavî, *Fihrist*, III, 2419-2421). 2. *Sāḳî-nāma*. Burhān Niẓām Şāh II. adına kaleme alınmış olan bu mesnevî, diğer mesnevîleri arasında şöhret bulmuş ve Hindistan'da daha çok tutulmakla berâber, Şibli-i Nuᶜmānî (*Şiᶜr al-ᶜacam*, IV, 42)'ye göre, başarılı bir eser olmayıp, bir boş fikir ve hayaller mecmuasından ibârettir. Mutaḳārib-i muşamman bahrinde yâni *faᶜūlun faᶜūlun faᶜūlun faᶜūl* vezninde yazılan bu mesnevînin beyit sayısı, dört bin ile dört bin beş yüz arasında değişir (bk. m. 1876 Kampur baskısı, krş. *Âtaşkada*, I, 268 not; *Miḫāna*, s. 365 not 1; Hidayāt, *Mulḥaḳāt-ı Târîḫ-i Ravżat al-Ṣafāᵓ*, Tahran, 1339 hş., VIII, 581). *Rayḥānat al-adab* (IV, 72)'da bu mesnevînin 14 bin beyit olarak gösterilmesi ise, gerçeğe uygun değildir. Şâir, *Sāḳî-nāma*'sinde 72 beyitlik özel bir fasılda kayınpederi Malik Ḳummî'yi övdüğü gibi (bk. Luknov baskısı, s. 128-131), ayrıca bir münâsebet düşürerek büyük Şāh Abbās'ı da medhetmiştir (Hidāyat, *ayn. esr.*, göst. yer.; muhtelif baskıları için bk. *Fihrist-i ḳitābhā-i çāpî*, II, 1900). Ancak eserin henüz ilmî bir neşri yapılmamıştır (yazma nüshaları için

bk. Munzavî, *Fihrist*, IV, 2875; Kâtip Çelebi, *Keşfü 'z-zünûn*, İstanbul, 1941-1943, II, 973). 3. *Gulzār-ı İbrāhîm*, bu mesnevî, dokuz bin beyit olup, İbrâhîm ʿÂdilşāh II.'ı övmek gâyesi ve onun teşviki ile yazılmış, ancak eserin ilk yarısı Malik Ḳummî ve ikinci yarı ise, Ẓuhûrî tarafından nazmedilmiştir (Nihāvandî, *Maʾāṣir-i Raḥîmî*, III, 393-397; Munzavî, *Fihrist*, IV, 3068; krş. *Âtaşḳada*, III, 1302, not). Ancak eserin dîbacesi, manzum bölümünden daha meşhurdur. İsmail Paşa'nın, *İżāḥ al-maknun* (İstanbul, 1945-1949, II, 376) 'unda eserin adını yanlış olarak "*Gulzār-ı Ḫalîl*„ şeklinde tesbit etmesi onun mesnevînin aslını değil sâdece önsözünden ibâret nesir kısmını görmüş olması ile izâh edilebilir. Eserin çeşitli taş baskıları ve muhtelif yazma nüshaları vardır (bk. Munzavî, *Fihrist*, IV, 3068 ve 3598). 4. *Ḫvān-i Ḫalîl*, bu mesnevî de ʿÂdilşāh II. adına kaleme alınmış olup, önsözünde ifâde edildiğine göre, gerek bu eser, gerek *Gulzār-ı İbrāhîm*, Malik Ḳummî ile müştereken yazılmıştır (*Natāyic al-afkār*, s. 449). Aynı zamanda tarihî değeri de olan bu eser, ʿÂdilşāh sarayındaki sanatçılardan da etraflıca bahseder. Muhtelif taş baskısı ve pek çok yazma nüshası mevcuttur (Munzavî, *Fihrist*, V, 3558). 5. *Novras* (yeni yetişmiş meyve ve dokuz üslûb). Bilindiği gibi, İbrâhîm ʿÂdilşāh II. tarafından Hind (Dekken) diliyle kaleme alınan ve mûsikî ilminin kanunlarını inceleyen bu eser, Hind şiir ve şarkılarının dayandığı esasları konu edinen kitabın adıdır. Nitekim Hindce 'de "*Novras*„ bu dilde yazılmış şiirlerin dayandığı dokuz tarz ve üslûb mânasına gelir (Muḥammed Pāşā, *Ānandrāc*, mad. "novras"; krş. Rypka, *ayn. esr.*, s. 725). Aslında dokuz üslûb (prensip) demek olan ve İbrâhîm ʿÂdilşāh II.'nın emriyle Niẓāmî-i Gancaî'nin *Maḫzan al-asrār*'ı örnek alınarak sarî bahrinin *mufteʿilun mufteʿilun fāʿilun* vezninde yazılan "novras" (*Novras-nāma*) ise, Faḫr al-Zamānî-i Ḳazvînî'ye göre dört bin beyttir. Eserin ilk yarısı Malik Ḳummî'ye, ikinci yarısı da Ẓuhûrî'ye âittir (*Miḫāna*, s. 363; krş. Munzavî, *Fihrist*, IV, 3287). Her iki şâir, ʿÂdilşāh'tan tatmin edici armağan almışlarsa da, hem lâfızda, hem de mânada Niẓāmî'yi asla taklit edememişlerdir. Târîḫ-i ʿÂlam ârā-yı ʿAbbāsî (Tahran, 1350 hş., I. 183, II, 1069) 'de bu mesnevî, dokuz bin beyit olarak gösterilmiş ve ona karşılık 9 bin Hun (9 bin rûpye altın 900 Irak tümeni) alıp, yarı yarıya bölüştükleri kayıtlı ise de, beyit sayısında mübâlağaya kaçıldığı âşikârdır. Bâzı tezkire yazarlarının "*Manba al-anhār*„ adı ile de zikrettikleri bu novras (*Novras-nāma*, bk. *Miḫāna*, s. 352 not 3, *Âtaşḳada*, III, 1303 *Ethé*; s. 195), müzik dünyasından alınmış mecâzî ifâdeler ve teşbihlerle doludur. Eser, bizzat, Ẓuhûrî'nin yazdığı meşhur mensur mukaddime ile birlikte, ʿÂdilşāh II.'ın aynı adı taşıyan ve gerçekten bir şarkı ve mûsikî kitabı hüviyetini arzeden kitabı (*Novras*)'nın bir giriş ve şerhi mâhiyetindedir. Şâirin bu son üç mesnevîye yazdığı dîbaceler, asıllarını gölgede bırakmıştır. Bununla berâber, Mudarris (*Rayḥānat al-adab*, IV, 72)'in mezkûr mesnevîleri nesir olarak takdim etmesi ve Rypka (*History of Iranian Literature*, s. 725)'nın aynı kanâati taşıması bir zühul eseri olmalıdır. Bu mesnevînin önsözü ile birlikte veya sâdece önsöz olarak Hindistan'da muhtelif baskıları yapılmıştır. Ayrıca sayısız yazma nüshaları da vardır (Munzavî, IV, 3287; V, 3647). Ẓuhûrî'nin bütün mesnevîleri, aynı zamanda antolojilerden (tezkirelerden) sonra baş vurulması gereken başlıca kaynak mâhiyetindedirler.

II. Mensur eserleri: Belirtildiği gibi Turşizî, süslü, taklitçi ve aynı zamanda kuvvetli nesri ile meşhurdur. Mensur eserlerinin çoğu, yine ʿÂdilşāh II.'nin medhi, sarayının vasfı ve etrafındakilerin nitelikleri hakkında kaleme alınmıştır. En önemlileri, "üç nesir„ (*Sa naşr*) diye şöhret bulan 3 *dībāça*'sidir. Bunlardan birincisi "*Dībāça-i Novras*„ adını taşır. Önemine yukarıda temas edilen bu önsöz, ya bizzat mezkûr ʿÂdilşāh'ın Hind mûsıkîsine dâir yazdığı *Novras* adlı eserin veya şâirin kayınpederiyle birlikte aynı adla te'lif ettikleri mesnevîye âit bir giriş olarak kaleme alınan önsözdür. İkincisi *Ḫvān-i Ḫalîl*, üçüncüsü ise, *Gulzār-ı İbrāhîm* adlı mesnevîlere yazdığı önsözlerdir. Kampur, Luknov ve diğer Hind merkezlerinde "*Sa naşr-i Ẓuhûrî*„, "*Muḳaddimāt-i sa naşr-i Ẓuhûrî*„ veya "*Muḳaddimāt-i Ẓuhûrî*„ adı altında muhtelif taş ve normal baskıları yapılmıştır (bk. *Fihrist-i ḳitābhā-i çāpî*, II, 2044, 3089; *Ethé*, s. 241 v. dd.). Bu eserler uzun yıllardır Hindistan ve Pâkistan'da ders kitabları arasında yer almakta ve okullarda okutulmaktadırlar. Bir çok şerhleri arasında en çok tanınanı Abu 'l-Yamîn Abd al-Razzāḳ b. Muḥammed İsḥāḳ Ḥusaynî-i Şūratî-'ninki olup, aslı ile birlikte Kampur (1873)'da basılmıştır (yazmaları için bk. Munzavî, *Fihrist*, V, 3558, 3580, 3598, 3647).

Mensur eserlerinden biri, "*Mīnā-bāzār*„ olup ʿÂdilşāh II.'ın başkentte inşâ ettirdiği pazarın tasvirinden, bânisinin methinden ibârettir (muhtelif baskıları için bk. *Fihrist-i ḳitābhā-i çāpî*, II, 3211).

Ẓuhûrî'nin diğer bir eseri ise, "*Ruḳaʿāt*„ yahut "*Panç ruḳʿā*„ adını taşır, "*Tabassum-i şuhadā*„ da denilen bu eser, aşk uğruna ölenleri ele alır. (Baskıları için bk. *ayn. esr.*, I, 619).

Ayrıca, Kampur'da 66 sayfa olarak 1879'da taş baskısı yapılan "*Şarḥ-i Ẓuhûrî* veya *Şarḥ-i luġāt-ı āşar-ı Ẓuhûrî*„ Luknov'da 90 sayfa olarak 1865'te taş baskısı hâlinde tabedilen "*Taḳrîm*„ ve yine Luknov'da 114 sayfa olarak 1861'de taş baskısı yapılan "*Taşhîr*„ (*F. Kitābhā-yi çāpî*, II, 2126, I, 905, 942) "*Âyina-i rāz*„ "*ʿAbdalîya*„ "*Ba-*

rîya„ veya "*Ḫazān u bahār*„ "*Kasam-nāma*„ (Munzavî, *Fihrist*, V, 3823) "*Ḳitāb-ı munşaʾāt*" (*Luġat-nāma-i Dahḫudā*, mad. "*Ẓuhûrî*„) ve mensur bir "*Ḫusn-u aşḳ*„ (Ethé, s. 238) isimli eserler de Turşizî'ye isnad edilmiştir.

Külliyâtı, muhtelif yazma nüshası bulunan külliyatı, yukarıda da işâret edildiği gibi, usûlüne uygun bir şekilde ve bütün eserlerini içine alacak tarzda tanzim edilmemiştir. Aksine bâzısı nazmı ile bir kısmı nesrini, kimi nesri ile bir kısım nazmını ve bâzısı da nazım, nesir ve mektuplarından bir miktarını ihtivâ etmektedir (Munzavî, *Fihrist*, III, 1880 v.d.).

Edebî şahsiyeti: Çağdaşı tezkireciler (Faḫr al-Zamānî-yi Ḳazvînî ve bilhassa ʿAbd al-Bāḳî-i Nihāvendî), şâiri edebî bakımdan harâretle överler. Aynı şekilde başka tezkireciler de onun şiir ve nesirdeki üstünlüğünü kabûl ederler (*Miḫāna*, s. 363; *Maʾāṣir-i Raḥîmî*, III, 393; *Mirʾāt al-ḫiyāl*, s. 77 v.d.; *Natāyic al-afkār*, s. 447 v.d.; *Ṣuḥuf-i İbrāhîm*, I, var. 240b; krş. *Şiʿr al-ʿAcam*, III, 42). Taḳî al-Dîn-i Kāşî, Ẓuhûrî'nin kasîde ve gazellerinde, ʿİmâdî-i Şahriyārî (ölm. 573=1177) ve Aşîr al-Dîn-i Aḫsîkatî (ölm. 577, 579=1181, 1183) ayarında olduğunu, tumturaklı ifâde ve metin istiâreleriyle dikkati çektiğini kaydeder (*Miḫāna*, s. 363 not 1). Bununla birlikte Ẓuhûrî'nin ʿUrfî-i Şirâzî tarzındaki kasîdelerinde, aynı ustalığı gösteremediği anlaşılmaktadır (yk. bk.). Hindistan'da çok beğenilmesine rağmen İran'lı ediplerin dikkatini pek çekmemiştir. Nitekim yukarıda da temas edildiği gibi, Azār, "*Sāḳî-nāma*„'sini beğenmediğini açıkça söylerken, okuduğu dîvânı hakkında susmayı tercih etmiştir (*Âtaşḳada*, I, 267). Aynı şekilde "*Sāḳî-nāma*„'sini gözden geçirdiği anlaşılan Hidâyat ise (*Rawżat al-ṣafā muhl.*, VIII, 581), hiçbir görüş bildirmemiştir. ʿÂdilşāh II. ise, onu çok beğenmiş ve ölünceye kadar sarayından ayırmamıştır. Bu arada bir takım kimselerin Ẓuhûrî'yi göklere çıkarması tepki ile karşılanmıştır (Browne, IV, 200). Bütün bunlara rağmen o, Hind üslûbuna büyük emeği geçenler arasında yer alır (Ġulām Rıżā Riyāżî, *Dānişvarān-ı Ḫorasān*, Tahran, 1336 hş., s. 132, 289; Zayn al-ʿÂbidîn Muʾtaman, *Taḫavvul-i şiʿr-i Fārsî*, Tahran, 1339 hş., s. 357). Naẓîrî, Calâl Asîr, Ṭâlib-i Âmuli, Kalîm-i Hamadânî ve diğerleri gibi o da; Fiġānî-i Şirâzî ile filizlenen ʿUrfî-i Şirâzî ile gelişen, Ṣâʾib-i Tabrîzî-'nin elinde doruğuna ulaşan ve başlıca umdelerinden biri, yeni mazmunları, güzel ve ender rastlanan tasavvurları, bilinmeyen latîf mânaları icad etmek sûretiyle, fikir ve hayal inceliğinin tahakkukundan ibâret olan bu üslûbun terakkîsine çalıştı (krş. *Şiʿr al-ʿAcam*, IV, 66). Umûmiyetle büyük fikirlere sâhip olmayan Ẓuhûrî, şiirlerinde kendine has bir üslûb kullanmıştır. San'atındaki şöhreti, zarif ve şâirâne tasvirlerinden, tumturaklı lafızları ve metin istiâreleri yanında şiire tâze mânaları ve ince mazmunları ilâve etmesinden, iyi ve mûteber bir nesir üstâdı, güzel ve akıcı bir şikeste yazarı olmasından ileri gelir. Ancak ifâdelerinin ʿİmâdî ve Aḫsîkatî'de olduğu gibi, son derece tumturaklı oluşu bâzı konuların ve mes'elelerin kavranmasını güçleştirir. Hattâ çok defa anlaşılmasını imkânsız hâle getirir. Hemen bütün kaynaklar, Ẓuhûrî'nin, oniki imâma inanan bir Ca'ferî olup, namuslu, dürüst, insaflı, mütevâzi ve yumuşak huylu bir kimse olduğunda birleşirler.

Bibliyografya: Metin içinde geçenlerin dışında bk. Ġulām ʿAlî Āzād, *Ḫizāna-i ʿāmira* (Campur tabı, s. 313-317); *Sarv-i Āzād* (Lahor, 1913), II, 33-36; Ethé, *Cat. of. the Persian Manuscripts in the library of the india office* (Oxford, 1903), nr. 1500-1516; Mîr Ḥusayn Dost, *Taẕkira-i Ḥusaynî* (Luknov, 1292 h.), s. 201 v.d.; İbn Yūsuf al-Şîrāzî, *Fihrist-i Kitābhāna-i Madrasa-i ʿālî-i Sipahsālār* (Tahran, 1318-1321 hş.), II, 630 v.d.; Ivanow, *Descriptive, Cat.* s. 155; Nazir Ahmed, *„Ẓuhurî Life and* Works (Allahâbâd, 1953), I; Pertsch, *Cat.* Berlin, IV, nr. 909, 1006; Rieu, *Cat. Pers. Mss. British Museum*, s. 678; Rosen, *Mss. Persans* (Petersbourg, 1886), III, 264; Ṣadîḳ, *Ṣam-i ʿancuman* (Hindistan, 1293 h.), s. 284 v.d.; Sachau et Ethé, *Bodleian Cat.*, I, nr. 1076-1080; Şemseddin Sâmi, *Kamusu 'l-alâm* (İstanbul, 1316-1321 h.), IV, 3034; Taḳî al-Dîn-i Kāşî, *Taẕkira-i sîzdah şâir*, el-yazma, Malik Kütüp., nr. 4078, şâir 4; ayrıca Ḫayyām Pūr, *Farhang-i suhanvarān*, s. 362 ve *Âtaşḳada*, I, 268 nottaki diğer kaynaklar.

(Nazîf Şahinoğlu.)

ZULALI. [Bk. ZÜLÂLÎ.]

ZÛN. [Bk. ZÛN.]

ZÛN. ZÛN, Bir Hind (?) ilâhı olup, Sîstân'ın az şarkında Zābul ülkesindeki Zamîn-Dâvar'da bulunmakta idi.

33 (654/655)'te Sîstân'a vâli tâyin edilen ʿAbd al-Raḥmān b. Samura, Dâvar'a vâsıl oldu ve Zûn tepesi (Cabal al-Zūn)'ni muhâsara etti. Gözleri yakuttan yapılmış altın bir mabud'un bulunduğu mabed'e giren ʿAbd al-Raḥmān, mabud'un bir kolunu ve gözlerindeki yakutları koparıp aldı; Geri kalan kısmını, gayesinin sırf mâbud'un acz'ni ispat etmek olduğunu söyleyerek, mahallî marzubânlara bıraktı (Balāẕurî, s. 394).

Marquart, din kaynaklarında Tso (-Zābul) kırallığı dâhilinde, önünde, kaburgaları arasında at üstünde bir insanın geçebileceği büyüklükte muazzam bir balık iskeletinin yerleştirildiği Deva Sun mâbedine âit bir bahis buldu. Tso kıralı, altın bir balık başının süslediği bir taç giyer ve altın bir atın süslemiş olduğu bir tahtda otururdu (*Pei-shi*, bölüm 97, var. 3; burada Tso'nun vaziyeti pek

iyi anlatılmamıştır). Diğer tarafta hıristiyan kaynaklar da Τheophanes, *chronography*, nşr. de Boor, 163) veya zundaber müstahkem mevkiinden bahsederler (*victoris Tonnennensis chronica Chron, minora*, nşr. Mommsen, II, 194). Marquart, bu isimleri *Zūn-Dazhvar* "kadı Zūn„ olarak düzeltir ve bu sûretle mahall'in Zamīn-Dāvar (Arapça da Bilād Dāvar) ismini ve aynı şekilde kıral Zūnbīl veya Zunbīl isimlerini ortaya çıkarır (al-Cavālīḳī tarafından verilen Rutbīl yerine, *al-Muarrab*, nşr. Sachau, s. 73).

Arap şâirlerinden, Ḥumayd ve Carîr de ilâh Zūn (bâzan al-zūr)'un isminden bahsederler ve bu Hind (?) ilâhı'na âit başka bir mâbed'in de Irak'da, Hindistan ile ticâret yapan bir liman olan Ubulla'da bulunduğu anlaşılır (krş. Abu 'l-Fatḥ Naṣr b. ʿAbd al-Raḥmān al-Iskandarī (ölm. 560 = 1164/1165), Yāḳūt, II, 960'ta zikredilir. *Lisān al-ʿArab* (XVII, 62)'a göre Farsça'da al-Zūn ismi *Jūn* olarak telâffuz edilir. Marquart, Zūn mâbedi'nin yerini, Bişlang'ın şarkında, Hılmand'ın şimâlinde olarak gösterir.

Bibliyografya: Marquart, *Erānšahr*, s. 39, 289 (Zābul'un altında) ve ayn. mll. (J. J. M. Groot ile birlikte), *Das Reich Zābul und der Gott Zūn vom* 6.-9. *Jahrhundert, Festschrift E. Sachau* (Berlin, 1915), s. 248-292 (âlimâne ve çok ihâtalı bir eser); Markwart, *a Cataloque of the Provincial Capitals of Erānahr* (Roma, 1931), s. 89.

(V. MINORSKY.)

ZUNNĀR. [Bk. ZÜNNĀR.]

ZUR-ḤĀNA. [Bk. ZÛRHÂNE.]

ZÛRHÂNE. ZÛR-ḤĀNA, Başta güreş olmak üzere, eski İran sporlarının yapıldığı kapalı spor salonu.

İran'ın bir çok şehrinde ve büyük şehirlerinin muhtelif semtlerinde *zur-ḫāna* mevcuttur. Eski İran spor salonları küçük kubbesinin ortasındaki pencereden gelen güneş ışığı ile aydınlanan şark hamamını hatırlatır. Gūd (گود) adı verilen esas spor alanı binanın ortasında ve satıhtan biraz daha aşağıda bulunur. Etrafında, seyir yerleri ve soyunma odaları, spor eşyaları ve malzemeleri bırakmak için de bölümler yapılmıştır.

Murşid'in yeri olan, salonun girişinin kenarındaki odada *sardam* (سردم) tabir edilen, zilin asıldığı, davulu yumuşatmak ve güreşten sonra zencefil, tarçın gibi baharatları yakmak için kullanılan bir ocak vardır. Bâzı salonlarında ise, umûma tahsis edilmiş bir çeşit tribün bulunur.

Zūr-ḫāna âzalarının şu şekilde bir merâtib silsilesi mevcuttur: navça, yâni yeni gelenler (Bu yeni gelen gençler), husûsî salonda, tâyin edilen bir pehlivanın yanında talim görürler ve kâfi derecede mahâret kazandıktan sonra nav-hasta (yeni sivrilmiş, yetişmiş) mertebesine ulaşırlar. Nav-hasta, mübtedî, Pahlavān mübtedîleri yetiştiren kimse. Miyândâr, salonda oyunculara nezâret eden, kaideleri öğreten antrenör ve hakem olan kimse (umûmiyetle zūrhāna'nin eski şampiyonlarından biri)'dir. Murşid veya kohna-savār (halen terkedilmiş, teknik direktör)'dır ki, küçük bir davulu çalan ve gul-i kuştî denilen münâsib şiirler okuyarak güreş antremanlarını idâre eden [zūr-ḫāna'ya girenleri mertebelerine göre, davul veya zil çalarak, veyahut güzel sözler ile "hoş geldiniz„ diyerek, karşılayan] kimsedir.

Güreşçiler, deriden veya *tonoḳe* denilen ve umûmiyetle dayanıklı kumaştan yapılmış ve üzerinde Ali'nin elini temsil eden bir el resmi bulunan peştemal, uzun don veya kısa pantolon giyerler, tonoke lerin üzerinde değişik renk ve şekilde çeşitli resimler de nakşedilir. Bu peştemal veya kisbetler kemerlerle sıkıca bele bağlanır; güreş esnâsında güreşçiler birbirinin kemerini kavrarlar (bu usûl Garp tekniğinde yoktur). Kem gözden korunmak için güreşçiler pazularına muska bağlar ve murşid de ateşte üzerlik otu yakar.

Zūr-ḫāna'de icrâ edilen her güreş programından önce, güreşçilerin adalelerini yumuşatmak için, taş kaldırma, lobut döndürme ve yüzme gibi sportif faâliyetlerden herhangi birisi yapıldıktan sonra, güreşe başlanır. Bu sportif faâliyetlerin sonuncusu, esas güreş, güreşen sporculardan birinin sırtı yere gelinceye kadar devam eder (bu hâle, *sitara-šumar andāḫtan*: yıldız saydırmak denir). *Kabbāda* denilen ve çok sağlam halkalarla tavana bağlanmış bulunan ipler üzerinde hareket eden ve takrîben 180-200 cm. yükseklikte bulunan gevşek bir yayla yapılan, idmanla son bulan güreş, daha sonra, merâsimlerle, miyândarın enbiyâ, evliyâ ve büyüklere duâ ve hastalara şifa dilemesi ile o günkü sportif faâliyet son bulur. Zūr-ḫāna müessesesi, çok dikkatle tâyin edilmiş terminolojisi civanmertlik ruhu ve titizlikle icrâ edilen yarı dinî, merâsimi ile temâyüz eder.

Tonoḳe'yi giyerken veya çıkarırken rakip sporcular birbirlerini kucaklarlar [bk. mad. SİRVĀL]. Güreşte ancak belirli vuruşlara müsâade edilir. Müsabakanın sonunda güreşçiler, alınlarına dokunarak selâmlaşırlar, *miyāndar* ile güreşen ise, elini öper. Zūr-ḫāna'de güreşen sporcunun iffetli ve çok dürüst olması gerekir. Gūd (spor yerine)'a girerken yeri öpmesi her sporcu için şarttır. Zūr-ḫāna'nin güreş yerinde herhangi bir şey yemek, içmek, tütün içmek, konuşmak ve gülmek yasaktır. Tek başına idman yapmak isteyen güreşçi, murşid-'den müsâade ister, o da "ruhsat„ diyerek izin verir. Eskiden güreşçilerin, giyerken veya çıkarırken kisbetlerini öpmeleri bir an'ane idi.

İsimleri sıkça anılan, güreşin manevî hâmisi bir takım velîler vardır. Güreşçilerin en şöhretli manevî hâmisi Puryā-i Valī'dir [Rivâyete göre

Pūryā-i Valī, Ḫvārizm'lidir ve 772=1371'de ölmüştür. Bu kimse hakkında efsânevî pek çok hikâye halk arasında zebanzed olmuştur]. Ḥusayn Vaʿiẓ, meşhur güreşçiler arasında Abū Cahl ile güreşen Peygamber'i İmâm Ḥasan ve Ḥusayn'i, Arif Maḥmūd Mükbār (veya Bükyār)'ı ve şeyh Ṣadr al-Dīn İbrāhīm Ḥamavī'yi zikreder. Aynı müellif, iki tarz güreş olduğunu söyler, birisi Horasan ve Irak'da çok rağbet gören ḳabẓ (veya şahrīvāz) diğeri ise, Deylem ve Şirvan'da yaygın olan iẓtirār.

Güreş asîl bir spordur. Niebuhr'un zamanında Şîrâz ileri gelenleri, öğleden önceki vakitlerini güreşe ve öğleden sonraki zamanlarını da biniciliğe vakfederlerdi. Eskiden bir güreş şampiyonu öldüğünde mezarının üzerinde aslan şeklinde bir âbide inşâ edilirdi.

İran'da güreşin başlangıcı çok eski devirlere kadar uzanır. *Šāh-nāma* (nşr. Mohl. III. 203 v.d.; Vullers, II, 1040)'de kahramanlar birbirlerinin ellerini yakalamak (hamî dast sūdand bir yakdigar) ve biribirinin kemerini (duvāl-i kamar) tutmak sûretiyle mücâdeleye başlar. Saʿdī'nin *Gulistan*'ında 360 oyun bilen yaşlı bir güreşçiden bahsedilir (bk. Ḥusayn Vaʿiẓ'in eserinde: 1081=360x3, ayrıca bk. Saʿdī, *Gülistan*, Türkçe trc. Hikmet İlaydın, İstanbul, 1966, s. 63 v.d.; ayrıca. Canard'daki diğer birçok iktibaslarla karşılaştırınız).

Zūr-ḫāna müessesesi, güreşe çok husûsî hüviyetler kazandırmıştır. M. Canard'ın haklı olarak belirttiği üzere Zūr-ḫāna müşterek bir hareket ve o hareketin kendine has civanmertlik (futuvva) esasları neticesinde vücut bulmuş gibidir. Bu hareketin Şi'î tasavvufuyla çok yakın bir ilgisi vardır [Nitekim, Zūr-ḫāna'ye âit ıstılahlar. bu müessesenin Şi'î tasavvufu ile yakın alâka ve irtibatını te'yid etmektedir]. Müsâbaka esnâsında, on iki imâmın her birinin aşkı için istenen iane (çarāḡ) on iki kere toplanır. Ḥusayn Vaʿiẓ'in risâlesinin isminin Futuvvatnāma oluşu dikkate şayândır, bk. Thorning, *beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens*, Berlin, 1913 ve mdd. *Futuwwa Sirval*, Taeschner, *Futuvva-Studien, islamica*, V, 1932, s. 285-333; ayn. mll., *Die islamischen Futuwwabünde*, *ZDMG*, 1933, s. 6-49.

Bibliyografya: Ḥusayn Vāʿiẓ Kāşifī (ölm. 1505), *Futuvvat nāma-i sulṭānī* (*Galunow* bu eserden faydalanmıştır); Mīr Nacāt, *Gul-i kuştī* (güreş hakkında 265 beyitlik bir mesnevî olup, 1112=1700 tarihinde te'lif edilmiştir), Luknov, 1258; bk. Rieu, *Cat. of Pers. Mss.*, II, 821; *Traité de gymanastique*, Bibl. Nat. de Paris Suppl. pers. nr. 1169, bk. Blochet, *Inventaire des miniatures*, 1900, s. 154 (1292=1875 tarihli bu rîsale, güreşi ve ağırlık, lobut gülle ve yaylarla yapılan idmanı temsil eden 85 minyatürü ihtivâ etmektedir); Chardin, *Voyages éd Lenglès*, 1811, III, fasıl 12 s. 441; Niebuhr, *Reisebeschreibung*, Copenhagen, 1778, II, 172-175, levha XXXVII (Fransızca trc., 1780, II, 141-144); Quseley, *Travels*, III, 402 (idmanların tarifi) ve atlas, levhalar, XII.-XIII.; Rich, *A residence in Kurdistan*, I, 124; Fraser, *A vinter Journey*, II, 57-61; Berezin, *Puteshestwiye po severnoy Persii*, 1852, s. 284; Texier, *Description de l'Arménie*, v.b., Paris, 1852, II, fasıl XXX, s. 52 v.d.; Polak, *Persien*, 1865, I, 188-193; Häntzsche, *İn einer persischen Turnhalle, Gartenlaube*'de, 1863, nr. 2; Galunow, *Zūrḫāna-atletičeskayo arena Persii*, Leningrad, 1927, I, 87-110, H. Ritter tarafından yapılan hülâsası için bk. *Der İslam*, 1929, XVIII³, 315 (Pek çok faydalı teferruat); Canard, *La lutte chez les Arabes, Cinquantenaire de la faculté des letters d'Alger*'de, Soc. Histor. Algérienne, Algiers, 1932, s. 127-190 (çok mufassal ve mükemmel bir tedkik) (*Luḡat-nāma-i Dih-hudā*, mad. ZŪR-ḪĀNA).

(V. MINORSKY.)

[Bu madde ORHAN BİLGİN tarafından ikmâl miştir.].

ZU 'R-RUMME. ẒU 'L-RUMMA (696?-735), ABU 'L-ḤARİS ĠAYLĀN B. ʿUḲBA [Emeviler devrinin en büyük şâirlerinden biri. *Rumma*, "çürük ip parçası, bağ„ demek olup, böyle bir "ip, bağ taşıyan„ mânasına gelen Ẓu 'l-Rumma, şâirin lekabıdır. Bu lekabın şâire niçin verildiğini açıklayan çeşitli rivâyetler vardır. Bunlardan birine göre, ona] boynunda bir iple nüsha taşıdığı için bu lâkab verilmiştir [Fakat, bir başka rivâyette de şiirlerinden birinde tasvir ettiği çadır kazığı (*vatad*) üzerinde kalmış bir ipten (*rumma*) bahsetmiş olması, buna sebep olarak gösterilir ki, bu îzâh akla daha yatkındır. Çünkü lekaplarını bu yolla almış başka şâirler de vardır (bu hususta nakledilen çeşitli rivâyetler için bk. *al-Aġānī*, XVI, 111 = XVIII³ 2; Âsım Efendi, *Oḳyanus*, İstanbul, 1305, IV, 316: mad. *rmm*; Ş. Żayf, II, 389; Bu tarzda bir beyti yüzünden lekap almış şâirlerin listesi için bk. *al-Muzhir*, II, 434-443)]. O, Orta Arabistan'da yaşayan ʿAbd Manāt kabîleler grubundan Banū ʿAdī-'nin bir kolu olan Şaʿb b. Milkān'dandı. Annesi Ẓubya tarafından da, Banū Asad'in kollarından birine mensuptu. 40 yaşında öldüğüne dâir rivâyet kabûl edilirse, 77 (696) yılında doğmuştu. Bununla berâber, bu tarih münâkaşaya çok açıktır. Çünkü bu, şâirin [ölüm döşeğinde] söylediği bir beytindeki çok müphem bir ifâdenin (İbn Ḳutayba, s. 334) tefsirine dayanmaktadır. Âilesinde şâirlik kabiliyetinin oldukça yaygın bulunduğu anlaşılmaktadır (İbn Ḳutayba, s. 336 v.d.; *al-Aġānī*, *XVI*¹, *III*=XVIII³, 3). Ẓu 'l-Rumma, recez şâiri al-Rāʿī'nin râvisi olmuştu (*al-Muwaššaḥ*, s. 289). [Onun tesiriyle, önceleri Ẓu 'l-Rumma de bir *rāciz* olmak istiyordu. Fakat al-ʿAccāc [b. bk.] ve oğlu Ru'ba [b. bk.] derecesinde

bir san'atkâr olamıyacağını düşünerek recezi bıraktı (*al-Muvaşşaḥ*, s. 275)]. Muhtemelen daha sonraları, Basra'da şiiri en iyi anlayanlardan biri sayılıyordu (*al-Aġānī*, VI², 88). Basralı âlimlerden gelen bir rivâyete göre, okuma ve yazmayı biliyor, fakat bunu saklıyordu (İbn Sallām al-Cumaḥī'den naklen *al-Aġānī*, XVI¹, 121=XVIII², 31; İbn Ḳutayba, s. 334; *al-Muvaşşaḥ*, s. 280 v.d.). Hakkındaki bütün bilgiler, şâirin hayatı boyunca, Orta Arabistan'daki kabîlesiyle alâkasını devam ettirmiş olduğu düşüncesini destekler. Çok sayıda fıkralar, onun, Yamâma vâlisi al-Muhācir b. ʿAbd Allāh ile, -vâli'nin çok yaşlı olduğu sıralarda- alâkasının bulunduğunu göstermektedir (*al-Aġānī*, XVI¹, 12, 15 = XVIII², 6, 13 v.d.; VIII², 54; şâirin bu şahsiyete medhiyesi). Bir takım tarihî rivâyetler, Ẕu'l-Rumma'yi Kûfe'de (bk. *al-Aġānī*, XVI¹, 122 = XVIII², 33) ve bilhassa Basra'da sahneye çıkarırlar. Bu son şehirde [hicrî II. asrın başlarından itibâren bâzı nüfuzlu şahsiyetleri medhetti. Onun Basra'da bilhassa, 109 (727)'dan itibâren mühim vazifelerde bulunan] Kadı-Emîr Bilāl b. Abî Burda (ölm. 120=738'den sonra) ile sık sık münâsebetleri olmuştur. Bu hâmîye hitap eden şiirlerinden, onun şâiri koruduğu anlaşılmaktadır (İbn Ḳutayba, s. 341; İbn Sallām al-Cumaḥī'den rivâyetle: *al-Aġānī*, XVI¹, 121, son satırlar, 128 = XVIII², 32). Yine bu şehirde Ẕu'l-Rumma, kırâat âlimi (Ḳārīʾ) ʿAnbasa ve gramer âlimleri Abū ʿAmr b. al-ʿAlāʾ [b. bk.], Yūnus b. Ḥabîb ve ʿĪsā b. ʿOmar ile görüşmek imkânını buldu (*al-Aġānī*, XVI¹, 122=XVIII², 32; İbn Sallām al-Cumaḥī, s. 128; İbn Ḳutayba, s. 334). Ẕu'l-Rumma'nin Şarkî Arabistanlı diğer şâirlerle kavgalarına da Basra sahne olmuştur. Ruʾba, bir gün, onu Bilāl b. Abî Burda'nin huzûrunda, kendi şiirlerini çekinmeden çalmakla itham etmişti (*al-Aġānī*, XVI¹, 121, 123=XVIII², 30, 35; İbn Ḳutayba, s. 339). Carîr ile olan kavgaları, al-Farazdaḳ'ın şiirlerini tercih ettiğini açıkça söylemesinden çıkmıştır. Tamîm kabîlesine mensup recez şâiri Hişām ile karşılıklı hicivleri Basra'da çok beğenilen bâzı fıkraların doğmasına yol açmıştır (*al-Aġānī*, VII¹, 61=VIII², 55; XVI¹, 117=XVIII², 20 v.d.).

Bu şâirin hissî hayatına, Mayya'ye ve Ḥarḳāʾ adlı sevgilisine olan aşkı hakkında sâhip olduğumuz bilgiler, sonraları bir nev'i hikâye hâlinde geliştirilmiş, tarihî temeli şüpheli rivâyetlerden ibârettir.

Dīvān'ında bize dinî düşünceleri hakkında açık bir fikir verecek parçalar yoktur. Şiirlerinde, ancak, bâzı dindârâne ifâdeler ve *Kur'ân-ı Kerîm*'e yapılmış bâzı telmihler göze çarpar (msl. bk. *Dīvān*, nr. 7, beyt, 30; nr. 22, beyt 35; ve 79; bu hususla ilgili bâzı rivâyetler; *al-Aġānī*, XVI¹, 128=XVIII², 46). [Esâsen islâmiyetten önce, hattâ islâmî devrin ilk nesillerinde dinî heyecan, bedevî şâirlerin hayatında san'atı besleyen kaynaklardan biri olarak yer almıyordu. Din, bu san'atın ana temaları arasına sonraları girdi. Ẕu'l-Rumma'nin eserinde dinî duygu ve düşüncelerin belirli hatlarla göze çarpmamasının sebebi budur. Buna mukabil, dinî hayatına dâir rivâyetlerde, onun, samimî bir mü'min olup, ibâdetini derin bir huşû içinde yerine getirdiği ısrarla nakledilir. Hattâ bâzı vesîlelerle, Mütekellimîne ve Kaderîye akîdesi taraftarlarına karşı itirazlarda bulunduğu da bilinmektedir (bk. Şavḳī Żayf, II, 390)].

Ẕu'l-Rumma'nin oldukça genç yaşta, şüphesiz 117 (735)'ye doğru öldüğü anlaşılmaktadır (bu hususta ileri sürülen diğer tarihler için bk. *EI*, mad. DHU 'L-RUMMA ve orada gösterilen yerler). Tanınmamış biri vâsıtasıyla Basralı iki kaynaktan gelen bir rivâyete inanmak gerekirse, Ḥuzvā'da Dahnāʾ sınırlarında bir yere defnedilmiştir (*al-Aġānī*, XVIII², 45).

Bu devirde dâimâ görüldüğü gibi, Ẕu'l-Rumma'nin eserleri de önceleri, yalnız birinin adını bildiğimiz (bk. *al-Aġānī*, XVI¹, 112, str. 27=XVIII², 7, str. 6: Ṣāliḥ b. Sulaymān) *rāvī*'ler sâyesinde sözlü yolla yayılıyordu. Şâir hakkında, Şarkî Arabistan Bedevîleri arasında dolaşan birçok rivâyet bir birini tutmuyordu (*al-Aġānī*, XVI¹=XVIII², 6 v.d.); fakat bunlar onun şiirlerinin muhâfazasına yardımcı olmuşlardı. Bu sözlü intikal safhasından başlıyarak yavaş yavaş şiirlerinden bir dîvân meydana geldiği görünmektedir. III. (IX.) asrın sonlarında dîvânının, biri Saʿlab (291=904), diğeri -daha tam olmak üzere- al-Sukkarî (275=888) tarafından derlenmiş iki rivâyeti mevcuttu (bk. *al-Fihrist*, s. 158, str. 20-21). [Bunlar da daha önceki çalışmalara dayanıyordu. Nitekim al-Aṣmaʿī (216=831)'nin rivâyeti, şerhi ile birlikte günümüze kadar gelebilmiştir (gerek dîvânının, gerekse eserin, al-Aṣmaʿī, Yūsuf b. Yaḥyā al-Nacīramī (423=1032) ve başkaları tarafından yapılmış şerhlerinin nüshaları için bk. *GAL*, I, 59; *Suppl.*, I, 89 = Arb. trc. I. 222 v.d.; *GAS*, II, 396 v.d.; muhtelif baskı ve neşirleri için bk. *bibl.*).] Macartney neşrinde Ẕu'l-Rumma'nin adı altında toplanmış olan eser ehemmiyetli büyüklüktedir: Bu mecmua, 87 parça şiiri ihtivâ eder; Nâşir bunlara 149 müfred beyit eklemiştir ki, böylece hepsi 3.335 beyit tutmaktadır. Şiirlerinin büyük bir kısmı değişik uzunluktadır. Bunların bâzıları, nr. 31, 33 (al-Muhācir b. ʿAbd Allāh'ın medhi), nr. 57 (Bilāl b. Abî Burda'yi öven klasik tarzda bir kasîde), nr. 81 (henüz mâhiyetini bilemediğimiz bâzı vak'alara temâs eden bir şiiri) gibi bir hâdise üzerine söylenmiş parçalardır. Bunlar çoğu zaman, devrin Bedevî şâirlerinde çok canlı olarak yaşayan bir an'aneyi temsîl eden, lirik kasîdeler olup terkedilmiş konaklama yerlerinin (*ṭalal*) tasvîriyle başlar, sevgiliye dâir bâzı hatıralarla, tasvirlerle devam eder ve bütün bunlar şâirin devesinin, onun çölde geçen uzun, sıkıntılı yolculuğunun tasvîrine bağlanır. Hemen hemen bütün bu kasîdelerde Mayya'nin adı geçer (msl. nr. 4, 7, 10, 11, 17, 22, 28 v.s). Bu eserin bütünü, çok bilinen bir takım mes'eleler ortaya koymaktadır: Bâzı parçalar baştan-sondan noksandır (nr. 60: son kısmı eksik bir kasîde) veya mevzûlarının ana maddelerindeki sıra, mevcut şekillerinin, ayrı ayrı parçaların biraraya getirilmesiyle vücut bulduğunu açığa vurmaktadır (msl. nr. 68 ve 75). [Bununla berâber kendisinden öncekiler bir tarafa, muâsırları arasında da, şiirlerinin yazıya intikali, dolayısıyla sözlü rivâyet safhasının kaçınılmaz tehlikelerinden büyük ölçüde kurtulabilmeleri bakımından Ẕu'l-Rumma'nin istisnâ teşkil eden bir yanı vardır. Çünkü sayıları az da olsa, bâzı şiirlerinin bizzat kendisinden dinlenerek yazıldığı, hattâ okuma-yazma bildiği için (aş. bk.), söylemediği şeylerin kendi adına yayılmamasını te'min maksadıyla yazılanları kontrol ettiği anlatılmaktadır (*al-Muvaşşaḥ*, s. 280 v.d.; bilhassa bk. s. 280, str. 10). Şiirleri arasında, nâdir kelimeler ihtivâ eden] birçok parça [sanki] lügat bilgisini gösterme gayretini aksettirmektedir ve bunlar bâzı Basralı ve Kûfeli âlimlerin arzûlarına cevap olarak nazmedilmiş gibi görünmektedir. Nitekim Kûfe'de, çok şüpheli bir şahsiyet olan Hammād al-Rāviya'yi inandırmak için Ẕul'Rumma'nin ağzından, eski kelime ve tâbirlerle dolu beyitler uydurmuşlardı (bk. *al-Aġānī*, XVI¹, 122, str. 15-16 = XVIII², 33).

Bu arada birçok hüzünlü lirik şiirin sâdece Mayya'nin adını ihtivâ ettikleri için bu mecmuaya, dîvâna, sokulmuş olmaları ihtimâlini düşünebiliriz. Gerçekten de III. (IX.) asırdan itibâren Ẕu'l-Rumma'nin şahsiyeti yeni bir hüviyete bürünmüş ve şâir, Arapların, ümitsiz bir aşkın kurbanı olan meşhur âşıkları arasında yer almıştır. Buna dâir rivâyetlerde kahraman (şâir), zengin bir *sayyid* ile evlenen Mayya uğruna, acısından eriyip gider ve Ḥarḳāʾ adlı bir sevgilisine dâir neşîdeleri sadece gözde sevgilisi Mayya'yi kıskandırma teşebbüsünün neticeleridir (bu hususla ilgili malzeme için bk. *al-Aġānī*, XVI¹, 110, 114, 115, 119-121, 123-124; İbn al-Naṭṭāḥ'tan nakden: 125=XVIII², 1, 10-13, 25-28, 36-41; İbn Ḳutayba, s. 334 v.dd., buradaki tanınmamış birisinin rivâyetine dayanan hikâye çok yaygın masal unsurlarından meydana gelmektedir. [Ayrıca, Ḥarḳāʾ'nın Mayya'den ayrı bir şahsiyet olmayıp, şâirin çok samimî bir aşkla bağlı olduğu Mayya'ye taktığı bir isimden ibâret bulunması ihtimâline dâir bir görüş için bk. Ş. Żayf, II, 391]).

Orta Arabistan men'şeli bir hikâyecinin naklettiği ve al-Hamadānī [b. bk.]'nin, *Maḳāmāt*'ında (Beyrut, 1924, s. 48 v.d.) yeniden işlediği bir hikâyenin de gösterdiği gibi, bu aşk hikâyesi işlenmiş hâlinde (kitabın adı için bk. *al-Fihrist*, s. 306, str. 22) de Bedevî hayatına bağlı kaynaklarından izler taşımış olmalıdır.

Mes'eleye ehemmiyeti ölçüsünde yer vermiyen bâzı ifâdeler (İbn Sallām, s. 125; İbn Ḳutayba, s. 333) bir yana bırakılırsa, Ẕu'l-Rumma'nin itibârının Basra dil âlimlerinin indinde bilhassa büyük olduğu görülmektedir. Bu şâirin yüksek san'at kudreti, deve, yaban eşeği, ceylan veya çöl tasvirlerindeki lügat zenginliği dâimâ kabûl edilmiştir. [Hemen belirtilmelidir ki, onun kasîdelerinde yer alan tasvirlerin değeri, yalnız dil zenginliğine dayanmaz. Bunlardaki başarı, lügat zenginliğinin de bağlı bulunduğu bir başka sebepten doğmaktadır. Ẕu'l-Rumma, Bedevî hayatına, sahraya, bütün unsurlarıyla etrafını saran tabiata âşıktır (Ş. Żayf, II, 391-394). Yıldızları ve bulutlarından nebatlarına, ehlî ve vahşî hayvanlarına, çölde duyabildiği esrarlı seslere kadar çevresine bakışındaki samimî sevgi ve sıcaklık, çizdiği canlı tabloları şiirleştirmiştir. Bu unsurların en uygun renklerini, o, dilde mevcut husûsî kelimelerde arayacaktı].

O, bir hüzün ve mersiye şâiri olarak da aynı şekilde hayranlıkla karşılanmıştır. Şiirlerinden alınmış birçok parçanın bestelenmiş olması (*al-Aġānī*, XVI¹, 129 v.d. = XVIII², 49 v.d.) bu bakımdan kazandığı takdiri gösterir. Bu arada İsḥāḳ al-Mavṣilī'nin *K. aḫbār Ẕi 'l-Rumma* adlı bir eser yazmış olduğuna (*al-Fihrist*, s. 142, str. 19'da adı geçer) da işâret edilmelidir. [Belirtildiği gibi] Ẕu'l-Rumma'nin bilhassa lügat âlimlerinin nazarında büyük değeri ve itibârı vardı. Nitekim, *LA*, gibi bir lügatte geçen beyitlerinin çok büyük sayıda oluşu, bu husus için kâfi bir misâl teşkil eder. Kullandığı kelime ve tâbirlerin bolluğu, şiirlerinden sık sık *şāhid* (: örnek) alınmış olmasının sebebini açıklar. Bununla berâber, al-Cāḥiẓ'in, onu, *al-Bayān va 'l-tabyīn*'inde sâdece 6 ve İbn ʿAbd Rabbihi'nin *al-ʿIḳd al-farīd*'inde yalnız 20 defa zikretmiş olduğu da kaydedilmelidir.

[Eski şiirin ana mevzûlarından olan *vaṣf* ve *taşbīh*'te *taşbīb* ve *riṣāʾ*'da (: tasvirlerde, lirik aşkî şiirler ve mersiye söylemekte) kudretini kabûl ettirmiş olan Ẕu'l-Rumma'nin, *madḥ*, *faḫr* ve *hicā*'da (: övme, övünme ve hicvetmede) aynı başarıyı gösteremediği de belirtilmiştir (İbn Ḳutayba, s. 341; *al-Muvaşşaḥ*, s. 273, 279). Bu vaziyet şâirin mizaç ve tabiatından doğuyordu (İbn Ḳutayba, s. 29)].

Muhiti ve devri içerisinde göz önüne alındığı zaman Ẕu'l-Rumma, Şarkî Arabistan'da eski şiir an'anesini sadâkatle devam ettiren bir şahsiyet olarak görülür. Adı altında toplanmış olan şiirlerden açıkça anlaşıldığı üzere, nâdir kelime ve tâbirler kullanmaya olan düşkünlüğü, Iraklı dil ve edebiyat âlimlerinin alâka kurdukları, o ve Ruʾba gibi şâirlere mahsus bir temâyüle uygun düşmektedir. *Dîvân*'ında *racaz* bahrinin sık sık kullanılmış bulunması, bâzı muâsırları ile arasındaki yakınlığı açıkça belirtir. Onunla, daha kendi devirlerinde "zamanlarının

gerisindekiler„ 'i temsil eden bir "şâirler âile„ 'si son bulur [Nitekim, Abū ʿAmr İbn al-ʿAlāʾ, "şiir, İmruʾ al-Ḳays ile açılmış, Ẕu 'l-Rumma ile kapanmıştır." derdi].

Bibliyografya: a. İbn Sallām al-Cumaḥī, *Ṭabaḳat al-Şuʿarāʾ* (nşr. J. Hell), Leiden, 1916, s. 17, 125-128; İbn Ḳutayba, *K. al-Şiʿr* (nşr. De Goeje), Leiden, 1904, s. 29, 41, 333-342; İbn al-Nadīm, *al-Fihrist* (nşr. G. Flügel), Leipzig, 1871, s. 158, 306 [al-Marzubānī, *al-Muvaşşaḥ* (nşr. A. M. al-Bacāvī), Kahire, 1965, bk. *indeks*]; Abū Zayd al-Ḳuraşī, *Camharat al-Aşʿār al-ʿArab* (nşr. ʿA. M. al-Bacāvī), Kahire, 1387, II, 931-982; Yāḳūt, *Muʿcam al-buldān* (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig, 1924, VI, 432 (*indeks*); İbn Ḫallikān, *Vafayāt al-aʿyān* (nşr. M. M. ʿAbd al-Ḥamīd), Kahire, 1367, III, 184-189; nşr. İbn ʿAbbās, Beyrut, 1971, IV, 11, 17; [Şavḳī Żayf, *Tārīḫ al-adab al-ʿarabī* (Kahire, 1963), II, 389-394; ʿOmar Farrūḫ, *Tārīḫ al-adab al-ʿarabī* (Beyrut, 1965), I, 677-680; R. Blachère, *Histoire de la Litterature arabe* (Paris, 1966), III, 534 v.dd.; *EI*, mad., DHU 'L-RUMMA; C. Brockelmann, *GAL*, I, 58 v.d.; *Suppl.*, I, 88 v.d. = Arb. trc., I, 220-224; Fuad Sezgin, *GAS*, II, 394-397]. b. R. Geyer, *Altarabische Diiamben* (Leiden, 1908), s. 69-86; Smend, *De Dsur-Rumma Poeta* (Bonn, 1874); *Dīvān Ẕu 'l-Rumma* (nşr. C. H. H. Macartney), *The Dīvân of Ghailân İbn ʿUqbah known as Dhû 'ur-Rummah* (Cambridge, 1919); A. Benhammouda: *Dīvân de Dhu 'r-Rumma* (Paris, 1936); nşr. Başīr Yamūt (Beyrut, 1937); nşr. Muṭīʿ Bābbilī (Dimaşk, 1964, 2. tab); nşr. ʿAbd al-Ḳuddūs Abū Ṣāliḥ, (Dimaşk, 1972/1973), I-III.

(R. BLACHÈRE.)

[Bu madde NİHAD M. ÇETİN. tarafından tâdil ve ikmâl edilmiştir.]

ZÜBÂB, ZU BAB ẔUBĀB: Sinek, sivri sinek v.s. Bir çok muhtelif cinsleri mevcuttur. Çürümeye yüz tutmuş maddelerde, bilhassa hayvan pisliğinde ürerler. Gözlerinin küçüklüğünden dolayı göz kapakları yoktur. Fakat bu eksikliği telâfi eden, gözlerini devamlı sildikleri görülen iki kol mevcuttur. Kan emmek istedikleri vakit uzattıkları ve emmeyi bitirince tekrar içeriye çektikleri bir de hortumları vardır. Rüzgâra mâruz kalmış saz gibi iniltili, vızıltılı sesler çıkarırlar. Bacakları bit ve karıncanınki gibi mafsallı olmadığından koşamazlar. Ayak tabanları da serttir, bundan dolayı cilâlı satıhlarda asılı kalamazlar. Sinekler, tatarcıklara hücum ettikleri için, onlar gündüzleri pek ortaya çıkamazlar. Ancak sinekler istirahata çekildikleri zaman meydan bunlara kalır. Şâyet sinekler tatarcıkları kovalamamış olsaydı evin içinde oturmak imkânsız bir hal alırdı. Bir hayvan yaralanınca sinekler hemen üstüne üşüşürler. Şayet hayvan yalayarak yarasını temiz tutmayı başaramazsa sinekler, onun ölümüne sebep olur. Sineklerin yaraya bıraktıkları ifrâzât yaranın kurtlanmasına sebep olur. Bu ifrâzât kuşlarınki gibi iki renklidir. Beyaz bir satıh üzerinde siyah, siyahta ise, beyaz görünür. Hayvanına göre muhtelif cinsleri vardır. Yalnız çürümeye yüz tutmuş maddelerin civârında mebzul miktarda bulunurlar. Güneşin hararetini severler ve çiftleşme yoluyla çoğalırlar. Sinekler fasulya içinde de ürerler ve dışarı çıktıkları vakit fasulyanın sâdece dış kabuğu kalmış olur. Tıbbî sâhada pek çok ictimâ şekilleri mevcuttur. Bunlar Ḳazvīnī, Damīrī ve İbn al-Bayṭār tarafından teferruatıyle kaydedilmiştir.

Bibliyografya: Ḳazvīnī, *ʿAcāʾib al-maḫlūḳāt* (nşr. Wüstenfeld), I, 434 v.d.; Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayavān*, Kahire tab'ı) s. 270; İbn al-Bayṭār, Leclerc tarafından *Notices et Extraits*, II, 144 'deki iktibas.

(J. RUSKA.)

ZÜBEYDE. ZUBAYDA BİNT CAʿFAR, B. ABĪ CAʿFAR AL-MANṢŪR, UMM CAʿFAR, halîfe Hârûnürreşîd'in hanımı ve onun halefi Muḥammed al-Amîn [b. bk.] 'in annesidir. 145 (762/763) senesinde doğmuştur. Adı aslında Amat al-ʿAzīz "Allah 'ın câriyesi" idi, fakat dedesi halîfe al-Manşūr, ona, gençlik ve tazeliğinden dolayı Zubayda ("kaymak„ "taze tereyağı„ ve aynı zamanda *Calendula officinalis*, [karagöz çiçeği] mânasına gelen *Zubda* 'nin ism-i tasgîri) lekabını vermişti. Hârûnürreşîd ile 165 (781/782) 'te evlendi ve cemâziyelevvel 216 (haziran/temmuz 831) 'da Bagdad 'da öldü. Zubayda, şâirlere ve âlimlere karşı cömertliği, ihtişama düşkünlüğü ve halkın menfaatine yarayan çalışmalarıyla, kocası kadar meşhur olmuştu. Bu meyânda Mekke 'yi bir yıl perişan eden kuraklık sırasında on mil uzunluğunda bir kanal yaptırarak, şehre su getirtmesini söyleyebiliriz.

Bibliyografya: *Kitāb al-Aġānī*, bk. Guidi, *Tables alphabétiques*; İbn Ḫallikān, *Vafayāt al-ʿayān* (nşr. Wüstenfeld, nr. 241; de Slane tercümesi, I, 532 v.d.); Ṭabarī (nşr. de Goeje), bk. indeks; İbn al-Aşīr, *al-Kāmil* (nşr. Tornberg), V, 437, VI, tür. yer.; Weil, *Geschichte der Chalifen*, II, 164, 182.

(K. V. ZETTERSTÉEN.)

ZÜBEYR B. EL-AVVÂM. AL-ZUBAYR B. AL-ʿAVVĀM (586-656). Tam künyesi, AL-ZUBAYR B. AL-ʿAVVĀM B. ḤUVAYLİD B. ASAD B. ʿABD AL-ʿUZZĀ B. ḲUṢAY B. KİLAB.

İlk müslümanların dördüncü veya beşincisi olup, o sırada 24 yaşlarında bulunması gerekir. Kaynaklar onun bu sırada 8-16 yaşları arasında bulunduğunu söylerlerse de, bu tahmin yanlış olmalıdır; zîrâ onun babası al-ʿAvvām 'ın, al-Ficār harplerinden birinde öldüğü bilinmektedir. Hiçâz Arapları arasında yapılan savaşların en büyüğü, Kureyş ve Kureyş 'in müttefiki Kināna [b. bk.] kabîlesi ile Havāzin kabîleleri arasında ve haram aylarından birinde Hira hükümdârı dördüncü Munẕir veya oğlu üçüncü Nuʿmān Abū Ḳabūs (saltanatı: 585-614) 'un kervanının muhâfızlığı yüzünden çıkan anlaşmazlıklardan dolayı yapılan bu savaş 584 yılında başlayıp, üç yıl sürmüştür. al-Zubayr 'in babası al-ʿAvvām, üçüncü al-Ficār 'da, Ṣaḳîf kabîlesinden Murra b. Muʿattab al-Ṣaḳafī tarafından öldürülmüştür. Buna göre, al-Zubayr 'in en geç 586 yılında doğmuş olması ve Peygamber 'in Mekkelileri müslüman olmaya çağırmaya başladığı 610 yılında 24 yaşlarında bulunması gerekir.

al-Zubayr 'in annesi, Şafiyyā bint, ʿAbd al-Muṭṭalib olup, Peygamber 'in halası ve Ḥamza b. ʿAbd al-Muṭṭallib 'in kardeşidir. Önce Abū Sufyān 'ın kardeşi Ḥāriş b. Ḥarb b. Umayya 'nin nikâhında bulunan Şafiyyā, onun ölümü üzerine, Peygamber 'in ilk karısı Ḫadīca 'nın kardeşi al-ʿAvvām b. Ḫuvaylid ile evlendi ve ondan, al-Zubayr, Şāib ve ʿAbd al-Kaʿba adlarında üç erkek ve Umm Ḥabīb adlı bir kız doğurdu. Şafiyya, islâmiyetin tebliği sırasında müslüman olup, diğer müslüman Mekkelilerle birlikte Medine 'ye geldi, 627 'de yapılan Hendek savaşına katıldı ve 642 'de Medine 'de ölerek Baḳī mezarlığına gömüldü.

al-Zubayr, Ebû Bekir 'in dâveti ile müslüman olup, 615 'te Mekkeli müslümanlarla birlikte Habeşistan 'a hicret etti. Mekke 'deki birbirini kardeş edinmede Peygamber, onu ʿAbd Allāh b. Masʿūd ile kardeş yaptı. Müslümanların Mekke 'den Medine 'ye hicret ettikleri günlerde Zubayr, ticâret için gittiği Şam 'dan dönerken (eylûl 622) Ebû Bekir ile birlikte Medine 'ye gelmekte olan Peygamber 'e rastlayıp, onlara beyaz kaftanlar hediye etti. Onlar Medine 'ye, giydikleri bu elbiselerle girdiler.

Peygamber, Medine 'ye gelişinin ilk yılında Medineli Anşār 'la Mekkeli Muhacirler arasındaki kardeş edinmelerde al-Zubayr 'a bu şekilde kardeş olarak Hazrec kabîlesinden Salama b. Salām al-Anşārī isâbet etti.

Medine 'ye geldikten sonra yapılan hemen her savaşa katılan al-Zubayr cesareti ile tanınmıştır. Peygamber kendisine, Mekkelilerle yapılan bir savaşta iyi ok attığı için *"fadāḳa abī ve ummī*„ yânî "anam babam sana feda olsun„ diyerek memnuniyetini göstermiştir. Peygamber onun için "her peygamberin bir havârisi vardır; benimki de al-Zubayr 'dir„ demiştir.

al-Zubayr bütün sıkıntılı zamanlarında dâima Peygamber 'in yanında bulunmuştur.

Peygamber 'in cennetlikle müjdelediği on kişiden biri de al-Zubayr 'dir. İranlılarla yapılan köprü harbinde sağ kol kumandanı olan al-Zubayr yenilmişti.

Halîfe Ömer 'in, ölüm döşeğinde iken kendisinden sonra idâreyi ele alacak kişiyi seçmek üzere vazifelendirdiği altı kişiden biri de al-Zubayr idi.

al-Zubayr 'in, Mısır 'ın alınmasında büyük hizmetleri görüldü. Halîfe Ömer, 642 'de Mısır 'ın Babilon kalesini kuşatan ʿAmr b. ʿĀṣ 'a yardım için onu, 10.000 kişilik bir kuvvetle gönderdi. al-Zubayr, bu kalenin alınmasında yararlık gösterdi. Mısır 'ın o zamanki hükûmet merkezi olan Heliopolis de al-Zubayr tarafından alındı.

al-Zubayr, halîfe Osman 'a baş kaldıran Mısırlıların Medine 'de giriştikleri hareketlerde, Osman 'ın öldürülmesine kadar işe karışmayıp, tarafsız kalmış görünüyor. Hattâ o, Osman 'ın evinin kuşatılması sırasında oğlu ʿAbd Allāh 'ı, onu korumakla görevlendirmişti. O sırada Ali, al-Zubayr ve Ṭalḥa b. ʿUbayd Allāh Medine 'de halîfeden sonra en nüfuzlu üç kişi idi.

Osman 'ın öldürülmesinden sonra Medine 'de Ali 'nin halîfe seçilişinde al-Zubayr ve Ṭalḥa 'nın ona istemiyerek biat ettikleri söylenir. Bu seçimden kısa bir süre sonra da Osman 'ın öldürülmesinden önce Mekke 'ye gitmiş olan Peygamber 'in eşi Ayşe 'nin yanına gittiler. al-Zubayr 'in, ilk üç halîfe zamanındaki durumu için [bk. mad. ṬALḤA].

Ayşe, Osman 'ın halîfeliğine de karşı olmakla berâber, Ali halîfe seçilince ona, 628 senesindeki "Banī Mustaʿlik Gazvesi„ 'ndeki iftira hadîsesinde hakkında takındığı tavır dolayısıyla kin duyuyordu. Bu defa Ali, Osman 'ın kâtillerini cezalandırmadı diye onun kanını davaya kalkıp, al-Zubayr, Ṭalḥa ve çevresindekilerle birlikte Basra 'ya doğru yola çıktı; Ḥurayba denilen yerde 9 kanûn I. 656 perşembe günü "Cemel Vak'ası„ oldu.

Bu savaş sırasında bir ara Ali 'nin al-Zubayr 'a Peygamber 'le birlikte bulundukları bir gün, Peygamber 'in kendisine, "Ali gururlu değildir„ dediğini hatırlatması üzerine, al-Zubayr eğer bunu hatırlasaydım, sana karşı çıkmazdım„ diyerek Ayşe 'nin yanından ayrılıp, Medine yolunu tuttu. Yolda Banī Tamīm kabîlesine âit bir su başına vardığında Aḥnaf b. Ḳays, çarpışmadan ayrılıp oraya gelmiş bulunuyordu. al-Zubayr 'in geldiğini haber alınca "iki taraf askerini birbirine düşürüp kendisi döndü mü?„ diye sordu. Orada bulunan Banī Tamīm kabîlesinden ʿAmr b. Carmūz hemen kalkıp, al-Zubayr 'in takibine başladı. Vādi 'l-Subāʿ 'da kendisine yetişerek uyurken öldürüp başını kesip Ali 'ye götürdü. Ancak Ali, "Peygamber 'in, al-Zubayr 'in katiline cehenneme gireceğini haber verin dediğini duydum" dedi. al-Zubayr 'in kabri, öldürüldüğü yerde bulunmaktadır.

al-Zubayr 'in zevcelerinden biri, ilk halîfe Ebû Bekir 'in kızı Esmâ olup, yürekliliğinden dolayı kendisine "Ẕāt al-Niṭāḳayn„ denir. Esmâ 'nın al-Zubayr 'den, ʿAbd Allāh, ʿUrva ve Musʿal (bk. madd.) adında üç oğlu olup, bunlar islâm tarihinde mühim rol oynamışlardır. Bunlardan Mekke 'de halîfeli-

ğini ilân eden ʿAbd Allāh, dolayısıyla "al-Zubayr Abū ʿAbd Allāh„ lekabını almıştır.

ʿAbd Allāh b. al-Zubayr, halîfeliği sırasında kardeşi ʿUrva'yi Basra'ya vâli tâyin etmişti. al-Zubayr'in Esmâ'dan Umm al-Ḥasan adında bir de kızı oldu. al-Zubayr'in diğer zevcelerinden de kız ve erkek başka çocukları da vardır.

al-Zubayr, esmer benizli, orta boylu, dolgunca vücudlu ve seyrek sakallı olup, çok zengindi. Onun bin kölesi vardı ve bunlar harac verirlerdi; öldüğünde 5.200.000 dirhem parası çıktı. Arkada bıraktığı dört karısına büyük bir servet bıraktı. Onun, ayrıca bir çok arâzisi ve Medine'de onbir, Basra'da iki, Mısır ve Kûfe'de birer evi vardı.

Bibliyografya: İbn Hişām, bk. *fihrist*, Mısır baskısı, 1955; Vāḳidī (trc. Wellhausen), bk. *fihrist* (Berlin, 1982); İbn Saʿd, *Ṭabaḳat* (nşr. E. Sachau), III, 70-80; al-Yaʿḳūbī (nşr. Houtsma), bk. *fihrist*; Ṭabarī (nşr. M. J. de Goeje), bk. *fihrist*; İbn al-Aṯīr (nşr. Tornberg), bk. *fihrist*; İbn Ḥacar al-Asḳalānī, *al-İṣāba* (Mısır baskısı, 1939), mad. *al-Zubayr b. al-ʿAvvām*; İbn ʿAbd al-Basr, *al-İstīʿāb* (Mısır baskısı, 1939), mad. *Zubayr b. al-ʿAvvām*; Kasṭalānī, (trc. *Mavāhib-i Ledunniya*), *Maʿalim al-Yaḳīn* (trc. Şâir Abdülbaki), İstanbul, 1315; tür yer., Masʿūdī, *Murūc al-Ẕahab* (nşr. ve trc. C. Barbier de Meynard), bk. *fihrist*; Julius Wellhausen, *İslâmın en eski tarihine giriş* (trc. Fikret Işıltan), İstanbul, 1960, bk. *fihrist*; ayn. mll., *Arap devleti ve sukutu* (trc. Fikret Işıltan), Ankara, 1963, bk. *fihrist*; Müneccim Başı, *Saḥāʾif al-Aḫbār*, I, 141, 248, 260, 312, 331, 333, 366, v.d.; İbn al-Aṯīr, *Usd al-Ġāba* (Tahran, 1377), II, 198; Musʿab b. ʿAbd Allāh al-Zubayrī, *Kitāb Nasab Kuraysh* (Kahire, 1953), bk. *fihrist*; Zubayr b. Bakkār, *Nasab Kuraysh ve Aḫbāruhā* (Kahire, 1961), s. 355, 361; İbn Ḥazm, *Camhara ansāb al-ʿArab* (Mısır, 1962), s. 115; Hadîsler için bk. A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muh. Tradition*; Caetani, *Annali*, II/11, VI, VII, § 70, VIII, § 374 v.d., IX, § 30, 225.

(NEŞET ÇAĞATAY.)

ZÜBYÂN (ZUBYĀN), Bağīż b. Rayṯ b. Ġaṭafān b. Saʿd b. Ḳays ʿAylān'ın oğlu olup, ʿAbs ve Anmār'ın kardeşi, Fazāra, Saʿd ve Hāribat al-Baḳʿa'nın babası idi. Zubyān kabîlesinin otlakları, Medine'nin şarkında bulunuyordu; orada uzun zamandan beri Ġaṭafān'ın diğer ahfâdıyla birlikte Zubyān kabîlesi oturuyordu. Burası Hicâz ve Banī Ṭayy dağlarından olan Acā ile Salmā arasında olup, bunlardan Zubyān, Vādi'l-Raḥba vâsıtasıyla ayrılmıştır. Ġaṭafān'ın iki esas kolu Aşcaʿ ve Bağīż idi; son kabîlelerin esas merkez noktası Şarabba ve Rabaẕa olup Medine'nin takrîben 130 Arab mili şimâl-i şarkîsinde idi (İsmin iştikakı için bk. *LA*, mad. ZUBYĀN).

Tarih: Zubyān kabîlesi meşhur at yarışı savaşması ile sahneye çıkar. Ḳays b. Zuhayr, ʿAbs'ın reisi olunca, Zubyān, bütün Ġaṭafān'da en nüfuzlu şahsiyet olan Fāzāra'lardan Ḥuẕayfa b. Badr'e halef oldu. Bu ikisi arasındaki kavga, Daḥis ile Ġabrā arasında kırk yıl süren kardeş harbine sebebiyet verdi. Savaş, Tamīm ile ʿĀmir b. Ṣaʿṣaʿa [bk. mad. DABBA] arasında bir düşmanlığın patlak vermesi ile karışık hâle geldi.

ʿAbs'lar, son zikredilen kabîlenin misafirleri olduğundan, Zubyān kendi müttefikleri Asad ve Tamīm'le, Tamīm'e bağlı Żabba ve Ribāb ile birlikte sevk edildiler. Bu müttefikler, Caussin de Perceval'ın 579 yılında gösterdiği Cabala gününde geri çekilmeye mecbur edildiler. ʿAbs'lar, böylece misafir dostları Banī ʿĀmir'le savaşa tutuşdular ve tekrar Ġaṭafān'ın bölgesine dönmek istediler. Ḥāriş b. ʿAvf ve Hārim (yahud Ḥarîca) b. Sinān'ın aracılığı ile barış sağlandı; Şarabba, ʿAbs'ların esas merkezleri oldu (krş. Zuhayr, *Muʿallaḳa*).

Zubyān ile ʿAbs arasındaki harbin bitişinden sonra, yeniden birleşmiş olan Ġaṭafān ve Ḥaşāfa arasında bir anlaşmazlık patlak verdi. Ġaṭafān'lardan Aşcaʿ, ʿAbd Allāh b. Ġaṭafān, ʿAbs ve Zubyān, Ḥaşāfa'lardan, Banū Cuşm, Banū Naşr'lar ve Banū ʿĀmirler (Havāzin'lerin kolları) ve Banū Sulaym (Havāzin'lerin bir kardeş kabîlesi) bu kavgaya katıldılar. Peygamber'in kudreti kendini hissettirmeye başlayınca, altı yıl süren mücâdele tedrîcen sona erdi [bk. mad. ĠAṬAFĀN]

H. 8 yılında Peygamber, Zubyān'ların islâmiyeti kabûl etmelerini istedi ise de, elçisi öldürüldü; ancak, Ḥāriş b. ʿAvf (yk. bk.), tazminat ödedi ve az bir süre sonra kabîle islâmiyeti kabûl etti. Peygamber'in ölümünü tâkîben meydana gelen kitle hâlinde dinden geri dönmeleri sırasında, Fazāra ve Zubyān'ın diğer kollarının reisleri, ʿUyayna b. Ḥişn'in idâresi altında eski dâvadan yüz çevirdiler. Müteâkiben Medine'ye karşı yapılan Bedevîlerin hücûmuna, Aşcaʿ'dan başka, bütün Ġaṭafānlar katıldı. Onlar, Zubyān'a âit olan Rabaẕa mıntıkasındaki Abraḳ'da toplandılar. Hücum başarısız kaldı; onlar, Ebûbekr tarafından geri tard edildiler ve nihâyet Usāma'nin Suriye'den dönüşü sırasında, Rabaza Medîne mıntıkasına ilhak edildiği için, kaldıkları yerlerini kaybettiler; onlar geriye doğru Ṭulayḥa'ya yöneldiler ise de, Ġaṭafān'lar tarafından tâkip edildiler. Ṭulayḥa da Buzāḥa [b. bk.]'ya çekildi. Başlayan savaşta Ġaṭafān'lar ve bilhassa Fazāra'lar ön saflarda bulunuyorlardı. Fakat bunlar, Ḫālid b. al-Valîd tarafından tamamiyle mağlûp edildiler. Ġaṭafān'lar tekrar islâmiyeti kabûl ettiler ve kabîlenin müslümanlarını öldürdükleri için, haklarından iskat edilen bir kaç şahıs dışında, hepsi affedildiler. ʿUyayna'yı da Ebûbekr affetti. Zubyān, Ṭabarī

(II, 485)'ye göre, 65'te Emevîler'den Marvān ile İbn al-Zubayr taraftarları arasında meydana gelen Marc Rāhiṭ muhârebesine iştirak etti. Doughty, al-Ḥicr'de oturan Zubyān (Zubbian) adında küçük bir kabîleyi zikreder.

Bibliyografya: Ṭabarī, I, 1872 v. dd.; İbn ʿAbd Rabbihi, *ʿİḳd al-Farīd* (Kahire, 1305), III, 49 v.dd.; Caussin de Perceval, *Essai*, II, 409 v.dd.; Hamdānī, *Georg. der Arab. Halbinsel* (nşr. Müller), s. 131, 7 v.dd.; ayrıca bk. *İA*, mad. ĠAṬAFĀN, *Bibl.* (T. H. WEIR.)

ZÜḤAL. ZUḤAL, Satürn gezegeni. Zuhal adı (sessiz) Arapça *z-ḥ-l* kökünden gelmekte olup, "uzaklaştırmak„ mânasındadır. *Tāc al-ʿArūs*'a göre, gezegen bu adı "çok uzakta, 7. gökte„ bulunmasından almaktadır. Merkür gezegeni için (*İA*, mad. UTARİD, bk. not) umûmiyetle kullanılan Utarid adının yanı sıra, *al-Kātib* "yazıcı„ adının kullanılması gibi, İspanya'da ve Şimâl-i garbî Afrika'da yazılmış eserlerde, bu gezegenin adı *al-Muḳātil* "savaşçı„ olarak geçmektedir.

Kugler'e göre, Satürn (Zuhal)'ün adı, Sümerlerde *Lulim*, Akatlarda *Lu-bat Sag-us* = *Kaimānu* (Kevan) idi; bu son ad, âşikar olarak, gezegenin İbranca adı, *Kiyun* (Amos V. 26) = > »> ve yeni Farsça'daki Kayvān'ın kaynağıdır. Maspero (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1884, s. 78)'ya göre, Mısırlılar Satürn'e "Yukarıdan halkeden„ mânasında *Har-ḳa-her* adını vermişlerdi. Aynı müellif 15 yıl sonra yayınladığı *Histoire ancienne des peuples de l'Orient Classique* adlı eserinde ise, *Kahiri* (bk. I. M. Antoniadi, *l'Astronomie égyptienne*, 1934, s. 94) adını vermektedir. Achilles Tatius, *Isogoge* adlı eserinin 17. bölümünde Mısırlılarda Satürn'e "Nemesis yıldızı„ ὁ τῆς Νεμέσεως„ adının verildiğini, yâni aynı adlı Mısır ilâhına bağlanarak ta'ziz edildiğini söylemektedir. Satürn'ün Yunanca adı Φαίνων „parlayan„ ve (ancak daha sonraki zamanda) ὁ τοῦ Κρόνου ἀστήρ'dır. Achilles Tatius (*ayn. esr.*)'a göre, parlaklığının azlığına rağmen ilk ad Mısır'da da kullanılmıştır. Lâtince adı *Stella Saturni* veya *Saturnus*'dur. Talmud'daki adı *Şabbetai*'dir.

Arap astronomisinde Satürn (Pythagoras ve Batlamyus'da olduğu gibi) 7. küre (falak)'ye iç tarafından yerleştirilmekte olup, bu küre, gezegenlerin en dış küresidir. İç taraftan sathı Jüpiter'in küresi ile sınırlanmakta, dış taraftan ise, sathı sâbit yıldızlar küresine değmektedir. al-Ḳazvīnī'nin *ʿAcāʾib*, adlı eserine göre, siderel peryodu 29 yıl, 5 ay, 6 gün, yâni 10.750 gündür. Bu sayı gerçek peryoddan 9 gün kadar kısadır (10.759 gün, 23 saat). al-Battānī (*Opus Astronomicum*, nşr. Nallino, 50. bölüm), gezegenin perige ve apogedeki görünen çapları oranının $1\frac{2}{5}$ yâni $\frac{7}{5}$ olarak yazmaktadır. O, buradan hareket ederek ve evvelce yaptığı hesaplarla 12.924 arz yarıçapı olarak bulduğu Jüpiter (bk. madd. AL-MUŞTARĪ)'in apoge uzaklığından itibâren-Satürn'ün perige uzaklığı ile aynı kabûl ederek-Satürn'ün apogedeki uzaklığını 18.094 arz yarıçapı olarak hesaplamış ve bu iki değerden îtibâren arz'a olan ortalama uzaklığı 15.509 arz yarıçapı olarak bulmuştur. Gezegenin bugün bilinen geosentrel uzaklığı yaklaşık olarak bundan 14 defa daha çok (224.000 arz yarıçapı)'dur. Başka Arap yazarların Satürn'ün en küçük, en büyük ve ortalama uzaklıkları için verdikleri değerler aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

	En yakın (Perige)		Modern Ortalama		En uzak (Apoge)	
al-Battānī	12924	arz yarıçapı	15509	arz yarıçapı	18094	arz yarıçapı
al-Farġānī	14405	» »	17257 1/2	»	20110	» »
İbn Rusta	14187	» »	17033 1/2	»	19880	» »
Bar Ḥiyā	12400	» »	15200	»	18000	» »
Hin (al-Bīrūnī)	13733	1/3	15447 13/21	»	17161 19/21	»
			224000			

(Yukarıdaki değerlerle arzın yarıçapının büyüklüğü hakkında muhtelif müelliflerin kabûl ettikleri değerler için bk. mad. AL-MUŞTARĪ).

al-Battānī (Batlamyus ve daha sonraki müelliflere göre) Satürn'ün ortalama uzaklıktaki görünen çapı için 1/18 güneş çapı değerini vermektedir. Buradan hareketle de ortalama uzaklığın sayıca değerinin yardımı ile gerçek çapını 4, $\frac{7}{2}/4$ arz çapı olarak hesaplamaktadır (modern: 9.4 arz çapı). Bu çap değerinin 3. kuvveti alınınca Satürn'ün hacmi arz hacminin 79 katı (modern: 830 kat) olmaktadır.

Satürn'ün hareketi *Almagest*'te olduğu gibi 4. daire ile (küreler=*eflāk*) gösterilmektedir (krş. al-Battānī, *ayn. esr.*, 31. bölüm). Günlük ortalama siderel hareketi için astronomik tablolar 2' değerini almaktadır. al-Battānī (bölüm 47) gözlenen en büyük şimâlî geosentrel arz'ı 3° 2' ve en büyük cenûbî arzını da (Batlamyus'a göre) 3° 5' olarak vermektedir.

Astrolojide Zuhal: Zuhal, *Buyūt al-Cadi* (Teke, günevi) ve *al-Dalv* (saka, gece evi) burçları ile, gece hâkimi Merkür olan *al-Cavza* (ikizler), *al-mīzān* (terâzi) ve *al-dalv*'den meydana gelen 3. Muşallaşa (triquetrum)'nin gündüz hâkimidir. Ayrıca 1. *Muşallaşa*'nin hâkiminin de ortağı (*Şarīḳ*)'dır. *Şarafı* (coşkunluk) al-Mīzān'ın 21. derecesinde (Plinius, Firmicus ve Hintli

Varâha-Mihirada yanlışlıkla 20. derecede) *Hubūṭ* (üzüntü)'u *al-Ḫamal*'in 21. derecesindedir. al-Ḳazvînî (*ʿAcāʾib...*, s. 27)'ye göre, kötülük tesiri (*al-Nahs al-aṣġar* adı verilen) Mars'tan çok daha fazla olduğu için astrologlar Satürn'e "en büyük felâket yıldızı„ adını vermişler ve "yok olmayı, harab olmayı, elem ve merâkı„ hep ona izâfe etmişlerdir. Arap astronomları, Satürn ile Mars'ı, yânî bu iki felâket gezegenini *al-Naḥsān* adı ile birleştirmekte ve bunları "iki uğurluluk gezegeni„ Venüs ile Jüpiter'in, al-Saʿdān [b. bk.]'ın zıddı olarak almaktadır. Simya ilminde Satürn "bakır„ demektir.

Bibliyografya: *İA*, madd. UTARİD ve MINTAKA'da verilmiştir.

(WILLY HARTNER.)

ZÜHD. AL-ZUHD, İlgi duymamak, değersiz bulmak, yüz çevirmek mânalarına gelen (bk. İbn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, mad. ZUHD; Cavhārî, *al-Ṣiḥāḥ*, mad. ZUHD; *Ḳāmūs trc.*, mad. ZUHD; ayrıca *Kur'ân*, XII, 20) bu kelime, tasavvufun temel ıstılâhlarından biri olarak dünyadan ve içindeki her şeyden el-etek çekme mânasında kullanılır. Aynı kökten gelen *zahāda* kelimesi sâdece dinî bir mâna ifâde ettiği halde, *zuhd* hem dinî, hem de dünyevî sâhalarda ilgi duymamayı anlatmak için istimâl olunur. Büyük Arap dilcileri *z h d* kökünden türeyen bütün kelimelerde "azlık„ ve "azla yetinme„ mânalarının esas olduğu husûsunda müttefiktirler. Nitekim malı az olan insana *muzhid* (*al-muzhid*), az yemek yiyen erkeğe *zahîd*, bir şeyin en küçüğüne *zahād* denildiği gibi, zekâta da, malın çok az bir miktarına tekâbül ettiği için *zahada* (*al-zahada*) denir (bk. *L A*., göst. yer). Bununla berâber, dünya mal ve nimetlerinden çok az bir şeye sâhip bulunmak veya hiçbir şeyin sâhibi olmamak, kâmil mânasıyla zâhid (cem'i *zuhhād, zāhidūn*) olabilmek için yeterli değildir. Tasavvufta gerçek mânasıyla, mâsivâya, yânî Allah dışında kalan her şeye sırt çevirmek (bu husûsta, büyük zâhid Abū Sulaymān al-Dārānî'nin bir beyanı için bk. al-Tahānavî, *Kaşşāf iṣṭilāḥāt al-funūn*, mad. *zuhd*) şeklinde tecelli eden zühd, *ḳanâat* (*ḳanʿa*), *tevekkül*, *varaʿ* (*al-varaʿ*) hattâ, *teslîm ve tefvîz* (*tafvîz*) ıstılâhlarının hedef aldığı mânaları da içine alır. Bu inceliğinden dolayı zühd'ün özünü teşkil eden ilgi duymama„ veya "uzaklaşma; iki merhale arzetmektedir: 1. Zâhirî (bedenî) uzaklaşma; 2. Bâtınî (kalbî) uzaklaşma merhalesi (bk. al-Tahānavî, *ayn. esr.*, mad. *zuhd*). Zâhirî uzaklaşmanın ilk basamağını, günahlardan uzak durma teşkil eder. Bunu, dünya metâına (*Mataʿ al-ḥayāt al-dunyā*) sırt çevirmek tâkip eder.

Kur'ân, dünyayı, oyun ve oyalanma (*al-Laʿb va'l-lahv*, XXIX, 64) yeri olarak gösterir. Buradaki *lahv* kelimesi, insanın, gaye ve maksâdına varmasını geciktiren veya engelleyen şey demektir (bk. Rāġib al-Işfahānî, *Mufradat al-Ḳurʾān*, mad. *Lahv*). Sûfîler, bu nitelikteki dünyadan sâdece yaşanacak kadarına sâhip olmayı esas aldıklarından, böyle az şeyle yetinen (*zahîd*)'lerin yol ve tavırlarına zühd denmiştir (bk. Rāġib, *ayn. esr.*, mad. *zuhd*). Bir hadîs dünya malından, sâdece yaşanacak kadarına sâhip olan mü'mini (*al-muʾmin al-muzhid*) övmekte ve böyle bir mü'minden âhirette hesap sorulmayacağını vâdetmektedir (bk. *L A*, göst. yer.). Sûfîler, zühdün, her şeyden önce kalbin dağılıp parçalanmasını (*Tafrîḳat al-ḳalb*) önlediğini söylerler. Çünkü onlara göre *tafrîḳat al-ḳalb* insanın her yerde bir parça malının bulunmasıdır„ (Bu hususta Bilâl b. Saʿd'in bir ifâdesi için bk. Abū Nuʿaym, *Hilya*, V, 229) ve bundan kurtaran tek disiplin ise, zühddür.

Şöhret, mevkî ve makamdan uzak durmak da zühd, hattâ onun ileri bir basamağı kabûl edilmiştir. İlk zâhidlerin büyük bir kısmı ve meselâ Sufyān al-Şavrî (ölm. 161=777), şöhret ve mevkî hevesinden (*Ḥubb al-cāh*) kurtulmayı, mal ve servet hevesinden (*Ḥubb al-māl*) kurtulmaktan daha üstün tutmaktadır (bk. *Hilya*, VI, 386). Kadınlara ilgi duymamak, her devirde bâzı zâhidlerde görülen, ve fakat kesinlikle zühdün icâplarından olmayan bir istisnâî davranış şeklidir.

Zühdün ikinci ve daha yüksek merhalesi olan *bāṭinî* uzaklaşma, zâhiren terkedilen şeylere duyulabilecek arzu ve isteğin de terki olup, kalp ancak bu sâyede (*mā-sivā*) boşaltılmış ve yalnız Allah'a tahsis edilmiş olur. Zâhidin esas hedefi, işte bu tahliyedir. Kalbin selâmetini gerçekleştirecek bu tahliyeden sonra, insanlara hizmet maksadıyla mal ve imkânlara sâhip olmak câiz görülmüştür. Çünkü bu mertebeye gelmiş zâhide, bir takım şeylere sâhip olmak zarar vermez. Mülke sâhip olmanın zararları, iç zühdü gerçekleştirememiş, daha başlangıçta bulunan kimseler için söz konusudur (al-Sulamî, *Ṭabaḳāt*, s. 111; *Hilya*, III, 259; VI, 386; VIII, 272; Dihlavî, *Ḥuccat Allāh al-bāliġa*, II, 600; Muḥammed b. Ḥasan al-Ḥalvatî al-Şafiʿî, *al-Âdāb al-sanîya*, Süleymâniye [Düğümlü baba] Ktp., nr. 218, var. 79a-b). Zâhidin Allah dışındaki her şeye (*mā-sivā*) karşı zühdü elde etmek için, şu merhalelerden geçmesi gerekmektedir: 1. İnsanların elindekilere karşı zühd, 2. Dünyaya karşı zühd, 3. Hal, söz ve fiillerde zühd, 4. Makamlar (al-maḳamāt), vâridât ve tasarruflarda zühd.

İslâm tasavvufu başlangıçta bir zühd hareketi olarak görüldü ve erken bir devirde bu hareket etrafında oldukça zengin bir edebiyat teşekkül etti. En ileri örnekleri, Peygamber tarafından verilen zühdî hayatı, Hulefâ-i Râşidîn başta olmak üzere bütün ashab benimsedi. Emevîlerin, fetihler sâyesinde yükselen refâh seviyesi karşısında, ashâbın hayat tarzına ters düşen bir tutum içine girmeleri üzerine, *Ṭābiʿūn* neslinin ileri gelenleri, zühdü, bir hayat düstûru ve kendileri için ayırıcı bir vasıf olarak gördüler. Hareket, Basra'dan Kûfe ve Horasan'a doğru yayıldı. Bu sırada bu hareketin örnek simâları Basra'da, Ḥasan al-Başrî (ölm. 110=728), Kûfe'de Abū Hāşim al-Sūfî (ölm. 150=767), Horasan'da Dāvūd al-Ṭāʾî (ölm. 160=776), İbrâhîm b. Adham (ölm. 161=777), Fuẓayl b. İyāż (ölm. 187=802) ve Şaḳîḳ al-Balḫî (ölm. 194=809) olmuştur. Zühd'ü konu alan eserlerin de, daha I. (VII.) asırda yazılmaya başlandığı söylenebilir. Filhakîka, 110 (728)'da ölen Ḥasan al-Başrî'nin bu mevzuu işleyen mektupları ve aynı devrin simâlarından ʿAbd Allāh al-Barbarî'nin şiirleri yanında, 92 (711)'de vefat eden Zayn al-ʿÂbidîn ʿAlî b. al-Ḥusayn'in kaleme aldığı ve Kūlî (ölm. 328=939)'nin *al-Kāfî fî ʿulūm al-dîn* adlı eseri içinde bize ulaşan *al-Ṣaḥîfe fî'l-zuhd*'ünü de görmekteyiz. 181 (797)'de ölen büyük zâhid ve muhaddis ʿAbd Allāh b. al-Mubārak'in *Kitāb al-zuhd va'l-raḳāʾiḳ* (Cârullah Efendi Kütüp. nr. 834)'i de bu konunun bize ulaşan ilk ve hacimli eserlerindendir. Muhaddis ve tarihçi Asad b. Mūsa al-Umāvî (ölm. 212=827) ve büyük fıkıh imâmı Ahmed b. Hanbel (ölm. 241=855)'in *Kitāb al-zuhd* adlarını taşıyan eserlerinden, zühd'ün, daha ilk asırlarda geniş bir ilgi gördüğü anlaşılmaktadır.

Bibliyografya: Abū Ṭālib al-Makkî, *Ḳūt al-ḳulūb* (Mısır, 1961), I, 242-272; Sulamî, *Ṭabaḳāt* (nşr. Nūr al-Dîn Şurayba), Kahire, 1969; Abū Nuʿaym, *Ḥilya* (nşr. Muḥammed Amîn al-Ḫānci), Mısır, ts. I-X; Ġazzālî, *İḥyāʾ* (Kahire, 1968), IV, 269-300; Suhravardî, *ʿAvārif al-maʿārif* (Kahire, 1968), s. 331 v.d.; Dihlavî, *Ḥuccat Allāh al-Bāliġa* (nşr. al-Sayyid Sābiḳ), Kahire, ts., I-II; Mubārak Zakî, *al-Taṣavvuf al-islāmî* (Beyrut, ts.), I, 69-86; al-Saḥḥār ʿAbd al-Hamîd Cūda, *al-İştirāḳiyu al-zāhid Abū Ẕarr al-Ġifārî* (Mısır, ts.); Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve sünnete göre tasavvuf* (İstanbul, 1979), s. 279-298.

(YAŞAR NURİ ÖZTÜRK.)

ZÜHERE. [Bk. ZÜHRE.]

ZÜHEYR. ZUHAYR B. ABÎ SULMĀ, RABĪʿA B. RIYĀḤ AL-MUZANÎ (Mîlâdî VI.-VII. asır). Câhiliye devri Arap şâirlerinden olup, İmruʾ al-Ḳays ve al-Nābiġa ile birlikte eski şiirin üç büyük san'atkârından biri kabûl edilmiştir. Babası tarafından Muzayna kabîlesine mensuptur. Annesi Ġaṭafān'ın kollarından Banū Murra b. ʿAvf b. Saʿd b. Ẕubyān'dandı. Zuhayr'in babası Rabîʿa, bu kabîle şâirlerinden Başāma b. al-Ġadîr'in kız kardeşi ile evlenmişti ve onlarla birlikte yaşıyordu. Ṭayyiʾ kabîlesine yaptıkları bir baskında, dayılarından Asʿad b. al-Ġadîr'in ganimetten düşen payını vermemesi üzerine kabîlesi Muzayna'ya yardım istemeye gitti ise de, beklediği alâkayı göremeyince, tekrar anne tarafından aralarında akrabalık bağları bulunan ʿAbd Allāh b. Ġaṭafān kabîlesi arasında yerleşti. Gerek Muzayna, gerek Banū Murra ile Banū ʿAbd Allāh b. Ġaṭafān, Necd'de, Yaşrib (Medîne)'in şarkına düşen al-Ḥâcir'de yaşayan komşu kabîlelerdi. Zuhayr, Banū ʿAbd Allāh arasında doğdu ve yaşadı (Ṣaʿlab, *Şarḥ Şiʿr Zuhayr*, nşr. F. Ḳabāva, s. 13 v.dd., 52; *al-Aġānî*3, X, 291 v.dd.). Onun bâzan Ġaṭafān kabîlesinden sayılması (İbn Ḳutayba, *al-Şiʿr va'ş-şuʿarāʾ*, s. 86) bu yüzdendir (Oğlu Kaʿb bir şiirinde neseblerinin Muzayna'ye bağlı olduğunu söylemiştir (*Şarḥ Dîvān Kaʿb*, Kahire, 1369 = 1950, s. 67; al-Cumaḥî, *Ṭabaḳāt al-şuʿarāʾ*, s. 89 v.d.).

Şiirlerine bağlı olarak gelen rivâyetlerden anlaşıldığına göre, üç kardeşi vardı: Avs, al-Ḫansāʾ ve Sulmā. Babasını erken kaybetmiş, annesi, şâir Avs b. Ḥacar al-Tamîmî ile evlenmiş, Zuhayr ve kardeşlerini dayıları şâir Başāma b. al-Ġadîr himâyesine almıştı. Zuhayr, önce Umm Avfā ile evlenmiş ise de, çocukları yaşamadığı için ondan ayrılmıştı (bk. Ṣaʿlab, nr. 43; al-Aʿlam al-Şantamarî, *Şarḥ Dîvān Zuhayr*, nşr. F. Ḳabāva. nr. 16; *al-Aġānî*3, X, 313). ʿAbd Allāh b. Ġaṭafān kabîlesinden Kabşa bint ʿAmmār ile yaptığı ikinci evliliğinden, her ikisi de şâir olan Kaʿb [b. bk.] ve Bucayr ile nazar değmesi yüzünden henüz delikanlılığında attan düşerek öldüğü rivâyet edilen ve hakkında Zuhayr'in bir mersiyesi bulunan Sālim (Ṣaʿlab, nr. 42; *al-Aġānî*3, X, 313 v.d. ve 315: burada 9. satırdaki "Kaʿb", "Zuhayr" şeklinde tashih edilmelidir) dünyaya gelmişlerdir (Umm Kaʿb künyesiyle de anılan Kabşa için bk. Ṣaʿlab, nr. 28, s. 239, nr 34, 39; al-Aʿlam, nr. 18).

Zuhayr, Ġaṭafān'ın iki mühim kolu olan Avs ve Ẕubyān kabîleleri arasında uzun zaman devam eden, aralarında yaşadığı akraba kabîlelerin de zaman zaman katıldıkları Dāḥis ve al-Ġabrāʾ savaşlarına şâhit olmuş, Banū Murra'nın reislerinden olup bu kardeş kavgasına son vermek için, her iki taraftan ölenlerin diyetini ödemeyi üzerine alan Harim b. Sinān ve Ḥāriş b. ʿAvf hakkında medhiyeler söylemiştir (her ikisi için: Ṣaʿlab nr. 1, 5; al-Aʿlam, nr. 1,2; yalnız Harim için: Ṣāʿlab, nr. 2, 4, 6, 8, 12, 14; al-Aʿlam, nr. 4, 9, 10, 12, 19). San'atını aralarında yaşadığı kabîlenin müdâfaasına hasreden şâir, Banū Tamîm (Ṣaʿlab, nr. 10; al-Aʿlam nr. 13)'e ve Banū Sulaym (Ṣaʿlab, nr. 13; al-Aʿlam, nr. 14)'e hitâben söylediği iki şiirinde Ġaṭafān'a yapacakları haber alınan baskınlardan vazgeçmelerini ihtar etmişti. Şiirlerinden, kabîleler arası hâdiseler hakkında olduğu gibi şahsî hayatında geçen bâzı hâdiselere dâir de parça parça bilgiler edinebilmekteyiz. Bunlardan biri şudur: Asad kabîlesinden al-Ḥāriş b. Varḳāʾ al-Şaydāvî'nin, berâberinde bir toplulukla ʿAbd Allāh b. Ġaṭafān'a yaptığı bir baskında aldığı ganimetler arasında şâirin bir devesiyle Yasār adlı kölesi de vardı. al-Ḥāriş'e, bozduğu ahidleri hatır-

latarak ve hicvetmekle tehdit ederek, söylediği şiirler sâyesinde bunları geri almıştı (Ṣaʿlab, nr. 9,16, 25-27; al- Aʿlam, nr. 5-8).

Şiirin en kuvvetli ve te'sirli silâh sayıldığı Câhiliye devrinde Zuhayr, etrafından çok itibâr görmüş, zengin dayısı Başâma'den tevârüs ettiği ve Harim b. Sinân başta olmak üzere bâzı mühim şahsiyetlerin -istemediği hâlde- ihsân ettikleri mallar sâyesinde rahatlık içinde yaşamıştır. Uzun ömürlülerden olan şâir (bk. Abū Ḥātim al-Sicistānī, *K. al-muʿammarīn*, Kahire, 1323, s. 66 v.d.), *Muʿallaḳa*'sını söylediği zaman 80 yaşında veya 80'ini geçmiş bulunuyordu (msl. bk. Ṣaʿlab, nr. 1, beyt 48; al-Aʿlam, nr. 1, beyt 47). O, VII. asrın başlarında hayatta idi. Peygamber'i gördüğüne dâir bir rivâyet vardır (*al-Aġānī*[3], X, 291). Bu görüşme bi'setten (: peygamberlik vazifesi verilmeden) önce cereyan etmiş olmalıdır. Çünkü islâmın zuhûrunu göremeyen şâir (İbn Ḳutayba, *al-Şiʿr vaʾ-şuʿarāʾ*, s. 90; Abū Zayd al-Ḳuraşī, *Camharat al-aşʿār*, s. 70), mîlâdî 610'dan biraz önce ölmüştür. Ölümü üzerine kızkardeşi Ḫansāʾ'nın söylediği mersiyenin bir parçası günümüze kadar gelmiştir (Ṣaʿlab, nr. 50; *al-Aġānī*[3], X, 314).

Zuhayr, ağırbaşlı, sâkin, temkinli, iffetli ve vekarlı idi. Hayatı boyunca gerek şahsının gerek intisap ettiği kabîlenin şerefini ve haklarını hassasiyetle korumaya çalışmış, etrafına dâima iyi huylar ve sulh telkîn etmiştir.

Zuhayr, şiir san'atını nesiller boyunca yaşatmış feyizli bir âileye mensuptur. Nitekim babası Abū Sulmā Rābīʿa (bk. Ṣaʿlab, s. 14 ve nr. 4, 52), kız kardeşleri Sulmā ve Ḫansāʾ (*al-Aġānī*[3], X, 314), kardeşi Avs (Ṣaʿlab, nr. 17, 55), oğullarından, erken bir tarihte müslüman olan Bucayr şâirdiler. Soyundan gelen şâirlerin en büyüğü, şüphesiz diğer oğlu ve meşhur *Burda* kasîdesi sâhibi Kaʿb [b. bk.]'tır. Bu şâirler zinciri Kaʿb'ın oğlu ʿUḳbat al-Muẕarrab (İbn Ḳutayba, s. 92, *al-Aġānī*[3], II, 268; X, 314; *Ḫizānat al-adab*, I, 375 v.dd.) ve onun oğlu al-ʿAvvām (al-Marzubānī, *Muʿcam al-şuʿarāʾ*, nşr. ʿAbd al-Sattār Aḥmed, s. 163) yine Kaʿb'ın torunlarından ʿAmr b. Saʿîd (*ayn. esr.*, s. 46) ile devam eder (başkaları için bk. *Şarḥ Dîvân Kaʿb*, Kahire, 1950, neşrin önsözü, s. 1). Bu vaziyet, âilesindeki san'at kudreti ve an'anesi yanında, eski Arap cemiyetinde şiir istidâdına sâhip olanların yetişme tarzlarını da açıklar. Bu devrede şâirlik için gerekli kültür, doğrudan doğruya bir san'atkârın yanında yetişerek ve onun şiirlerini ezberleyip rivâyet ederek, edinilirdi. Çoğu zaman şâirlere, yakınlarının "*râvî*" oluşu, bâzı âilelerin şâirliğin amelî mektebi ve ocağı olmalarını netîcelendirmiştir. Sayıları çok olan bu ocakların (msl. bk. İbn Raşîḳ, *al-ʿUmda*, Kahire, 1353, II, 289 v.dd.) başında dâima Abū Sulmā Rabīʿa'nın âilesi anılır. Zuhayr, müstesnâ kabiliyetinin gelişmesini, sâdece babasının şâirliğine değil, daha çok, zamanında Ġaṭafān'ın en büyük şâirî sayılan dayısı Başâma (Ṣaʿlab, s. 239; *al-Aġānī*[3], X, 312) ve üvey babası Avs b. Ḥacar'in râvîsi olmasına (İbn Ḳutayba, s. 86) borçludur. Avs b. Ḥacar ise, Ṭufayl al-Ġanavî'nin râvîsi idi. Zuhayr'in şiirleri oğlu Kaʿb ile büyük ölçüde te'sîrini taşıyan al-Ḥuṭayʾa tarafından rivâyet edilmiştir (İbn Ḳutayba, s. 93; *al-Aġānī*[3], II, 165). Kaʿb'ın râvîleri arasında çocuklarından başka, Emevîler devri şâirlerinden Camîl ve Kuşayyir gibi şahsiyetler de vardı.

Böylece Zuhayr'ın şiirleri birkaç koldan intikal imkânı bulmuştu. Hattâ torunları ʿUḳba ve Saʿîd'in çocuklarının Bâdiye'yi terkedip Basra'ya yerleşmeleri, eski edebî malzemeyi derleyen dil ve edebiyat âlimlerinin bu âile mensuplarının şiirlerini ve onlara dâir ahbârı (: tarihî-menkıbevî rivâyetleri) tesbit etmelerini kolaylaştırmıştı. Nitekim *Dîvân*'ının yalnız iki şerhindeki dağınık kayıtlardan II. (VIII.) asrın son yarısında ve III. (IX.) asrın başlarında Basralı ve Kûfeli âlimlerden en az 10 kişinin bu hususta çalışmalarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlar arasında Ḥammād al-Rāviya (ölm. 156=773), al-Mufaḍḍal (ölm. 170=786), Abū ʿUbayda (ölm. 210=825), Abū ʿAmr al-Şaybānî (ölm. 213=828), Ḫālid b. Kulṯūm ve al-Aşmaʿî (ölm. 216=831) gibi şahsiyetler vardır. İbn al-Nadîm'in kaydettiği (*al-Fihrist*, s. 75) İbn al-Anbārî (ölm. 328=940) rivâyeti gibi eserler, umûmiyetle bu ilk çalışmalara dayanıyordu. Zuhayr'ın *Dîvân*'ının oldukça çok sayıda mevcut nüshaları da bunu göstermektedir (eserin muhtelif rivâyetleri ve şerhlerinin nüshaları ile baskıları için bk. *GAL*, *Suppl.*, I, 48; Arab. trc. I, 96; *GAS*, II, 120).

Ahlwardt, neşrinde (*Divans of the six ancient Arabic poets*, London, 1870, s. 75 102), al-Aʿlam al-Şantamarî (476=1083)'nin altı dîvânın şerhini ihtivâ eden mecmuasındaki metni almış, buna başka kaynaklardan derlediği birkaç parçayı eklemişti. C. Landberg'in çalışmasında (*Primeurs Arabes*, II, Leyde, 1889) ise, aynı eser şerhi ile birlikte neşredilmiştir. Daha sonra -Kahire, 1323 baskısından başlayarak- şerhli veya şerhsiz aynı metnin basılması birkaç defa tekrarlanmıştır. Bu arada K. Dyroff'un, Zuhayr'in şiirlerinin rivâyet tarihi hakkındaki araştırması (bk. *bibl.*), Kûfeli filolog Abū 'l-ʿAbbās Ṣaʿlab (ölm. 291=904) şerhinin nüshalarının tanınması, yeni bir neşrin hazırlanması tekliflerini getirmiştir (msl. bk. Brockelmann, göst. yerler; F. Krenkow [*EI*, mad. ZUHAIR] ve bilhassa Au. Fischer'in Dār al-Kutub al-Miṣrîya Müdürü'ne mektubu: Ṣaʿlab şerhinin ilk neşri, önsöz, s. 30-34). Bu düşünceler, 4 nüshasına dayanarak Ṣaʿlab şerhini esas alan ve onu C. Landberg neşrine başvurmak sûretiyle al-Aʿlam şerhi ve hattâ başka kaynaklarla tamamlamak isteyen bir çalışma ile netîcelendi: *Şarḥ Dîvân Zuhayr b. Abî Sulmā, sanʿatu 'l*

İmām Abi'l-ʿAbbās Ṣaʿlab (Kahire, 1363=1944, Dār al-Kutub al-Miṣrîya). Bir araya getirdiği bol malzemeye, faydalı açıklamalara rağmen bu neşirde, eski metinlerin derlenme, tedvin, rivâyet v.s. safhalarından taşıdıkları husûsiyetlerin gözönüne alınmamasından doğan kusurlar vardır. Bu arada şerhin her nedense en mühim yazması sayılan, Zuhayr'in ve Kaʿb'ın dîvânlarını ihtivâ eden bir mecmua hâlindeki A. Socin nüshasının sonunda, müstensihe âit "Kaʿb'ın şiirlerinin al-Sukkarî rivâyeti bitti" diye bir kaydın bulunması (neşrin önsözü, s. 5, 39), A. Fischer'in bu hususiaki mütâlaaları (*ayn. esr.*, s. 33 v.d.), tarihî bir hatânın yayılmasına yol açmış, Abū Saʿîd al-Sukkarî (ölm. 275=888) bâzan râvî, hattâ bâzan şârih olarak anılmıştır [msl. bk. *EI*, mad. ZUHAIR]. Halbuki Zuhayr'ın şiirlerinin mevcut rivâyet kayıtlarında, al-Sukkarî'nin adı geçmez. Ancak, Ṣaʿlab'in şerhinin bilinen nüshaları önce İbn Kaysān (ölm. 320=932) ve Abū Bakr İbn al-Mucāhid tarafından rivâyet edilmiş, bu sonuncunun rivâyeti, biri al-Rummānî (ölm. 384=994), diğeri Abū Saʿîd al-Sīrāfî (ölm. 368=979) olmak üzere iki yoldan gelmiştir. Yukarıda anılan kaydın, al-Sukkarî ile al-Sīrāfî'nin ortak künyelerinden ve al-Sukkarî'nin bu tarz eserlerde ilk hatırlanan şahsiyetlerden biri oluşundan doğduğu düşünülebilir. Daha sonra Faḫr al-Dīn Ḳabāva her iki şerhi ayrı ayrı neşretti (1. *Şiʿr Zuhayr b. Abî Sulmā, şanʿat al-Aʿlām al-Şantamarî*, Haleb, 1970, 1973, üçüncü tab'ı Beyrut, 1980; 2. *Şarḥ şiʿr Zuhayr b. Abî Sulmā, sanʿat Abi 'l-ʿAbbās Ṣaʿlab*, Beyrut, 1982; bu maddedeki atıflar bu neşirlere yapılmıştır) ve al-Aʿlam şerhinde, iki yazma nüsha ile Kahire baskısından faydalandı; Ṣaʿlab şerhinde ise, Dār al-Kutub neşrinde, metin ve şerhlerden, başka rivâyetlerden alınarak araya sıkıştırılmış unsurları ayıkladı. Aynı yazmalara dayanarak Ṣaʿlab'in eserini ortaya koymak istedi. Ayrıca her iki şerhin sonunda, birer zeyl hâlinde başka kaynaklardan tesbit edilebilen parçaları verdi. Bu çalışma da, her halde ehemmiyeti üzerinde daha önce durulmuş olan (Nāṣir al-Dīn al-Asad, *Maṣādir al-şiʿr al-cāhilî*, s. 533) Nûruosmâniye (nr. 3968) nüshasından da faydalanılması gerekirdi. Bununla berâber anılan şerhlerin neşirlerinde, daha öncekilerde adı geçmeyen bir şerhe, Kûfeli dil âlimlerinden ve Ṣaʿlab'in muâsırı Ṣaʿūdāʾ Muḥammed b. Hubayrat al-Asadî'nin eserine de baş vurulmuştur. (ʿAbd al-Ḳādir b. ʿOmar al-Baġdādî'nin elinde bulunan iki şerhten biri al-Aʿlam'in, diğeri al-Ṣaʿūdāʾ'nın eseri idi. bk. *Ḫizānat*, I, 440).

Bütün bu çalışmalar büyük şâirin eserinin anladığımız mânada yapılacak bir tenkidli metin te'sîsine hazırlık mâhiyetindedir. Zuhayr'den intikal eden şiirler, hicrî II. asırdan önceki edebî mahsûllere dâir metinlerin taşıdığı türlü güçlükleri, münâkaşalı mes'eleleri ve bunların halline sarfedilecek çalışmalar için gerekli unsurları bir arada bulundurmaktadır.

Şiirlerinin tam olarak intikal etmediği muhakkaktır. Başta, Abū ʿAmr al-Şaybānî, al Asmaʿî, Ḥammād ve Abū ʿUbayda olmak üzere çok sayıda rivâyete dayanan Ṣaʿlab şerhinde, 814 beyit tutan 51 kasîde veya kıt'a vardır. Bunlardan 10'u ya başkalarınındır veya şüphelidir. Güvenilebilecek 41 parça ise, 713 beyit tutar. Bunların uzunlukları 66 (nr. 3) beyit ile 1 beyit (nr. 30) arasında değişmektedir. 40 veya daha yukarı beyitlik parçaların sayısı 10 ve 10-40 beyitlik parçaların sayısı 18'dir. al-Aʿlam şerhine gelince, daha çok al-Aşmaʿî rivâyetine dayanmaktadır. Bununla berâber al-Aşmaʿî rivâyetinde bulunduğu anlaşılan ve bu şerhte mevcut olmayan şiirler de vardır. Son neşrine göre bu şerh de 3'ü şüpheli 20 adet şiir ihtivâ eder. Güvenilir şiirlerin beyit tutarı 448'dir. Adına rivâyet edilen şiirler arasında başkalarına da isnâd edilenler vardır. Bu hususta en çok oğlu ve râvîsi Kaʿb'ın adının geçmesi tabiîdir. Nitekim meselâ Ṣaʿlab şerhindeki 19, 35, 46 numaralı parçalar her iki şâire de isnâd edilir. Bu arada uzunca bir kasîdenin (nr. 23) Şirma b. Anas al-Anṣārî'nin, küçük parçalardan birinin (nr. 17) kardeşi Avs'in, birinin (nr. 38) Ḳurād b. Ḫanaş'in ve diğerinin (nr. 40) ʿAbd Allāh b. Ġaṭafān kabîlesinden bir şâire âit olduğu söylenmektedir. Meşhur bir medhiyesine (nr. 4) ilk üç beytinin Ḥammād al-Rāviya tarafından ilâve edildiği de bilinmektedir (*al-Aġānī*[3], VI, 90 v.d.). al-Aşmaʿî bir başka parçayı (nr. 11) dil ve üslûp bakımından yeni bulmuştur.

Dîvân'ında ilk kasîde olarak yer alan meşhur *Muʿallaḳa*'sı, diğer *muʿallaḳa*'ları ihtivâ eden mecmualarda ve bunların şerhlerinde (msl. bk. *GAS*, II, 46-53) yer almakta olup, müteaddit defalar basılmıştır. Klasik kasîdenin mükemmel bir örneği olan 60 beyit civârındaki bu eser Banū Murra'nin reislerinden yukarıda adı geçen Harim ve Ḥāriṯ'in medhi hakkındadır (trc. Şerefeddin Yaltkaya, *Yedi askı*, İstanbul, 1943, s. 53-63; 38 beytinin şerh ve tercümesiyle ihtisârı: M. Fehmi, *Tarih-i edebiyât-ı arabîye*, s. 707-724). San'atının en büyük husûsiyetlerinden biri, şiirlerinin şekil ve üslûp bakımından işlenmiş olmasıdır. Onun, nazmına en mükemmel şekli vermek husûsundaki titizliği meşhurdur. Bâzı kasîdelerinin son şeklini alabilmesi bütün bir yıl sürmüş ve bunlara *ḥavlîyāt* (yıllık, üzerinde bir yıl çalışılmış şiirler) denmiştir (al-Cāḥiz, *al-Bayān vaʾl-tabyîn*, nşr. ʿAbd al-Salām Hārūn, II, 12 v.d., İbn Ḳutayba, s. 23, 93; İbn Cinnî, *al-Ḫaṣāʾiṣ*, Kahire, 1952, s. 324). Bir manzûmeyi tekrar tekrar gözden geçirerek kusurlarını gideren, lüzumsuz unsurlarını ayıklayan sayılı şâirler arasında, Avs. b. Ḥacar vâsıtasıyle şiirlerini rivâyet ettiği, Ṭufayl al-Ġanavî'nin ve kendi râvîlerinden al-Ḥuṭayʾa'nın da bulunuşu (İbn Ḳutayba, s. 23; İbn Raşîḳ, *al-ʿUmda*, I, 112) bir tesâdüf eseri değildir. Küçük yaşta şiire başlayan oğlu Kaʿb'a önce bunu yasaklaması ve bâzı acı im-

tihanlardan sonra şiir söylemesine izin vermesi (Şᶜlab, s. 183-187) de bu san'at anlayışına bağlıdır.

Eski şiirin bütün ana mevzûlarını başarıyla işleyen Zuhayr'in öteden beri en çok beğenilen kasîdelerinden bir kısmı medhiyeleridir. Yukarıda işâret edildiği gibi bu tarz şiirlerinin çoğu Harim b. Sinān ve onun babası Sinān b. Abī Ḥārişa (Şaᶜlab, nr. 21, 24, 29), Ḥāriş b. ᶜAvf, Ġaṭafān'ın kollarından Banū Fazārā'nın reisi Ḥişn b. Ḥuẓayfa hakkında (Şaᶜlab, nr. 7; al-Aᶜlam, nr. 3) da medhiyeleri vardır. Medihlerinde samîmî olan Zuhayr'in bu tarz şiirleri, bir kimseyi "ârızî" değil "zâtî" değerleriyle övmek, sâhip olmadığı meziyetlerden bahsetmemek ve mübalağaya kaçmamak husûsunda âdeta örnek kabûl edilmiştir. İstemediği halde bilhassa Harim b. Sinān'ın bol ihsanlarıyla refah içerisinde yaşayan şâir, ilk hakîki şiir münekkidi sayabileceğimiz Halîfe Ömer'in haklı olarak işâret ettiği gibi, Banū Murra'nın bu cömert reisinin asîl sîmâsını san'atı ile ebedîleştirmiştir (İbn Ḳutayba, s. 93 v.d.; *al-Aġānī*³, XI, 4 v.d.; *al-ᶜIḳd al-farīd*, III, 120, 121; V. 292; *al-Ḫizāna*, I, 376; ayrıca Halîfe Ömer ve İbn ᶜAbbās'ın takdirleri için msl. bk. Şᶜlab, s. 201-204; *Camhara* s. 69 v.d.; Abū Hilāl al-ᶜAskarī, *Kitāb al-ṣināᶜatayn*, Kahire, 1952, s. 342; *al-ᶜUmda*, I, 80). Şâir temkinli ve vakarlı şahsiyetinin netîcesi olarak hicivlerindeki (msl. Şᶜlab, nr. 32, 45) ifâdelerinde de bayağılığa düşmemiştir. Bedevî hayatını saran çölü, yabanî hayvanlarına kadar büyük bir başarıyla çizdiği tabiat tasvirlerinde Avs b. Ḥacar'i ve Ṭufayl al-Ġanavī'yi hatırlatan şâirin, kusursuz ve berrak bir dil, lüzumsuz unsurlardan ayıklanmış sağlam ve veciz bir üslûbla, uzun ömrünün kazandırdığı tecrübelere dayanarak, taşkınlıklardan, haksızlıktan ve zulümden sakınmayı, iyi ahlâkı, ağırbaşlılığı, ölçülü, insaflı ve âdil olmayı telkin eden hikemî şiirlerinin bir çok beyti darb-ı mesel hâline gelmiştir. Bu ahlâkî düsturlarıyla Zuhayr, islâmiyetin doğuşundan sonra da âdeta müslüman bir şâir gibi benimsenmiştir.

Bibliyografya: İbn Sallām al-Cumaḥī, *Ṭabaḳāt fuḥūl al-şuᶜarāᵓ* (nşr. M. Muḥammed Şākir), Kahire, 1952, s. 52 v.dd.; İbn Ḳutayba, *al-Şiᶜr va'l-Şuᶜarāᵓ* (nşr. Aḥmed M. Şākir), Kahire, 1364-1369, s. 86-104; Abu'l-Farac al-İṣfahānī, *K. al-Aġānī* (Bulak, 1285), IX, 146-158; *al-Aġānī*³ (Kahire, 1357=1938), X, 286-315 ve başka yerler; al-Marzubānī, *al-Muvaşşaḥ* (nşr. ᶜAlī Muḥ. al-Bacāvī), Kahire, 1965, s. 56-62; Abū Zayd al-Ḳuraşī, *Camhara aşᶜār al-ᶜArab* (nşr. *ᶜAlī Muḥ. al-Bacāvī*, Kahire, 1387, I, 178-216; ᶜAbd al-Ḳādir b. ᶜOmar al-Baġdādī, *Ḫizānat al-adab* (Bulak, 1299), I, 373-377; L. Cheikho, *al-Şuᶜarāᵓ al-naṣrānīya* (Beyrut, 1890), s. 510-595; Ahlwardt, *Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte* (Greifswald, 1872); K. Dyroff, *Zur Geschichte der Überliefe rung des Zuhairdiwans mit einem Anhang unedierter Gedichte Zuhairs* (München, 1892); M. Fehmi, *Tarîh-i edebiyat-ı arabiye, Cahiliye devri* (İstanbul, 1332), 691-724; R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV. siècle de J.-C.* (Paris, 1966), s. 269 v.d. ve bk. *indeks*; C.-A. Nallino, *Tārīḫ al-ādāb al-ᶜarabīya* (Kahire, 1954), s. 62; Frans. trc. Ch. Pellat (Paris, 1950), s. 45 v.d.; Şavḳī Żayf, *Tārīḫ al-adab al-ᶜarabī ᶜAṣr al-cāhilī* (Kahire, 1960), I, 300-332; Nāsir al-Dīn al-Asad *Maṣādir al-şiᶜr al-cāhilī* (Kahire, 1962), s. 206 v.dd. ve bk. *indeks*; ᶜOmar Farrūḫ, *Tārīḫ al-adab al-ᶜarabī* (Beyrut, 1965), s. 194-201; C. Brockelmann, *GAL*, I, 23, *Suppl.*, I, 47 v.d.=(Arb. trc. ᶜAbd al-Ḥalīm al-Naccār), Kahire, 1968, I, 95 v.d.; Fuat Sezgin, *GAS*, II, 118 v.dd.; *E I*, mad. ZUHAİR ve bu eserlerde gösterilen yerler.

(NİHAD M. ÇETİN.)

ZÜHRE. AL-ZUHARA, Venüs gezegeni. Gezegenin adı, Arapça "parlamak, aydınlatmak,, mânasına gelen *z-h-r* kökünden gelmektedir ve bu ad ona fevkalâde parlaklığından dolayı verilmiştir. Sümer dilindeki adı, Kugler (*Sternkunde und Sterndienst in Babel*)'e göre *Zib*, Akatlarda *Dilbat* (Hesyehius, V, 558 de Δελεφατ ile aynı) idi. Mısırlılar (Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*) *Bonu* "kuş,,, akşam yıldızı *Uâiti* ve sabah yıldızı *Tiu-nutiri* adlarını vermişlerdi (Maspero, *ayn. esr.*'de, 1884 yılında *Bonu*'yu akşam yıldızı ve *Duâu*'yu da sabah yıldızı olarak vermektedir. E. M. Antoniadi, *L'Astronomie égyptienne*, Paris, 1934 ile karşılaştırınız). Achilles Tatius (*Isagoge*, 17. bölüm ve Plutarch, Ἑρωτικός, 19. bölüm)'a göre, Venüs, Mısırlılar ve Yunanlılar tarafından aşk ilâhesi olarak takdis edilmiştir (ὁ τῆς ᶜΑφροσίτης, Aristo bu ismi ve ὁ τῆς ᶜΗρας ismini kullanmaktadır); gezegenin Yunanca adı, ᶜΕωσφόρος veya φωσφόρος (Venüs için, sabah yıldızı olarak) ve bunun yanı sıra (Plato, *Epinomus*'te Ἑσπερος, akşam yıldızı adı da bulunmaktadır) Achilles Tatius, Ibykos'un ᶜΕωσφόρος ve *Ἑσπερος isimlerini tek isimde birleştirdiğini söylemektedir. Gezegenin Latince adı *Stella Veneris* veya sâdece *Venüs*'tür; Plinius (*Hist. Nat.*, II, 8, 6), ayrıca eş mânada *Lucifer, Vesper, Hesperus* (Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie*'de bu maddeye bkz.) ve *Stella Iunomis, matris Deūm, Isidis* adlarını da vermektedir. Farsça'da Venüs'ün adı *Nāhid* ve İbrânice'de *Malḳat ha-Şamayim* "Göğün kraliçesi,, *Helel ben Şaḥar* "sabah yıldızı,, (*Işaya*, XIV, 12) bâzan Venüs için, bâzan Ay için (-Arapça'da *Hilāl* "yeni ay,,; *İncil*'de bu ad yalnızca sabah gök yüzünde görülen ay hilâline hasredilmiştir), bâzan da Güneş için kullanılmaktadır; Meni (*Işaya*, LXV, 11)'nin Venüs'ü gösterdiğini kabûl etmek zordur (B. Suter, *Enc. Jud.*, III. mad. *Astronomi*), Talmud'ta Venüs'e *Kochebet* "yıldız veya *Noga*,, parlaklık,, veya *Kochab Noga* adı verilmektedir.

Astronomide Venüs, sabah ve akşam yıldızının aynı gök cismi olduğu eskilerce -Bâbilliler, Mısırlılar ve Yunanlılar- bilinmekte idi. Çok eskilerde bu gezegenin iki görünüşü için aynı adın verildiğini görmekteyiz. Pythagoras, Batlamyus ve Arap astronomları Venüs (hendesi sistemde)'ü merkezden îtibâren 3. sıraya oturtmaktadırlar. Küresi (*falak*), iç taraftan Merkür'ün küresi, dış taraftan da Güneş'in küresi ile sınırlanmaktadır. Dio Cassius (*Hist. Rom.*, XXXVII, 19)'a göre, Mısırlılar da bu sıralamayı biliyorlardı; Macrobius (*Comm. in Somn. Scip.*, I, 19), ise, sıralamayı Ay, Güneş, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Saturn olarak vermekte, fakat hemen arkasından-pek açık olmayan bir tarzda-Merkürle Venüs'ün Mısırlılara göre bâzan Güneş'in üstünde bâzan da altında görüldüğünü söylemektedir; sâdece bu yazıdan Mısırlıların bu iki gezegeni Güneş'in uyduları kabûl ettiklerini ve böylece geosentrel sistemi çökerttikleri sonucuna varmak çok ileri gitmek olur. Bâbilliler Venüs'ü içten ikinci yere yerleştirmişlerdir: sıra Ay, Venüs, Merkür, Güneş, Mars v.s. şeklindedir. Plato (*Timaeus* ve *Epinomis*) Ay, Güneş, Venüs, Merkür, v.s. olmak üzere 3. yere almıştır; Plutarch'a göre ise (*De plac. philosoph.*, II, 15), Plato Venüs'ü 4. olarak almıştır: Ay, Güneş, Merkür, Venüs, Mars, v.s. (Yukarıda zikredilen Macrobius'daki gibi).

Aşağıdaki tablo al-Battānī, al-Farġānī, İbn-Rusta, Abrāhām bar Ḥiyā ve al-Bīrūnī (Hintlilerin)'ye göre, Venüs'ün, arz yarıçapı cinsinden, arz merkezine olan en kısa, ortalama ve en büyük uzaklıkları verilmiştir; son satırda ise, karşılaştırılmak üzere bu uzaklıkların modern değerleri bulunmaktadır (adı geçen müelliflerin kabûl ettikleri arz yarıçapının uzunluğu ve referanslar için bk. madd., MÜŞTERİ ve UTARİD). Arapların değerleri, yaklaşık olarak gerçek değerlerin 1/40'ı kadardır; bununla berâber al-Battānī'nin en yakın uzaklıktan en büyük uzaklığı hesaplamak için ikisi arasında verdiği 2/13 oranı modern değerlere tamamen uymaktadır. al-Battānī (*Opus Astr.*, nşr. Nallino, bölüm 50), Venüs'ün ortalama uzaklıkta iken görünen çapını Güneş çapının onda ve gezegenin gerçek çapını arz çapının 3/10'u olarak (ikisi de *Almacest*'ten) vermekte ve Venüs'ün hacmini arzın hacminin 1/36'sı olarak hesaplamaktadır (Venüs'ün çapının arzın çapına oranının modern değeri =0.97 ve hacimlerin oranı da =0.91 'dir).

En yakın (*Perige*)		Ortalama		En uzak (*Apoge*)	
al-Battānī	166 arz yarıçapı	618	arz yarıçapı	1,070	arz yarıçapı
al-Farġānī	167 " "	643 ½	" "	1,120	" "
İbn-Rusta	166 " "	622 ½	" "	1,079	" "
Bar Ḥiyā	" "	623	" "	1,080	" "
Hind	256 2⁴/₇ "	675 ⅝	" "	1,095 2⁵/₇	"
(al-Bīrūnī)				40,500	" "
Modern	6500 " "				

Venüs'ün hareketi Batlamyus tarafından, diğer planetlerde olduğu gibi, 4 daire (küreler, *aflāk*) ile gösterilmektedir. Deferentin eğimi 0° 10', episiklerinki ise, 2° 30'dır. al-Battānī (*Opus Astr.* bölüm 47)'ye göre gözlenen en büyük şimâlî ve cenûbî arz daireleri 8° 56' dır. Tablolar, anomalideki günlük ortalama hareket için 0° 37' değerini vermektedir. Bu değer, sinodal dolaşım peryodu için 584 gün vermekte olup, bu da bugünkü değere uymaktadır (Venüs'ün sinodal dolaşım peryodu çok eskilerce oldukça doğru biliniyordu; Âsur-Bâbil dönemi kitaplarında 587 gün olarak verilmiştir).

Astrolojide Venüs. al-Zuhara, *Buyūt al-Mizān* (Terâzi, gün evi) ve al-*Şavr* (*Taurus*, gece evi) üzerine hükmetmektedir (*rabb*); ayrıca al-*Şavr* ve *al-ᶜAẓrāᵓ* (Bâkire) ve *al-Cadi* (teke)'den oluşan ikinci *muşallaşa* (*Triquetrum*) üzerinde gündüz hâkimi olduğu gibi, 4. *muşallaşa* (*al-Saraṭān*, Yengeç, *al-ᶜAḳrab*, akrep ve *al-Ḥūt*, balıklar) üzerinde de hâkimdir; *Şaraf* (coşkunluk) *al-Ḥūt*'un 27. derecesinde *Hubūṭ* (deklinasyon)'u *al-ᶜAẓrāᵓ*'nın 27. derecesindedir. Astrologlar al-Muştarî (Jüpiter)'ye verdikleri en büyük talih yıldızı adına mukabil Venüs (al-Ḳazvînî'ye göre, *Âşār*, s. 22)'e en küçük tâlih yıldızı *al-Saᶜd al-aṣġar* adını veriyorlardı. Mutluluk getiren bu iki gezegen *al-Saᶜdān* [b. bk.] ortak adı altında birleştiriliyordu. Simyada *al-Zuhara* kurşun demektir.

Bibliyografya: bk. madd., UTARİD ve MINTAKA, MÜŞTERİ ve ZÜHAL'deki *bibl.*

(WILLY HARTNER.)

ZÜHRÎ. AL-ZUHRÎ (50-124=670-742), Abū Bakr Muḥammed b. Muslim b. ᶜUbayd Allāh b. ᶜAbd Allāh b. Şihāb b. ᶜAbd Allah b. al-Ḥāriṣ b. Zuhra b. Kilāb b. Murra al-Ḳuraşī al-Zuhrī, Peygamber'in annesi Āmina ile diğer bir çok sahâbenin mensub bulunduğu Ḳurayş'in büyük âilelerinden biri sayılan, Zuhra b. Kilāb b. Murra'ya nisbetle al-Zuhrī adıyla ün yapan, bâzan da büyük de-

desine nisbetle İbn Şihâb adıyla zikredilen meşhur bir hadîs imamıdır. Büyük dedesi ʿAbd Allâh b. Şihâb, müşrikler safında Bedir harbine katılıp, Uḥud'da Peygamber'i öldürmeye yemin etmiş, fakat sonradan müslüman olarak Mekke'de ölmüştü. ʿAbd Allâh'ın, ʿAbd al-Cân adlı kardeşi ise, çok daha önceleri müslüman olmuş, ismi Peygamber tarafından ʿAbd Allâh olarak değiştirilmiş ve bâzı rivâyetlere göre, Habeşistan'a hicret edenler arasında yer almıştır. al-Zuhrî, isimleri ʿAbd Allâh olan bu iki kardeşin çocukları arasındaki evlilikten dünyaya gelmiştir. Onun babası olan, Muslim b. ʿUbayd Allâh'ın, ʿAbd Allâh b. al-Zubayr ayaklanmasında (67-73) Muṣʿab b. al-Zubayr ile birlikte Emevîlere karşı savaşanlar arasında yer aldığı bilinmekte ise de, hakkında yeterli bilgiye rastlanamamıştır. al-Zuhrî'nin, İbn ʿOmar'den ve Anas b. Mâlik'ten hadîs rivâyet eden bir kardeşi bulunduğu gibi, âile içinde ev işlerini yürüten, fakat hakkında fazla bilgi verilmeyen bir de kız kardeşinin olduğu anlaşılmaktadır.

Fakir bir âileden gelen al-Zuhrî, her müslüman çocuk gibi, ilk tahsiline küçük yaşta *Kur'ân*'ı ezberleyerek başlamıştır. Rivâyetlere göre, 80 gecede *Kur'ân*'ı ezberledikten sonra (al-Ẕahabî, *Taẕkirat al-ḥuffâẓ*, I, 110; ayn. mll., *Târîḫ al-İslâm*, V, 137), kabilesinin nesebini öğrenmek için "neseb ilmi„'nde imam olan ʿAbd Allâh b. Şaʿlaba b. Suʿayr al-ʿAdavî'nin derslerine devam etti; ancak ʿAbd Allâh'a *ṭalâḳ* hakkında sual soran bir şahsın Saʿîd b. al-Musayyib'e gönderildiğini görünce, herşeyin neseb ilminden ibâret olmadığını fark ederek, kendisinin de "fıḳıh„ öğrenmek için Saʿîd b. al-Musayyib'e gitmesine ve fıḳıh tahsiline yönelmesine sebep oldu. Böylece Medine'nin meşhur fakihlerinden biri olan Saʿîd'in derslerine sekiz sene devam etmiştir. Bu arada, ʿUrva b. al-Zubayr (ölm. 94), ʿUbayd b. ʿAbd Allâh b. ʿUtba b. Masʿûd (ölm. 98), Abû Bakr b. ʿAbd al-Raḥmân (ölm. 94) ve Abû Salama b. ʿAbd al-Raḥmân (ölm. 94)'ın derslerine de devam edip, fıḳıh ve hadîs öğrenmiştir.

al-Zuhrî'nin 30 yaşına kadar Medine'de kaldığı ve bilgisini artırmak için bilhassa *al-Fuḳahâ al-sabʿa* (yedi fakîh) unvânıyla meşhur olan fakihlerin ve diğer hadîs imamlarının derslerine devam etmiştir. Kaynakların kendi ifâdesine dayanarak verdikleri hayat hikâyesinde, onun, 30 yaşından sonra ve muhtemelen Halîfe ʿAbd al-Malik zamanında, Medine'de başgösteren ve belde ehlinden hiç kimsenin başına gelmemiş olan bir kıtlık dolayısıyla, âilesinin karşılaştığı geçim sıkıntısını, Şam'a gidip, orada Halîfe ʿAbd al-Malik'in huzûruna nasıl çıktığından ve aralarındaki konuşmalarından, fakr-u zarûret içinde bulunan âilesi için nasıl yardım istediğinden uzun uzun bahsetmektedir (Abû Nuʿaym, *Ḥilyat al-avliyâ*, 345 v.d.).

al-Ẕahabî, onun h. 80 senesinden sonraki günlerde ʿAbd al-Malik'e geldiğini, halîfenin, ilmini beğendiğini ve bütün borçlarını ödediğini kaydeder (*Taẕkirat al-ḥuffâẓ*, I, 109 v.d.). Bu ifâdesinden onun halîfenin huzuruna ilk defa çıktığı, daha önce onunla hiç karşılaşmadığı anlaşılmaktadır. al-Zuhrî'nin biyografisini yazan Avrupalı bâzı müellifler, onun Şam'a gidişini, ʿAbd al-Malik'e karşı ayaklanan ve Mekke'de halîfeliğini ilân ederek, bütün Hicâz bölgesini ele geçiren ʿAbd Allâh b. al-Zubayr'in 73 senesinde Ḥaccâc tarafından öldürülüşü zamanına rastlatırlar.

al-Zuhrî'nin Şam'da ne kadar kaldığı ve tekrar Medine'ye ne zaman döndüğü bilinmemektedir. Bilinen birşey varsa, o da, onun Şam'la Medine arasında sık sık gelip gittiğidir. Çünkü kendi ifâdesinden de anlaşıldığı gibi, ʿAbd al-Malik'in yanında kendisine dâima başvurulan bir kişi olarak kaldığı gibi, onun vefatından sonra sırasıyla halîfe olan Velîd b. ʿAbd al-Malik (86-96=705-715), Süleymân b. ʿAbd al-Malik (96-99=715-718), ʿOmar b. ʿAbd al-ʿAzîz (99-101=718-720), Yazîd b. ʿAbd al-Malik (101-105=720-723) ve Hişâm b. ʿAbd al-Malik (105-125=723-743)'le de münâsebetlerini sürdürmüş, böylece "45 sene içinde Şam'dan Hicâz'a sık sık gidip gelmiştir„ (Abû Nuʿaym, *ayn. esr.*, III, 362; al-Ẕahabî, *Târîḫ*, V, 142; İbn Kaşîr, *al-Bidâya*, IX, 342).

al-Zuhrî'nin Şam'la Hicâz arasındaki bu yolculukları esnâsında ilim ehlinden pek çok kimseyle karşılaştığına ve onlardan hadîs işittiğine şüphe yoktur. İşittiği hadîsleri hâfızasına iyice yerleştirebilmek için, dâima müzâkere usûlüne başvurması, onun hadîs öğrenmek husûsundaki derin arzusunu gösterir. Nakledilen haberlerden öğrenildiğine göre, ʿUrva b. al-Zubayr ve diğer imamlardan hadîs dinledikten sonra, câriyesine gelir, onu uyur bulsa bile uyandırır ve dinlediği hadîsleri ona tekrar ederdi (al-Ẕahabî, *Târîḫ*, V, 148; İbn Kaşîr, *al-Bidâya*, IX, 341). Bâzan da köylüler arasına girip, onlara yeni öğrendiği hadîsleri tekrarlaması onun müzâkere usûllerinden bir başkasıydı. Hadîs hıfzetmek için çok defa yazıya başvuruyordu. Onun ilim arama yolunda refîki olan Ṣâliḥ b. Kaysân (ölm. 140'dan sonra), bir hatırasını anlatırken: "Ben ve al-Zuhrî ilim aramak için bir araya geldik ve *Sünen*'i yazalım dedik. Peygamber'den gelenleri yazdık. Sonra al-Zuhrî, sahâbeden gelenleri de yazalım, onlar da sünnetten'dir dedi. Ben, değildir, dedim. O yazdı, ben yazmadım. O muvaffak oldu, ben kaybettim.„ der. Abû al-Zinâd (ölm. 131=748/749)'dan da aşağı yukarı aynı mânaya gelen şu haber nakledilmiştir. "Biz, helâl ve haramla ilgili haberleri yazardık. İbn Şihâb al-Zuhrî ise, işittiği herşeyi yazıyordu. Ona ihtiyaç hâsıl olunca da anladım ki al-Zuhrî halkın en âlimidir." Yine Abû Zinâd'dan gelen başka bir haberde "al-Zuhrî ile birlikte ulemayı

dolaşırdık. O, yanında bâzı levha ve sahifeler bulundurur, işittiği herşeyi ona yazardı„ denilmiştir (Abû Nuʿaym, *Ḥilya*, III, 360; al-Ẕahabî, *Târîḫ*, V, 137; ayn. mll., *Taẕkira*, I, 109; İbn Ḥacar, *Taḥẕîb*, IX, 448). Abû al-Zinâd'ın bu sözünü nakleden al-Ẕahabî, al-Zuhrî'nin yazıya ihtiyaç duymayacak kadar hâfız olduğunu, her halde hadîsleri hıfzetmek için yazdığını, hıfzettikten sonra da yazdıklarını imhâ ettiğini söyler. al-Ẕahabî'nin bir ihtimal olarak ileri sürdüğü bu görüşte bir hakîkat payının bulunduğuna şüphe yoktur. Çünkü ilk devirlerde, hadîs imamlarından birçoğunun hadîsleri hıfzetmek gerektiğine inandıkları ve bu sebeple hadîs yazmayı kerîh gördükleri bilinen hususlardandır. Böyle bir tatbikatın, islâm dininin önemli bir kaynağı sayılan hadîse, ehil olmayanların el atmalarını önlemek için başvurulan bir tedbir olduğu da mâlûmdur. Nitekim bu husûs, İmam al-Avzâʿî (ölm. 157=774)'nin "bu ulûm büyük bir şerefe sâhiptir. Ricâlin hıfzında iken ağızdan alınır ve müzâkere edilirdi. Fakat kitaba girince nûru kayboldu; ehil olmayanların eline düştü„ (al-Ḫaṭîb al-Baġdâdî, *Taḳyîd al-ʿilm*, s. 64) sözleriyle de ortaya konulmuştur. Ancak al-Zuhrî'nin hadîslerin yazılmasındaki bu tutumu çeşitli sebepler yüzünden uzun süre devam etmemiş, o da diğer birçok hadîsçi gibi dolaştığı yerlerde muhtelif şeyhlerden işittiği hadîsleri yazmağa başlamıştır. Kendi ifâdelerinden tesbit olunabildiği kadarıyla, onu hadîs yazmağa sevkeden üç âmil şunlardır:

1. Yeğeni tarafından nakledilen bir haberden al-Zuhrî'nin şöyle dediği görülür: "Eğer şark tarafından bilmediğimiz ve kabûl etmediğimiz bir takım hadîsler gelmemiş olsaydı ne bir hadîs yazardım ve ne de yazılmasına izin verirdim„ (al-Ḫaṭîb al-Baġdâdî, *ayn. esr.*, s. 107 v.d.). al-Zuhrî'nin "Şark tarafı„ olarak belirttiği yerin Irak olduğuna şüphe yoktur. Çünkü Irak, Şia'nın merkezidir ve Alî ile evlâdı adına girişilen mücâdelede mezhebe destek sağlamak maksadıyla başvurulan hadîs vaz'(icâdı)'ının başlatıldığı ve mevżuʿ (uydurma) hadîslerin dört bir yana tevzi edildiği yerdir. Bu sebepten Mâlik b. Anas, Irak'ı darphane (dâr al-żarb)'ye benzetmiş, "şi'îler burada geceleri basar, gündüzleri harcarlar„ diyerek Irak'ın hadîs vaz'ındaki yerine işâret etmiştir (al-Ẕahabî, *al-Muntaḳâ min minhâc al-Sunna*, s. 88). al-Zuhrî bir def'asında Irâklılara hitap ederek: "Ey Irak halkı, hadîs bizden bir karış olarak çıkıyor, fakat sizde bir kulaca ulaşıyor„ (al-Ẕahabî, *Târîḫ*, V, 143) dediği zaman, Medine'de rivâyet edilen bir hadîsin Irak'ta nasıl tebdîl ve tagyîr edilerek Şi'a görüşünü destekler bir şekle sokulduğunu belirtmek istemiştir. al-Zuhrî'nin "Şark tarafı„ olarak işâret ettiği Irak, mevżuʿ hadîslerin etrafa yayıldığı bir belde olarak tanındıktan sonra, hadîsçilerin ṣaḥîḥ hadîsleri korumak için bâzı tedbirlere başvurmuş olmalarını tabiî karşılamak icab eder. Bu tedbirlerin ilki ve en mühimi, rivâyette isnadın tatbik olunması, ikinci tedbir de sahîh hadîslerin yazı ile tesbitidir. Hicrî 110 (728) senesinde vefat eden Muḥammed b. Sîrîn'in hadîste isnad tatbikini, islâm tarihinde ortaya çıkan ilk büyük fitneye, yânî ʿOşmân b. ʿAffân'ın öldürülmesinden sonra, müslümanlar arasındaki bölünmeye sebep olduğuna bağlaması da (Muslim, *Ṣaḥîḥ*, I, 15), başta Şi'a olmak üzere çeşitli fırka ve mezheplerin hadîs üzerindeki tahribatına isâbetli bir işâretten ibârettir. al-Zuhrî, hadîs vaz'ına karşı ilk tepkiyi gösterenlerden ve dolayısıyla hadîs rivâyetinde ilk defa isnad kullananlardan sayılır. Mâlik b. Anas'in "hadîsi ilk defa isnad eden kimse İbn Şihâb'tır„ (İbn Abî Ḥâtim, *Kitâb al-carḥ va'l-taʿdîl*, IV/1, 74) sözü ile, al-Velîd b. Muslim'in "Şam halkı, Resûlullah şöyle buyurdu, diyerek hadîs rivâyet ederdi. al-Zuhrî de onlara: Ey Şam ehli, ne oluyor ki hadîslerinizi ipsiz ve halkasız görüyorum, diye hitab ettikten sonra, isnad kullanmağa başladılar„ (al-Ẕahabî, *Târîḫ*, V, 148) sözü, al-Zuhrî'nin isnad tatbikinde gösterdiği büyük titizliğine işârettir. al-Zuhrî, hadîs vaz'ına karşı ilk tedbir olarak isnad üzerinde dururken, ikinci bir tedbir olarak da, kerîh görmesine rağmen, sahîh hadîsleri toplayıp yazmak lüzûmunu hissetmiş ve yukarıda da zikredildiği gibi Şark tarafından bilinmeyen ve kabûl edilmeyen hadîslerin gelmesi üzerine yazıya karşı olan tutumunu terketmiştir.

2. Hadîslerin yazı ile tesbitinin ikinci sebebi, ʿOmar b. ʿAbd al-Azîz'in tedvinle ilgili kendisine de gönderdiği, "Peygamber'in hadîslerini, sünnetlerini, Amra bint ʿAbd al-Raḥmân'ın rivâyet ettiği hadîsleri araştır ve yaz, zîrâ ben, bir islâm halîfesi olarak ilmin kaybolmasından ve ulemânın ölüp gitmesinden korkuyorum.„ şeklindeki resmî emridir. Bu emirnâmenin Medine vâlisi Abû Bakr b. Muḥammed b. ʿAmr b. Ḥazm'e gönderildiği bilinirse de, al-Zuhrî'den gelen haberde "ʿOmar b. ʿAbd al-Azîz bize *sünen*'in toplanmasını emretti. Ona defter yazdık. O da idâresi altında bulunan her yere bunlardan bir defter gönderdi„ (İbn ʿAbd al-Barr, *Câmiʿ bayân al-ʿilm*, I, 76) denilmiş olması, aynı emrin al-Zuhrî'ye de geldiğini ve onun bu emre uyarak pek çok hadîs yazıp, halîfeye gönderdiğini gösterir. Hattâ konuyla ilgili haberlerden anlaşıldığına göre, bu emrin ilk muhatabı sayılan mezkûr Medine vâlisi, topladığı hadîsleri gönderemeden halîfe ölmüş, hadîsler elinde kalmış (al-Suyûṭî *Tanvîr al-ḥavâlik*, I, 6) ve zamanla kaybolmuştur (*İbn Ḥacar, Taḥẕîb*, XII, 39). Bu bakımdan al-Zuhrî, hadîsleri resmî yoldan tedvîn eden ilk hadîsçi sayılır (İbn Ḥacar, *Fatḥ al-Bârî*, I, 140). Mâlik b. Anas, "hadîsi ilk tedvîn eden kimse İbn Şihab'tır„ diyerek bu husûsa işâret ederken, al-

Zuhrî 'nin de "bu ilmi benim tedvîn etmemden önce hiç kimse tedvîn etmedi„ demesi aynı gerçeği ifâde etmektedir.

3. Halîfe Hişām b. ʿAbd al-Mālik 'in onu hadîs yazmak husûsunda zorlama derecesine varan teşvîkidir. En büyük tâzim ve hürmeti, Halîfe Hişām-'dan gördüğü anlaşılan al-Zuhrî, onun çocuklarının tâlim ve terbiyesiyle görevlendirilmiş ve bu işi ölünceye kadar yapmıştır.

al-Zuhrî ile Halîfe Hişām arasında hadîs yazmakla ilgili olarak cereyan eden olaylar hakkında münferid bâzı bilgiler vardır. Bunlar sâyesinde, hilâfet sarayında al-Zuhrî 'ye âit pek çok yazılı hadîsin toplandığı kanâatına varmak mümkün olmaktadır. Rivâyet olunduğuna göre Halîfe Hişām, al-Zuhrî 'den oğulları için hadîs yazmasını istemiş, ona bir de kâtip tahsis etmiştir. al-Zuhrî önce 400 hadîs yazmış ve halîfeye göndermiştir. Ancak aradan bir müddet geçtikten sonra, halîfe -her halde al-Zuhrî 'nin hâfıza gücünü denemek için olacak- yazılı hadîslerin kaybolduğunu söyliyerek, onların tekrar yazılmasını istemiştir. al-Zuhrî 'nin aynı hadîsleri ikinci defa yazmasından sonra ilk nüsha ile ikinci nüshayı karşılaştırmış ve aralarında tek bir harf değişikliğine bile rastlamamıştır (al-Ẕahabî, *Taẕkira...*, I, 140; İbn Ḥacar, *ayn. esr.*, IX, 449; İbn Kaşîr, *ayn. esr.*, IX, 342). Diğer bir rivâyette ise, Halîfenin iki kâtip tahsis ettiği, bu kâtiplerin bir sene müddetle al-Zuhrî 'nin yanına gelip gittikleri ve ondan pek çok hadîs yazdıkları belirtilmektedir (Abū Nuʿaym, *ayn. esr.*, III, 361; al-Ẕahabî, *Tārîḫ*, V, 143). Kendisini, halîfelerin hadîs yazmağa zorladıklarını söylemesine yol açan sözlerinden birisi şöyledir: "Biz hadîs yazmayı kerîh görürdük; fakat sultan bizi hadîs yazmağa zorladı; biz de artık halkı hadîs yazmaktan menetmeyi hoş görmedik„ (al-Ẕahabî, *ayn. esr.*, V, 145). Abu 'l-Malîḥ, al-Zuhrî 'yi hadîs yazmaya Halîfe Hişām 'ın zorladığını belirterek "Biz al-Zuhrî 'nin yanında hadîs yazmaya heves etmezdik; fakat Hişām, al-Zuhrî 'yi hadîs yazmaya zorladıktan ve al-Zuhrî, onun için hadîs yazdıktan sonra, halka da yazmaya başladı„ der.

al-Zuhrî 'nin Halîfe Hişām için yazdığı hadîslerin miktarı hakkında kesin bilgimiz yoktur. Bununla berâber onun talebelerinden Maʿmar b. Râşid 'in şu sözü, bunların miktarı hakkında tahmin yürütmek için bir fikir verebilir: "Biz, al-Zuhrî 'den pek çok hadîs öğrendiğimizi zannederdik. Fakat Halîfe Valîd b. Yazîd öldürülüp (126=744) hazinelerinden Mervan âilesi için al-Zuhrî tarafından yazılan ilmin, kitaplar hâlinde hayvan sırtında taşındığını görünce, ondan öğrendiklerimizin ne kadar az olduğunu anladık„ (Abū Nuʿaym, *ayn. esr.*, III, 361; al-Ẕahabî, *Tārîḫ*, V, 141; İbn Kaşîr, *ayn. esr.*, IX, 344).

al-Zuhrî 'nin halîfelerle olan yakın münâsebetinde, saray çevresinin bir ilim adamından gerektiği şekilde istifâde etmek arzusunun ötesinde, farklı şekillerde yorumlamaya sebep olabilecek herhangi bir olaya rastlanmaz. Bununla berâber, bu münâsebetin ve bilhassa al-Zuhrî 'nin Halîfe Hişām 'ı kasdederek: "bizi hadîs yazmaya zorladılar„ sözünden, onun halîfelere karşı çok uysal davranışlı bir kimse olduğunu ve dolayısıyla halîfelerin arzusuna uygun olarak hadîs uydurabileceğini ileri süren bâzı Avrupalı müellifleri anlamak mümkün değildir. Eğer al-Zuhrî gerçekten Peygamber adına yalan söyleyebilecek bir kimse olsaydı, bu müelliflerden asırlarca önce, cerh ve tadîl imamlarının ağına takılır ve diğer yalancılarla birlikte onun da yalanı teşhir edilirdi. al-Ẕahabî (*Tārîḫ*, V, 149) tarafından nakledilen şu hâdise, al-Zuhrî 'nin yalan hakkındaki görüşünü açıklaması bakımından zikredilmeğe değer: Bir gün Sulaymān b. Yasār, Hişām b. ʿAbd al-Malik 'in huzûruna çıkar. Halîfe ona "içlerinden elebaşılık yapan kimseye büyük azab vardır„ (*Kur'ân*, XXIV, 11) meâlindeki âyetin mânasını sorar ve bu "elebaşı kimdir?„ der. Sulaymān b. Yasār: "bu, münâfıkların başı olan ʿAbd Allah b. Ubayy b. Salūl 'dur", deyince, Halîfe "yalan söylüyorsun; o, ʿAlî b. Abî Ṭālib 'tir„ diye mukâbelede bulunur. Sulaymān, halîfenin gazabından korkarak "Amîr al-Muʿminîn daha iyi bilir„ der ve huzurdan çıkar. Daha sonra Hişām, aynı suali al-Zuhrî 'ye sorar; ondan da ʿAbd Allāh b. Ubayy cevabını alınca, aynı şekilde yalan söylüyorsun: "O, ʿAlî 'dir„ der ve al-Zuhrî 'yi azarlamak ister, fakat al-Zuhrî, Sulaymān b. Yasār gibi halîfeyi tasdik etmez ve ona şu karşılığı verir: "Ben mi yalan söylüyorum? Dikkat et! Allah 'a yemin ederim ki, gökten bir nidâ gelse ve Allah 'ın yalanı helâl saydığını bildirse, yine yalan söylemem. Bana, ʿUrva b. al-Valîd, Saʿîd b. al-Mussayyib, Ubayd Allah b. ʿAbd Allāh ve ʿAlḳama b. Vaḳḳāṣ, hepsi de ʿĀişe 'den rivâyet ettiler: Bu elebaşı ʿAbd Allah b. Ubayy b. Salūl 'dur„ şeklinde sözünde direnir.

al-Zuhrî, zühd ve takvasıyla tanınmış bir hadîsçi olarak bilinir (al-Ẕahabî, *ayn. esr.*, V, 138). O, aynı zamanda kitap ve sünnete bağlılık bakımından hadîsçiler ekolünün, kelâmcılara karşı müdâfaa ettiği inançlar çerçevesi içinde kalmış ilk temsilcilerindendir. Kendisine "zâni, zina ettiği sırada mü'min olduğu halde, zina edemez„ hadîsi hakkında sorulduğu zaman: "ilim Allah 'tandır. Resûlüne tebliğ, bize teslim etmek düşer. Allah 'ın Resûlünden gelen hadîsleri, geldiği şekilde alıp nakledin[iz]" demesi, bunun en açık delilini teşkîl eder. İslâm 'ın îman ve amelden ibâret olduğunu ve amelsiz imanın zayıf ve kusurlu olacağını çok iyi bilen al-Zuhrî: "İnsanlar, amel etmeyen âlimin ilmine güvenmezler, Allah 'ın rızasından mahrum kalanın sözüne de inanmazlar„ der (Abū Nuʿaym, *ayn. esr.*, III, 366). al-Zuhrî, şükür ve şabrı, züḥdün temeli

sayar ve şöyle târif eder: "Zühd, helâl malın, şükrüne mâni olmadığı, haram malın da sabrına galebe çalmadığı kimsenin vasfıdır„ (Abū Nuʿaym, *ayn. esr.*, III, 371). İmanın esaslarından biri olan kader hakkında ise, "kadere îman tevhîdin nizâmıdır; her kim kadere îman etmediği halde tevhîde giderse, kadere küfrü, tevhîdini nakzeder„ der (al-Ẕahabî, *ayn. esr.*, V, 142).

Siyer ve meğazi sâhasında da geniş bilgisi olan al-Zuhrî 'nin, bu konuda ilk kitap te'lîf eden kimse olduğu söylenir. Hicretin 124. senesi ramazan (temmuz 742) ayında vefat etmiş ve Filistin hudûdunda Şaġb ve Badā vâdileri arasında Adāmā denilen kendi çiftliğinde defnedilmiştir. Hadîsleri Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Yaḥyā al-Ẕuhlî (ölm. 258=872) tarafından *al-Zuhriyyāt* adı altında ve iki cild hâlinde toplanmıştır. Abū ʿAlî al-Māsarcisî (ölm. 365=975/976) de, al-Ẕuhlî 'nin te'lîfine yaptığı ilâvelerle bu kitabı genişletmiş ve eşine ender rastlanan bir eser meydana getirmiştir.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(TALAT KOÇYİĞİT.)

ZÜLÂLÎ. ZULĀLÎ, ḤAKĪM MUḤAMMED B. ḤASAN-I ZULĀLÎ-I ḤVĀNSĀRÎ I. MOVLANA. İran asıllı şâirlerden biri olup, X. (XVI.) asrın sonları ile XI. (XVII.) asrın başlarında yaşamış ve Şāh ʿAbbās I. sarayında "Malik al-şuʿarā„ (şâirler hükümdârı) unvânını almıştır. "Mollā Zulālî„ daha çok "Mavlānā Zulālî-yi Ḫvānsārî„ "Ḥakīm Zulālî„ veya "Ḥakīm-i Ḫvānsārî„ lekapları ile meşhurdur (Naṣrābādî, *Taẕkira-i Naṣrābādî*, Tahran, 1317 hş., s. 230; Şîr ʿAlî-i Ḫānlodî, *Mirʾāt al-hiyāl*, Bombay, 1324 h., s. 77; krş. Ḥayyām Pūr, *Farhang-i suḫanvarān*, Tebriz, 1340 hş., s. 248; Munzavî, *Fihrist-i Nusḫahā-yi ḫaṭṭî-i fārsî*, Tahran, 1948/1949 hş., III, 1859; IV, 3177). Isfahan 'ın şimâlinde Ḫvānsār kasabasında dünyaya gelen şâirin, hayatı hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. İsminin Muḥammed, babasınınkinin Ḥasan olduğu da *"Maḥmūd u Ayāz„* adlı mesnevîsindeki bir beyit (bk, Munzavî. IV, 3177) 'ten anlaşılmaktadır. Devrinin mütedavil ilimlerine vâkıf olan Zulālî, Mîr Dāmād Muḥammed Bākir-i Astarābādî (ölm. 1041=1631) 'nin talebesi olup, gerek İran gerekse Hindistan 'da küçümsenmeyecek bir şöhret ve üne kavuştuğu anlaşılmaktadır (*Ātaşḳada*, III, 1051, not 1). Hulāṣat al-Afkār 'da Zulālî 'nin Mīrzā Calāl Asīr-i Şahristānî (ölm. 1049=1639) talebesi olduğu yazılı ise de, doğru değildir (*Ātaşḳada*, III, 1052 not; *Şuḥuf-i İbrāhîm*, el. yazm.; Berlin Umûmî kitaplığındaki nüshasından fotokopi, cild 1, var. 167). Bilinen bir şey varsa da, onun çok erkenden Şāh ʿAbbās I. sarayına girmiş ve ondan iltifat görmüş olmasıdır (*Taẕkira-i Naṣrābādî*, s. 230; *Natāyic al-Afkār*, s. 301; *Ātaşḳada*, III, 1051 not 1).

Çağdaşı Taḳi-i Avḥadî (*ʿArafāt al-ʿĀşiḳîn*, tür. yer.). Zulālî 'nin bütün nazım şekillerinden, bilhassa Mesnevî türünde başarılı, fakat dağınık bir kimse olduğunu kaydeder (*Ātaşḳada*, III, 1052 not). Nitekim kitapları arasında konusu tamamlanmış ve hiç bir eksiği kalmamış olanları az olduğu gibi, iyi şiirlerini kötülerinden ayırdedemezdi (*Taẕkira-i Naṣrābādî*, göst. yer.; krş. *Ātaşḳada*, III, 1052-1054).

Bununla berâber, Zulālî, vaktini mesnevîlerini yazmaya hasrederek, orta ve küçük çapta olmak üzere yedi mesnevîyi meydana getirmiştir (*Taẕkira-i Naṣrābādî*, s. 231; *Ātaşḳada*, III, 1054). Onu çekemeyenler mesnevîsindeki bir kaç hikâyeyi Ḳaṭrān-ı Tabrîzî (ölm. 465=1073) 'ye atfederek şöhret elde etmek istediğini ileri sürerlerse de, doğru değildir (*Ātaşḳada*, III, 1052 not). Anlaşıldığına göre, şâir, sâdece Ḫvānsār ve Isfahan 'da kalmamış; zaman zaman diğer şehirlere de gitmiştir. Ömrünün son yıllarını Hindistan 'da geçiren şâir eserlerini tanıttıracak kadar orada kalmış, İran 'a döndükten (*Şuḥuf-i İbrāhîm*, I, var. 167b) bir süre sonra 1024 (1615) 'te muhtemelen doğduğu yerde vefat etti (*Naṣrābādî*, s. 230; Browne, IV, 191; Ethé, s. 88; J. Rypka, *History of al-Iranian Litterature*, s. 301). *Ḫulāṣat al-Afkār* ve *Şuḥuf-i İbrāhîm*, gibi bâzı tezkirelerde onun 1031=1622 yılında öldüğü kayıtlıdır (*Ātaşḳada*, III, 1052 not; *Şuḥuf-i İbrāhîm*, göst. yer.). Zulālî 'nin hicrî 1016 veya 1021 yılında öldüğü iddiası (*Farhang-i Suḫanvarān*, s. 248; Munzavî, *Fihrist...*, III, 1859; *Şuḥuf-i İbrāhîm*, göst. yer.) ise, kesinlikle yanlıştır. Çünkü Zulālî 'nin *"Maḥmud u Ayāz„* mesnevîsini hicrî 1024 'te ikmâl ettiğini ifâde etmesi, onun bu tarihte hayatta olduğunu gösterir.

Eserleri: Kasîde, gazel, rubâî, kıt'a v.s. nazım türlerinde de yazan Zulālî bilhassa mesnevî türünde başarılı olmuştur (*Taẕkira-i Naṣrābādî*, s. 231-234; *Ātaşḳada*, III, 1052 not). Bu bakımdan, hattâ onun mesnevî dışında eser vermediğini ileri sürenler bile olmuştur. Halbuki onun 14 ma'sumdan yânî Peygamber, kızı Fâtıma ve 12 imamdan her biri hakkında kasîdeleri olduğu gibi çağdaşı meşhur Şayh Bahāʾ al-Dīn Muḥammed (ölm. 1031 h.) 'i de bir kıt'a ve bir kasîde ile medhettiği bilinmektedir (*Taẕkira-i Naṣrābādî*, s. 230, 234; *Ātaşḳada*, III, 1054; *Rayḥānat alAdab*, II, 378). Buna karşılık gazelleri o kadar fazla değildir (*Şuḥuf-i İbrāhîm*, I, var. 16b). Zulālî 'nin aşağıda birer birer bahsedilecek olan yedi mesnevîsi, çeşitli tezkire ve kataloglarda *"Sabʿa-yi Zulālî„* veya *"Haft Sayyāra„ "Sabʿ-i Sayyāra„* (*Sabʿa-i sayyāra* yedi yıldız) v.b. unvanlarıyla yer almaktadır (Rieu, *Cat. Pers. Mss. British Museum*, s. 677 v.d.; Ethé, *GIP*, II, 219; *Cat. Pers. Mss.* India Office, Nos., 1494-1498; Bodleian, *Cat., Nos.*, 1081-1084; İbn Yūsuf, *Fihrist-i Nusḫahā-yi ḫaṭṭî-i Fārsî*, II, 259; III, 460-463).

Dîvânı: Biri 1312 (1894) diğeri 1320 (1902) 109 sayfa olarak Tahran'da taş baskısı yapılan (*Fihrist-i Kitābhā-yı Çāpī*, I, 1532, Munzavī; *Fihrist*, III, 2341), bu dîvanın ilmî bir neşri yapılmamış olup, muhtelif yazma nüshaları için bk. (Munzavī, *Fihrist*, göst. yer.).

Mesnevîleri: Bâzan romantik, bâzan da tasavvufî ve temsilî bir mâhiyet arzeden ve konularını daha çok İran'ın islâm öncesi ve sonrası tarihî olayları ile şahsiyetlerinden alan mesnevîler; *Muḥmād u Ayāz*, *Āẕar u samandar*, *Şuʿla-i dīdār*, *Mayḫana*, *Ẕarra u Ḫorşīd*, *Sulaymān-nāma* (*Sulaymān u Balḳīs*) ve *Husn-i Gulūsūz*'den ibârettir (*Naṣrābādī*, s. 231; *Āteşkada*, III, 1054).

1. *Āẕar u samandar*, istiâre ve mecazlarla dolu yâni remzî ve temsilî tarafı ağır basan bir aşk mesnevîsi olup, Niẓāmī'nin *Laylī u Macnūn*'u gibi hezec bahrinin mafʿūlu mafāʿilun faʿūlun vezninde terennüm edilmiş olup, 911 beyitten ibârettir (el yazm. için bk. Munzavī, *Fihrist*, IV, 2771; Ethé, *Tārīḫ-i Adabiyyāt-ı Fārsī*, s. 181);.

3. *Maḥmūd u Ayāz*, Sultan Mahmud ile nedîmi Ayāz'ı konu edinen bu aşk mesnevîsi, Niẓāmī'nin *Ḫosrav u Şīrīn*'i esas alınarak hezec bahrinin mefāʿilun mefāʿilun faʿūlun vezninde söylenmiş olup, 2024 beyitten ibârettir. Bu eser Niẓāmī'ninkine benzer bir san'at kudreti göstermek için Zulâlî'nin en çok itinâ gösterdiği, ömrünün son 23 senesini kendisine hasrettiği bir mesnevîdir (*Taẕkira-i Naṣrābādī*, s. 230; Ethé, s. 88; Browne, IV, 191). Luṭf ʿAli Big Āẕar (*Āteşkada*, III, 1054), şâirin, bu mesnevîyi tamamlayamadan öldüğünü söylerse de Naṣrābādī, onu bizzat Ḫvānsārī'nin tamamladığını, hattâ 1024'te bitirdiğine dâir tarih düşürdüğünü ifâde etmektedir. Ancak Şeyḫ ʿAli Naḳī-i Kumraʾī'nin akrabası olan Şeyḫ ʿAbd al-Ḥusayn'in, bu mesnevî husûsunda Hindistan'da onu tertib ve düzene soktuğunu, yâni, Ḫosrav'i Dihlavī'nin *Haft Paykar* (doğrusu *Haşt Bihişt*'inin)'inin beyit sayısı kadar beyti hatimesinde zikrederek bir araya topladığını, beyitler ve konuları arasındaki irtibatı sağladığını, ondan mükerrer bir nüsha bile meydana getirdiğini ve Tugra-yi Maşhadī'nin de ona nesir bir önsöz yazdığını kaydeder (*Taẕkira*, s. 230). Belki bu yüzden *Ḫulāṣat al-Afḳār*'da eserin beyit sayısının 4.000 kadar olduğu ve *Āteşkada* (göst. yer.)'de tamamlanmadan müellifin öldüğü zikredilir.

Maḥmūd ile Ayāz mesnevîsi, daha önce Sulṭān Faḫr al-Dīn ʿAlī Şafī-i Şabzavārī ve Anīsī (ölm. 1014=1606) taraflarından da yazılmış ise de, Zulālī'nin *Maḥmūd u Ayāz* mesnevîsi, hem bu ikisini aşmış; hem de kendinden sonra gelen Sāʾib-i Ṭabrīzī (ölm. 1088=1677) ve Ḥacī Mīr Abū Ṭālib-i Mazandarānī'ye nümûne olmuştur (Ethé, s. 88 ve Rypka, *ayn. esr.*, s. 301). 1290 (1873)'da Luknov'da ve 1302'de Tahran'da basılan bu mesnevînin yazma nüshaları için bk. *Fihrist-i Kitābhā-yi çāpī*, II, 2889, 2949; Munzavī, IV, 3177-3180.

4. *Mayḫāna* (*Mīḫāna*), Ḥakim Sanāʾī'nin *Ḥadīḳa*'sı örnek alınarak yazılmış, tasavvufî ve ahlâkî bir mesnevîdir. Hafîf Bahri (*fāʿilātun mafāʿilun fāʿilun* veya *faʿlun*)'nde nazmedilen bu mesnevî, naʿt, miʿrâc ve Şāh ʿAbbās I. (966-1038 = 1588-1629) ile Mīr Dāmād'ın medhi, Camşīd'in hikâyesi, şarabın bulunması, bir genç kızın zehir içmesi ve dermanının şarapta bulunması v.s. gibi unvanlarla 40 *ḳadah* (kitap)'den ibârettir. Munzavī (*Fihrist*, IV, 3255 v.d.)'nin verdiği rakam doğru ise, 2900 beyit olup, pek çok yazma nüshası vardır.

5. *Sulaymān-nāma* (*Sulaymān u Balḳīs*), *İskandar-nāma*'ye cevap olarak, kaleme alınmış (Şiblī-i Nuʿmānī, *Şiʿr al-ʿacam*, trc. Muḥammed Taḳī-i Gīlānī, Tahran, 1334-1339 hş., IV, 156) ve mütekarib bahri (*faʿūlun faʿūlun faʿūlun faʿūl*)'nde yazılmış ve konusu tarihten alınmış bir aşk mesnevîsidir (muhtelif yazma nüshaları için bk. Munzavī, *Fihrist*, IV, 2921).

6. *Şuʿla-i dīdār*, remel bahrinde ahlakî ve tasavvufî mahiyette yazılmış *şuʿla* adı verilen 49 bölümden ibâret olup, 444 beyittir ve muhtelif yazma nüshaları için bk. Munzavī, *Fihrist*, IV, 2966 v.d.; Aḳā Buzurg al-Ṭihrānī, *al-Ẕarīʿa ilā taṣānīf al-şīʿa*, Tahran, ilk baskı, XIV, 198; XIX, 224).

7. *Ẕarra u Ḫorşīd* ("zerre ve güneş,,) yedi mesnevîsinin en küçüğü olup, Cāmī'nin *Subḥat al-abrār*'ı vezni (*remel*)'nde kaleme alınmıştır. Bu da istiâre ve mecazları çok olan tasavvufî bir mesnevîdir ve 240 beyit civârındadır. ʿAbbās I. ile Mīr Dāmād'ın övgüsüne yer verilmiştir. Muhtelif el yazmaları için bk. *al-Ẕarīʿa*, X, 24; XIX, 184; Munzavī, *Fihrist*, IV, 2821; krş. Ethé, s. 181).

Maşnavi adı ile Zulâlî'ye isnad edilen (Munzavī, *Fihrist*, IV, 2123) eser yukarıda adı geçen mesnevîlerden biri olmalıdır.

*Kulliyāt*ı, ile divanını tanzim eden zatın, yukarıda ismi geçen Şeyḫ ʿAbd al-Ḥusayn-ı Kumraʾî olduğu, bilinmekte ise de (*Āteşkada*, III, 1054; Munzavī, *Fihrist*, III, 1859), müretteb ve bütün şiirlerini bir araya toplayan bir külliyatı henüz elimize geçmemiştir. Birbirinden farklı ve muhtelif hacimdeki külliyat nüshaları, çoğu kez muhtevâ bakımından birbirini tutmaz. Yalnız mesnevîlerini ihtivâ edenleri olduğu gibi, bir kısım mesnevîleri ile diğer bir kısım şiirlerinden ibâret

külliyat nüshaları da vardır. *Külliyāt*'ının basıldığına dâir bir kayıt yoktur. 1281 (1864)'de 1289 (1872)'da 480'er sayfa ve 1295 (1878)'te de 7+482 sayfa olmak üzere, Luknov'da üç defa basıldığı kaydedilen mesnevî (*Fihrist-i Kitābhā-yi Çāpī*, II, 2886), aslında çeşitli mesnevîlerini hâvî bir külliyat olmalıdır. Zîrâ onun iki mesnevîsi dahi bu hacimde değildir.

Ẕulālī de tıpkı çağdaşı Ẓuhūrī [b. bk.] gibi derviş-meşrep bir şâirdi. Nitekim mütevâzî ve sâde (*Natāyic al-afḳār*, göst. yer.; *Āteşkada*, III, göst. yer.; Amīn Aḥmed-i Rāzī, *Haft Iḳlīm*, nşr. Cavād Fāżil, *Tab-ī kitab furuşī-yi ʿilmī ve adabī*, ts., II, 484) şiirlerinde kalitesi düşük ve yüksek olan beyitler bir arada bulunur (*Āteşkada*, III, 1051 1052 not; krş. *Natāyic al-afḳār*, s. 301). Eserlerinin muhtevâsından ve özellikle 12 imam hakkında yazdığı kasîdelerinden müsâmahakâr bir şîî olduğu ve Ca'ferîye mezhebi sâlikleri arasında yer aldığı açıkça anlaşılır. Bâzı tezkirelerde aşırı derecede övülmesine rağmen o, orta halli bir şâirdir. O, şiirlerinde asılsız fikirlere yer verir (Şiblī-i Nuʿmānī, *Şiʿr al-ʿacam*, IV, 35, 156; krş. Rypka, *ayn. esr.*, s. 301 v.d.).

II. Zulālī-i Haravī "Mollā Zulālī,, unvânı ile de meşhur olup, XVI. asır İran şâirlerinden biridir. Ḫorāsānī nisbesi ile de anılır. Ḫvārizm'de dünyaya gelen ve tahsilini Herat'da ikmâl eden şâir, şerefine düşkün ve ahlâk sâhibi biri idi. Nazım şekillerinden daha çok kasîde ve gazelde ün yapmış, şiirin ve şâirlerin üstünlüğüne inanmış dîvân sâhibi olduğu söylenen şâir, hicrî 931 (1525)'de Herat'da vefat etmiştir (*Āteşkada*, II, 767 v.d.; Sām Mīrzā, *Tuḥfa-i Sāmī*, nşr. Rukn al-Dīn Humāyūn Ferruḫ, Tahran, 1346 hş., s. 229; *Farhangi-suhānvarān*, s. 248 v.d.).

Zulālī nisbesini veya ismini taşıyan diğer zevâtın belli başlıları şunlardır: X. (XVI.) asırda yaşayan ve iyi bir zat olduğu kaydedilen Zulālī-i Gīlānī (Şādiḳī, *Macmaʿ al-ḫavā*, trc. ʿAbd al-Rasūl Hayyām Pūr, Tebriz, 1327 hş., s. 296 v.d.), 1928 (1522)'de vefat eden Zulālī-i Ḫvārizmī (Faḫrī-yi Harātī; bk. *Tarcuma-yi Macālis al-Nafāʾis*, Tahran, 1323 hş., s. 146). Hicrî 1031 (1622)'de ölüp, "*Taẕkira-i Mīḫāna*,,'si ile ün yapan ʿAbd al-Nabiy b. Ḫalaf Zulālī-i Ḳazvīnī (İsmail Paşa, *Asmā al-muʾallifīn*, İstanbul, 1951, I, 632). Ahlī-i Şīrāzī'nin talebelerinden olup, gençlik yıllarında Hindistan'a Aḥmadnagar'a giden, ömrünü işret ve seyahatla geçiren ve nihâyet Gucarât'da 948 (1541)'de ölen Zulālī-i Şīrāzī (*Şuḫuf-i İbrāhīm*, I, var. 167b; *Rayḥānat al-adab*, II, 379; Mufīd b. Mīrzā Muḥammed Dāvar, *Mirʾāt al-faṣāḥa*, el yazm. mad. ZULĀLĪ). Türkçe şiir söyleyen ve adı Mirzā Ḥusayn olan şâir Zulālī-i Şirvānī (*Danişmandān-i Āẕarbaycan*, Tahran, 1314 hş. 168). Genç yaşta şiir söyleyen güzel yüzlü, tatlı sözlü ve uzun boylu bir zat olup, bilâhare şâirlik mesleğini terkedip ayakkabıcılık san'atını tercih eden ve X. (XVI.) asırda yaşayan Zulālī-i Tabrīzī (*Tuḥfa-i Sāmī*, s. 265 v.d.; *Rayḥānat al-adab*, II, 379; Şabā, *Rūz-i rovşan*, Hupal, 1297 h., s. 271; *Dānişmandān-i Āẕarbaycān*, s. 168) ve nihâyet Silahdâr Ali Ağa'nın oğlu olup, muhtelif mevkilere yükselen ve 1130 (1712)'da Bursa kadılığına getirilen Rumelili Hasan Zulālī (*Taẕkira-i Sālim*, Süleymaniye Kütüp., Es'ad Ef. Ktp., nr. 3872 var. 78) ile, şiirleri çekici, lafızları güzel ve gazelleri eşsiz olan Türk asıllı kadı Mevlânâ Zulâlî (*Sehī Tezkiresi*, Süleymaniye Kütüp., Hamidiye Ktp., nr. 1503, var. 167; *Farhang-i suhānvarān*, s. 248).

Bibliyografya: Metinde geçenlerin dışında, Āḳā Aḥmed ʿAlī Mohlavī, *Haft āsmān*, 1869 tab'ı, s. 140-143; Āḳā Bozorg al-Ṭahrānī, *al-Ẕarīʿa ilā taṣānīf al-Şīʿa*, VII, 15; IX, 404; X, 24; XII, 227; XIV, 198; XIX, 184; 211, 224, 286, 316; Āẕar, *Āteşkada* (Bombay 1277 h.), s. 213; Ġulām ʿAlī Āzād, *Ḫizāna-i ʿĀmira* (Kampur, 1871), s. 247 v.d.; Ḫōşgū, *Safīna-i Hōşgū*, el yazm. (Sipahsalar Kütüp., nr. 2724), mad. "ZULĀLĪ", İbn Yūsuf-i Şīrāzī, *Fihrist-i kitābḫāna-i maclis-i şūrā-yı millī* (Tahran, 1318-1321 hş.), II, 259; III, 460-463; İvanov, *Descriptive Cat.*, s. 318; *Kulliyāt-ı Zulālī-yi Ḫvānsārī*, Kitābḫāna-i millī-i Malik, nr. 4886; *Luġat-nāma-i Daḫḫudā*, mad., "ZULĀLĪ", *Macalla-i Armaġān*, yıl 18, s. 166 v.d.; Sayyid Muḥammed Ṣadīḳ Ḥasan Ḫān Bahādir, *Şamʿ-i Ancuman* (Hindistan, 1293 h.), s. 183 v.d.; Şemseddin Sâmî, *Kamusu'l-âlâm* (İstanbul, 1306-1316), IV, 2418; *Taẕkira-i Şuʿāra-i Ḫvānsār*, ilk tab'ı, s. 65-97; ayrıca Ḫayyām Pūr, *Farhang-i Suhānvarān*, s. 248 ve *Āteşkada*, s. 154'teki kaynaklar.

(M. NAZİF ŞAHİNOĞLU.)

ZÜLFEKÂR. Ẕu'l-FAḲĀR, Peygamber'in Bedr gazvesinde ganîmet olarak aldığı meşhur kılıcın ismi; daha önce Munabbih b. al-Ḥaccāc al-Sahmī (veya oğlu al-ʿĀs b. Munabbih) adlı, savaş sırasında öldürülen bir müşrike âitti (İbn Saʿd, I/2, s. 171 v.d.; *faṣl fī suyūf al-Nabī*).

Ẕu'l-faḳār'ın lûgat mânası "fukralı" dır. Şu halde adı geçen kılıcın şeklini tâyin için bu ibâredeki *fuḳar* (fukralar) kelimesinin mânasını açıklamak gerekir. *Fuḳra*, umûmiyetle omurga kemiğinin boğumlarına denilmektedir. Bu sebeble Ẕu'l-faḳār'ın şekli hakkında bilhassa lûgatlerde çok çeşitli izahlar ve târifler yer alır. Kılıcın sık boğumlu bir kamış gibi boğum boğum yumrulu olması düşünülemiyeceğine göre, Ẕu'l-faḳār terkibinde bir benzetmenin bahis mevzûu olduğu âşikârdır. Nitekim Peygamber'in kılıcının üzerinde mevcut çentiklerin *fuḳra*'lara teşbih edildiği belirtilmiştir (msl. bk. *L A*, Bulak 1300,

VI, 370 str. 8). Bu çeşit kılıçlara *mufaḳḳar* (çentikli) da denilir (mütercim Âsım Efendi, mufaḳḳar kılıç, "sırtında *fuḳra* şeklinde düzce gedikleri olarak yapılan kılıç ki buna Türkçe'de kırk merdiven denir" diye açıklar). al-ʿAsmaʿī (ölm. 216=831)'den nakledildiğine göre, Hârûnürreşîd'in de böyle bir kılıcı vardı. Hattâ Ẕu 'l-faḳār diye isimlendirdiği bu kılıcı halîfe, al-ʿAsmāʿī'ye göstermişti; kılıcın ağzında muntazam bir şekilde 18 faḳāra (çentik) bulunuyordu. Dozy (II, 273)'ye göre, halîfenin gösterdiği bu kılıç *sayf mufaḳḳar* denilen tarzda bir kılıç idi.

Eski Arap kılıçları düz ve iki ağızlı olup, muhtemelen bu kılıcın bir veyahut her iki ağzı da çentikli idi (Kâhire Askerî Müzesi'nde İran menşe'li olduğu kaydedilen eğri ve bir ağzı çentikli bir kılıç vardır. Bu arada aynı müzede daha ziyâde uzak şark menşe'li olduğu bilinen yılankâvî bir şekilde uzayan burmalı kılıç tiplerinin de bulunduğu kaydedilmelidir). Fakat sonradan, çatallı olduğu vehmedilerek, *Ẕu 'l-faḳār* böyle tasvîr edilegelmiştir. Gerek bugüne kadar kalan resimlerinde, gerek müzelerde bulunan *Ẕu 'l-faḳār* örneklerinde de bu durum müşâhede edilmektedir. Ne var ki, bu tarz ucu yarık kılıçlar zayıf olup, darbelere mukâvim değildir. Savaşlarda kullanılmaktan ziyâde, merâsimlerde kullanılan sembolik kılıçlardır.

Ẕu 'l-faḳār'ın muntazam çentikli kılıç olarak, hem kesici hem de parçalayıcı vasfı sebebiyle böyle isimlendirilmiş olması muhtemeldir. Bilâhire ucu yarık tasavvur edilen Ẕu 'l-faḳār'ı takliden, ya uç tarafı çatallı veya kabzadan itibâren çatallı kılıçlar yapılmış veya resmedilmiştir (msl. Topkapı Sarayı'nda Yavuz Sultan Selim devrine âit sancakta, ucu çatallı ve II. Viyana kuşatmasından kalan bir sancakta, kabzadan itibâren çatallı kılıç resimleri görülmektedir). Bunlara *Ẕu 'l-faḳār* denilmiştir (minyatürlerde hafif eğri biçimde görülmekte ise de, elimizdeki kılıçların hiçbirisi eğri olmayıp ucları da, açılmış makas gibi iki tarafa açık şekilde değildir).

ʿUbayd Allāh b. Mūsā - İsrā'il-Cābir-ʿĀmir yoluyla rivâyet edildiğine göre, Peygamber'in kılıcı *Ẕu 'l-faḳār*'ın yüzünde "fidye hakkının mü'minlere mahsus olduğu, kimsesiz muhtaçların islâmda hiçbir zaman kendi başlarının çaresine bakmaya terk edilemiyeceği" ve bu arada "Hiç bir müslümanın bir kâfir için katledilemiyeceğine" dâir ibâreler mevcuttu (Bu hadîslerin muhtelif rivâyetleri için bk. M. F. ʿAbd al-Bāḳī *al-Muʿcam al-mufahras li alfāẓ al-ḥadîṯ al-nabavî*, Leiden, 1936-1969, V, 282). Bu kılıcın üstünlüğü Hicâz'da *Lā sayfa illā Ẕu 'l-faḳār= Ẕu 'l-faḳār*'dan başka kılıç, kılıç değildir" (İbn Hişām, *al-Sîra*, nşr. M. al-Sakkā, İ. al-Abyārî, A. Şaʿlabî, Kahire, 1375=1955, III, 100), ibâresiyle bir darb-ı mesel hâline gelmiştir. Nitekim böylece Orta-çağlardan zamanımıza kadar bütün islâm âleminde itinâ ile yapılan bütün kılıçların üstüne ekseriyâ bu ibâreler ve aynı zamanda çatallı *Ẕu 'l-faḳār* şekil ve resimleri hakkedilmiştir.

Peygamber, kılıcı Uḥud savaşında Ali'ye verdikten sonra *Lā sayfa illā Ẕu 'l-faḳār va lā fatā illā ʿAlî* (Zülfikar'dan başka kılıç, Ali'den başka yiğit yoktur) demiştir (al-Ṭabarî, *Târîḫ al-rusûl va 'l-mulûk*, nşr. M. J. de Goeje, Leiden, 1879-1901, I, 3, 1402).

Daha sonra Abbâsî halîfelerinin mülkiyetine geçmiş olan bu kılıç dâima Ali'nin hâtırâsına ve şahsiyetine bağlı olarak, âdeta onun bir sembolü hâlinde anılagelmiştir. Yine onun efsâneleşen menkıbevî şahsiyeti sâyesinde, islâmî edebiyatlarda, hattâ muhtelif san'at şubelerinde yaşatılmıştır. Meselâ Türk halk hikâyelerinde husûsî bir yeri olan *Ẕu 'l-faḳār*, Ali'yi tasvir eden minyatürlerde, sancaklarda v.s. hemen dâima görülür. Peygamber'in çatallı tasavvur edilen kılıcı *Ẕu 'l-faḳar*'dan mülhem olarak yapılan kılıçların ve *Ẕu 'l-faḳār* tasvirini taşıyan sancakların örnekleri hâlen Topkapı Sarayı Müzesi, Silah Koleksiyonu ile Hırka-i Saâdet Dâiresi'nde, Konya'da Koyunoğlu Müzesi'nde, Türk ganîmetlerinin saklandığı Viyana ve Karlsruhe Tarih müzelerinde bulunmaktadır.

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. Arapça büyük lûgatler mad. *fḳr*; İbn Ḥanbal (Kahire, 1950), III, 2445 not; Diḫḫuda, *luġatnâme*, Tahran, 1329 hş., VIII, 86 v.d.; *Dāʾirat al-maʿārif* (Kahire, 1933), IX, 397 v.d.; Tahsin Öz, *Hırka-i Saâdet Dâiresi ve Emânât-i Mukaddese* (İstanbul, 1953), s. 42, resim 26.

(T. R. TOPUZOĞLU.)

ZÜLFİKAR. [Bk ZÜLFEKÂR.].

ZÜL-KARNEYN. ZU'L-ḲARNAYN, Peygamberlik ve velîliğinde ihtilaf olan (aş. bk.) zatlardan birinin lekabıdır. *Kur'ân*'da 3 yerde (XVIII, *al-Kahf*, 83, 86, 94) geçen Zu 'l-ḳarnayn, kelime olarak sâhip, mâlik mânasındaki ẕū ile, boynuz, perçem, tepe, zaman, güneş kursunun kenarı, seyyid, reîs, sağnak, muâsır, küçük dağ, nesil gibi farklı anlamlara gelen "ḳarn" 'ın bir tesniyesi olan "*ḳarnayn*" 'den teşekkül etmekte ve anlamı da bu ikinci kelime ile kasdedilen şeye göre değişmektedir (bk. al-Cavharî, *al-Ṣiḥāḥ* (nşr. Aḥmed ʿAbd al-Ġaffār ʿAṭṭār, Kahire, 1377, VI, 2179 v.d.; İbn Manẓûr, *LA*, XVII, 209 vdd.; al-Fîrûzābādî, *al-Ḳāmûs al-Muḥîṭ* (Kahire, 1332, IV, 257 v.d.; *Kāmûs Tercümesi*, İstanbul, 1305, IV, 721 v.d.). Bütün bunların yanında *Kur'ân*'daki kullanılışı dikkate alınırsa, vaktiyle arzın şark ve garbına hâkim olmuş cihangîr anlamına geldiği görülür. Zu 'l-ḳarnayn 'nin kim olduğu ve ne zaman yaşadığı hakkında zamanla farklı görüşler ileri sürülmüştür. Henüz Mekke devrinde, bir rivâyete göre müşriklerin bizzat (bk. *Tafsîr al-Ṭabarî*, XV, 6) veya yahudilerin tahriki üzerine (*Mafâtîḥ*, V, 750), diğer bir rivâyete göre de Ehl-i kitâb'ın (*Tafsîr al-Ṭabarî*, göst. yer.) Ẕu 'l-ḳarnayn hakkında Peygamber'e bâzı sorular tevcih ettikleri görülüyor. Nitekim cevâb olarak inen âyetlerde (XVIII, 84-97) Zu 'l-ḳarnayn 'in yeryüzünde Allah tarafından muktedir kılındığı, kendisine verilen imkânlarla Şark'a ve Garb'a kadar ilerlediği, Yaʾcūc ve Maʾcūc kavmine karşı demir ve bakırdan bir sed yaptığı bildiriliyordu. Bu veciz ifâdeler, müfessirlerin farklı izahlarına mevzu olmuştur. Nitekim daha ilerde de ele alınacağı üzere, onun Aristo'nun talebesi İskender (bk. msl. *Mafâtîḥ*, V, 750; *al-Baḥr al-Muḥîṭ*, VI, 159), Himyerli Abū Ḳarib Şammār (al-Bîrūnî, *al-Âṯār al-bāḳiya*, 40), Marzubān b. Mardūbā al-Yūnānî (al-Ḳurṭubî, XI, 45), Hermes (al-Ḳurtubî, XI, 46) veya aş-Şaʿb b. Ẕî Yazan al-Ḥimyarî (al-Ḳurṭubî, XI, 46 v.d.) olduğu söylendiği gibi kendisine ilim ve hikmet verilmiş sâlih bir kul (Ali'ye dayandırılan bu rivâyet ilk olarak İbn İshāḳ (ölm. 150=767)'ın, *K. al-Mubtadā va 'l-mabʿaṯ va 'l-maġāzî* [nşr. M. Ḥamîdullāh, al-Maġrib, 1396=1976, s. 185]'sinde görülmektedir) veya bir melek olduğu da (*Mafâtîḥ*, V, 752) ileri sürülmüştür. Ẕu 'l-ḳarnayn 'in şahsiyeti ile bu şekildeki adlandırılması hakkında toplu bilgi veren tarihçi al-Masʿūdî (ölm. 345=956), bu son rivâyetin ʿOmar b. al-Ḫaṭṭāb'a isnat edildiğini söyler (bk. *Murûc aẕ-ẕahab*, nşr. Muḥyi al-Dîn ʿAbdulḥamîd, Kahire, 1367=1948, I, 288) ve İskender'in Ẕu 'l-ḳarnayn olduğunu düşünenler olduğu gibi onun olmadığını iddia edenler de vardır, der (gös. yer).

Müfessir al-Ṭabarî (ölm. 310=922), Zu 'l-ḳarnayn 'in bu şekilde tesmiyesi ile *Kur'ân*'da onunla ilgili olarak yeralan bilgiler (bu arada msl. karşılaştığı Yaʾcūc ve Māʾcūc kavmi, inşâ ettiği sed v.b. hakkında (XV, 7-18) elde ettiği rivâyetleri belki de ilk olarak bir araya getirmiş görülmektedir. Onun bu adı alışı ile ilgili olan ve başlıca iki gurubta toplanabilen rivâyetler, Zu 'l-ḳarnayn 'in kavmi tarafından mâruz kaldığı muâmeleyi dile getirir. Buna göre, kavmi, sâlih bir kul olan ve kendilerini hidâyete sevketmek isteyen Zu 'l-ḳarnayn 'e, başının her iki tarafına vurarak mukabelede bulunmuş, bu da onun bu şekilde tesmiyesine sebep olmuştur. Ali'ye isnat edilen bu izah şeklinin yanında, Vahb b. Munabbih'e kadar çıkarılan diğer bir rivâyet ise, bu tesmiyeyi, onun başının her iki tarafının bakırdan oluşu ile izah etmektedir (XV, 7, 13). Bu son izah şekli daha sonraki tefsirlerde de (bk. msl. al-Ḳurṭubî, XI, 47) görülecektir.

al-Ṭabarî, Ẕu 'l-ḳarnayn hakkında *Kur'ân*'da "Kendisine herşeyin sebebi" verildiği şeklinde yeralan bilgiyi, herşeyin hal çaresi olan ilim verildiği diye anlamakta, bu vesile ile mezkûr görüşte olan İbn ʿAbbās, Ḳatāda, İbn Zayd, İbn Curayc ve al-Ẓaḥḥāk gibi hicrî ilk asrın müfessirlerini hatırlatmaktadır (XV, 7). Bu arada onun Garb'a doğru ilerleyişinin son noktasında Nāsik adlı bir kavimle (XV, 9), Şark'a yaptığı seyahatların sonunda da dağsız ve ağaçsız arâziye sâhip toplulukla (: Zanc) karşılaştığı rivâyeti (XV, 10) yer almaktadır. Nihâyet Vahb b. Munabbih'e isnad edilen diğer uzun bir rivâyette (XV, 13-18), onun seyahatları ayrıntılarıyla anlatılmakta, bu arada Ermenistan ve Azerbaycan taraflarında inşâ ettiği seddin yapılışı ve bu esnada kullanılan malzeme hakkında bilgiler verilmektedir. Bu hususlarla ilgili olarak daha sonraki tefsirlerde yer alacak bilgilerden bahsetmeden önce, V. asrın büyük âlimi al-Bîrūnî (ölm. 443=1051)'nin görüşlerini hatırlatmak lâzımdır. al-Bîrūnî, *Kur'ân*'da kendisine tahsis edilen âyetler okununca, Ẕu 'l-ḳarnayn 'in, kendisine Allah 'ın Şark ve Garp 'taki ülkeleri feth ve idâresi altına almak, iktidarı tek elde toplamak v.b. teşebbüslerinde büyük bir güç ve kuvvet verdiği sâlih bir kişi olduğu anlaşılır, demektedir (*al-Âṯār al-bāḳiya*, s. 36). Ayrıca Yunanlı İskender 'in Garp 'ta ve Şark 'da yaptığı fetihlerle hayatı, bu teşebbüslerinde hikmeti kullanması ve hocası Aristo 'nun fikirlerine dayanması karşısında Zu 'l-ḳarnayn olduğu söylenmiş (s. 36-7) ve bu lekabı alışı güneşin her iki yanına, şark ve garbına varışı ile tevil edilmiştir. Ancak bunun yanında onun Bizans ve İran gibi iki ayrı neslin mahsûlü oluşu yüzünden mezkûr lekabı aldığı da ileri sürülmüştür. Burada aşırı sevgi ve nefretten dolayı hatâlar yapıldığını misâlleriyle hatırlatan al-Bîrūnî, neseplerin tespitinde çok dikkatli davranılması gerektiği kanâatindedir. Ẕu 'l-ḳarnayn hakkında annesinin bir cin olduğu şeklinde görülen itikat da, ona göre, bu nevidendir. Ẕu 'l-ḳarnayn 'ın al-Munẕir b. as-Samāʾ, al-Munẕir b. İmru 'l-Ḳays, al-Şaʿb b. al-Ḥammāl al-Himyarî ve Abū Karîb Şammār Yurʿiş b. İfrikis al-Ḥimyarî olduğuna dâir rivâyetler arasında en doğrusunun sonuncusu bulunduğuna inanan al-Bîrūnî, Ẕū ön eki ile yapılan lekapların sâdece Yemen'e mahsus olduğunu, Abū Karîb 'in şahsiyeti ve faâliyetleri hakkında bilinenlerin *Kur'ân*'dakilere benzediğini iddia etmektedir (s. 41). Yine al-Bîrūnî'ye göre, *Kur'ân*'daki kıssadan Ẕu 'l-ḳarneyn 'in inşâ ettiği seddin yeryüzünde nerede olduğu anlaşılmıyorsa da, al-Ṭabarî, Azerbaycan 'ı fetheden müslüman emirin, oraya Hazer denizi kıyısından birini gönderdiğini, bu kimsenin orayı görerek, geçilmesi güç bir hendeğin arkasında yüksek ve muhkem bir set olarak anlattığını rivâyet eder. Yine İbn Ḫurdazbih, al-Muʿtaṣim 'ın, rüyâda bu seddin fethedildiğini görmesi üzerine 50 kişiyi keşf için gönderdiğini, bu gurubun Bâbu 'l-abvâb, al-Lān ve Hazer yolu ile oraya gittiklerini ve onun eritilmiş bakırla tutturulmuş demirden yapılmış olup üzerinde kapalı bir kapısı bulunduğunu nakletmektedir (s. 41). al-Rāzî, Zu 'l-ḳarnayn ile kimin kastedildiği husûsunda ihtilâfa düşüldüğünü hatırlatarak, bunun Yunanlı al-İskandar b. Filḳōs, Abū Karîb al-Ḥimyarî veya Allah 'ın kendisine ilim

ve hikmet verdiği sâlih bir kul veya bir melek olduğuna dâir rivâyetleri sıralar (Mafâtîḥ, V, 750 v.d.). O, Ẕu 'l-ḳarnayn 'ın bu lekabla tesmiyesini de bu farklı görüşlere göre ele almaktadır. Onun Yunanlı İskender olduğu düşünülürse, bu lekabla tesmiyesinde iki sebep yeralır, der. Bunlardan birincisi, güneşin doğduğu ve battığı yere kadar ilerlemiş olması, diğeri ise, İranlıların görüşüdür. Buna göre büyük Dârâ, Filkōs 'un kızı ile evlenmiş, fakat zifaf gecesi onun kokusunu beğenmediğinden babasına iâde etmişti. Ancak bu kız İskender 'e hâmile kalmış ve çocuk da, babası yanında büyümüştü. Böylece İskender, İran ve Grek asıllı iki soydan gelmekteydi (al-Rāzī burada, bu rivâyetin, bütün hükümdârları kendilerinden saymak isteyen İranlıların bir iddiası olduğunu da kaydeder). al-Rāzī, Ẕu-'l-ḳarneyn 'in tesmiyesindeki diğer izahları, onun sâlih bir kul olmasıyla ilgili görür. Bunlar arasında devrinde iki neslin son buluşu, başının iki yanının bakırdan o l u ş u, başında iki boynuza benzer bir (çıkıntının) bulunması, dünyanın şark ve garbını dolaşması, örülmüş iki deste saçı olması, Allah 'ın kendisine nur ve zulmeti musahhar kılması, yürürken nurun önünden, zulmetin ise, arkasından gelmesi, şecâati dolayısıyla bu lekabı almış bulunması, rüyâsında feleğe çıktığını ve güneşin iki tarafına asıldığını görmesi, zulmet ve nura girmiş olması vardır. Ẕu 'l-ḳarnayn 'ın bütün bu görüşler arasında, Yunanlı İskender olduğunu düşünen al-Rāzī, daha sonra da onun nebî olup olmadığına dâir görüşlere yer vermektedir. al-Rāzī 'nin bu görüşünün daha sonraları Kadı al-Bayzāvī (ölm. 685=1286; bk. *Anvār al-tanzīl*, 1285, Âmire tab'ı, II, 25, al-Fīrūzābādī [ölm. 817=1414]; *Baṣā'ir ẕawi al-tamyīz fi laṭā'if al-kitāb al-'azīz* [nşr. Muhammed 'Alī al-Naccār], Kahire, 1969, I, 79) tarafından benimsendiği görülecektir. Ancak burada daha III. (IX.) asırdan itibâren bu görüşe karşı çıkmış müellifler olduğu da unutulmamalıdır. Nitekim bugün Mekke hakkında elimizde mevcut en eski eserin müellifi Abu 'l-Valîd al-Azraḳī (ölm. 222=837; *K. Aḫbār Makka*, nşr. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1858, s. 39). Ẕu 'l-ḳarnayn 'in İbrahim Peygamber zamanında yaşadığını kabûl etmektedir. Nacm al-Dīn İbn al-Bārizī, müfessir İbn al-Munādi 'nin (ölm. 336=947), İskender 'in Ẕu 'l-ḳarnayn diye tesmiyesi ile Ya'cūc ve Ma'cūc 'a karşı seddi inşâ eden kimse olduğunu iddia edenlerin, hatâya düştüklerini söylediğini haber vermektedir (*Tārīḫ al-'Ibād*, Turhan Vâlide Sultan Kütüp., 228, var. 44). Fahr al-Dīn al-Rāzī 'nin görüşüne karşı tavır, son devirlerin büyük müfessiri Ālūsī (ölm. 1270=1853) 'nin; *Rūḥ al-ma'ānī* (Bulak 1201, V, 128) 'sinde de görülecektir.

Ẕu 'l-ḳarnayn 'e eserlerinde temas eden akâid âlimlerinin, bu hususta ki münakaşalara girilmemesini tavsiye etmeleri, *Ḳur'ân* dışındaki rivâyetlerin iftirâflarla dolu olmasından gelmiş olmalıdır. Sirâc al-Dīn al-Ūşī al-Fargānī (ölm. 579=1173) 'nin sünnî islâm dünyasında büyük şöhret ve itibar bulmuş olan *al-Ḳaṣīda al-Lāmiya* (*GAL*, I, 429: S, I, 756) 'sinde "Lokman 'la birlikte Ẕu 'l-ḳarnayn hakkında münakaşadan sakın" şeklindeki tavsiyesi, nebî mi, yoksa velî mi oluşu ile olduğu kadar, şahsiyeti ile de alâkadar olmalıdır. Bu kasideyi şerhetmiş olan *Muḥammed b. Camā'a* (ölm. 819=1416; bk. *Darac al-ma'ālī*, Lâleli Kütüp., 3770, var. 5a) ve 'Alī al-Ḳārī (ölm. 1014=1605; *Ẓav 'al-ma'ālī fī şarḥ bad' al-amālī*, Ayasofya Kütüp., 2288, var. 14b) gibi müellifler, farklı rivâyetlere yer verirken bile bu tavsiyenin te'siri altındadırlar. Ẕu 'l-ḳarnayn ile ilgili olarak gelmiş bulunan bu farklı rivâyetleri tahlil edenler arasında İbn Kaşîr (ölm. 774=1373) bilhassa hatırlatılmalıdır. Umûmî islâm tarihi ile tefsirinde mes'eleyi ele alan İbn Kaşîr, iki Ẕu 'l-ḳarnayn 'in olduğunu, bunlardan birincisinin İbrahim Peygamber döneminde yaşadığını, ikincisinin ise, Makedonyalı İskender olduğunu kabûl etmektedir. Tefsîrinde (III, 100) bu mes'ele hakkında, *al-Bidāya va 'l-nihaya* 'sinde kâfi derece bilgi verdiğini hatırlatan İbn Kaşîr, gerçekten de daha önce yazdığı bu eserinde Ẕu 'l-ḳarnayn 'in şahsiyeti ve ismi üzerindeki rivâyetleri kaydettikten sonra, birçoklarının, tek bir İskender bulunduğunu ve *Ḳur'ân* 'da zikredilenin, vezirliğini Aristo 'nun yaptığı İskender olduğunu düşünmekle büyük bir hatâ işlediklerini belirtir. Zîrâ ona göre, birinci Ẕu 'l-ḳarnayn sâlih bir kul ve veziri Hızır olan âdil bir melikti, aynı zamanda nebî de olmuştu. Oysa ikincisi müşrikti ve vezîri de bir filozoftu; ikisi arasında da 2.000 seneden fazla bir zaman vardı (tafsilât için bk. *al-Bidāya va 'l-nihāya*, II, 95-103). al-Ḳannūcī 'nin (ölm. 1307=1890); *Fatḥ al-bayān fī maḳāsid al-Ḳur'ān* (V, 422-424) 'ında da bu görüşleri bulmaktayız.

Ẕu 'l-ḳarnayn 'ın şahsiyeti kadar, Peygamber mi, yoksa velî mi olduğu da ihtilâflara konu olmuştur. Akâ'id kitaplarında zikredilmesine de esas olarak bu keyfiyet âmil olmuş görülmektedir. Her iki hususta da III. (XI.) asırdan bu yana görülen rivâyetlerin, VIII. (XIV.) asırdan itibâren değerlendirilmesi yoluna gidildiği anlaşılıyor. Nitekim 'Alī al-Ḳārī (ölm. 1014=1605): "hiç kimse, birinin Peygamber veya velî olup olmadığına hükmetmemelidir; zîrâ nebî olan birinin nübüvvetini inkâr etmek kadar, nebî olmayan birinin nübüvvetine hükmetmek de küfürdür", diyerek mes'eleyi münakaşaya açmamak gerektiğini ihsas eder.

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(AHMED SUPHİ FURAT.)

ZÜ 'L-KİFL. Ẕu 'l-Kİfl, B i r P e y g a m b e r 'i n m ü r e k k e p i s m i d i r. Kelime olarak *sâhip* ve *mâlik* mânalarına gelen *ẕū* ile *ḳat, nasip, benzer, eş, ḳefâlet* gibi mânalar ifâde eden *ḳifl* (al-

Cavharî, *al-Ṣiḥāḥ*, nşr. Ahmed 'Abd al-Ġafūr 'Aṭṭār, V, 1810-1811; al-Fīrūzābādī, *Baṣā'ir ẕavi 'l-tamyīz fi laṭā'if al-ḳitāb al-'azīz*, nşr. 'Abd al-'Alīm al-Ṭahāvī, 1393 [1973], I, 366; *al-Ḳāmūs al-muḥīṭ*, Kahire, 1913, V, 45; *Kāmūs trc.*, IV, 71) 'den teşekkül etmiştir (Bu adla tesmiyesi için aş. bk.). *Kur'ân* 'da iki yerde (XXI, *al-Anbiyā*, 85; XXXVIII, *Ṣād*, 48) geçen Ẕu 'l-kifl 'in sabredenlerden, Allah 'ın rahmetine mazhar olanlardan ve Allah adına iyilik yayanlardan (: *al-aḫyār*) olduğu bildirilmektedir. İçinde peygamberlerin hatırlatılmağa değer vasıflarının dile getirildiği *Enbiyâ* sûresinde, Eyüb Peygamber 'in sabrından sonra, kurban edilmeğe boyun eğen ve içinde herhangi bir nebatın bulunmadığı bir yerde kalarak, Ka'be 'nin yapımına yardım eden İsmail Peygamber ile ısrarla hidâyete dâvet ettiği kavminin direnişi üzerine, helâk olmalarından sonra dördüncü kat göğe yükseltilen İdris Peygamber 'in arkasından Ẕu 'l-kifl de sabredenler arasında zikredilmektedir.

Ẕu 'l-kifl 'in şahsiyeti ile hayatı hakkında pek az şey bilindiği gibi bunlar arasında da büyük farklar vardır. Hadîslerde de bu hususta bize yardımcı olacak rivâyetler görülmez. Sâdece al-Ḥakīm al-Tirmizî (ölm. 320=932) 'nin *Navādir al-uṣūl* 'ünde "İsrail-oğulları arasında Ẕu 'l-kifl adında, önceleri hiçbir günahtan sakınmayan biri vardı, sonra tevbe etti; Allah onun günahlarını afvetti" mânasında bir hadîsin yeraldığı, aynı hadîsin muhaddis al-Tirmizî tarafından da kaydedildiği görülür (al-Ḳurṭubī, XI, 327; Abu 'l-Ṭayyib al-Ḳannūcī, *Fatḥ al-bayān fī maḳāṣid al-Ḳur'ān*, VI, 144 v.d.). İbn Kaşîr (ölm. 774=1372) bu hadîste herhangi bir izâfet olmadan *Kifl* kelimesinin yeraldığını ileri sürer ve bunun *Kur'ân* 'da zikredilen (*Ẕu 'l-kifl* olmadığını iddia eder (*al-Bidāya va 'l-nihāya*, I, 225 v.d.). Onun al-Yasa' -aynı isimdeki Peygamber 'den başka biri- olduğu da (al-Muṭahhar b. Tāhir al-Maḳdisî, *K. al-bad' va 'l-Tārīḫ*, III, 100) gelen rivâyetler arasındadır. Meryem 'in kefâletini yüklendiği için Zekeriya (al-Ḳurṭubī, XI, 328; *al-Bahr al-Muḥīṭ*, VI, 334; *Rūḥ al-ma'ānī*, XVII, 82) veya Yūşa' (*al-Baḥr al-Muḥīṭ*, VI, 334; *Fatḥ al-bayān*, VI, 144) veya İlyas Peygamber (al-Bayżāvī, *Anvār al-tanzīl*, İstanbul, 1314, II, 89; *Fatḥ al-bayān*, VI, 144) olduğu da söylenmiştir. Bu arada onun Eyüp Peygamber 'in oğlu Bişr olduğuna ve 95 yaşlarında Suriye 'de vefat ettiğine dâir bir rivâyet de vardır (al-Ṣa'labī, *Arā'is al-macālis*, s. 102 v.d.; *Rūḥ al-ma'ānī*, XVII, 82).

Ẕu 'l-kifl 'in Peygamber değil de sâlih bir kul olduğuna mütemayil görülen al-Ṭabarî (ölm. 310=922) mezkûr âyeti (XX, 85) tefsir ederken daha ziyâde onun bu adla tesmiyesi üzerinde durur. Buna göre, onun bir nebînin veya sâlih bir melikin işlerini deruhte edip, onun vefatından sonra bunları hakkıyla ifâ etmesi, Allah 'ın medhine mazhar olmasını sağlamış ve bu adla tesmiyesine sebep olmuştur (*Tafsīr al-Ṭabarī*, XVII, 58 v.d.). Mucâhid (ölm. 104=722) 'e isnad edilen bir rivâyet Ẕu 'l-kifl 'i, al-Yasa' Peygamber 'in halefi olarak tanıtır. Buna göre al-Yasa' yaşlanınca, yerine geçecek kimsenin üzerine alacağı işleri nasıl yürüttüğünü daha hayatta iken görmek ister. Bunun için üç gün süre ile kendi kavmi arasında gündüzü oruçla, geceyi namazla geçirecek ve ihtilâflara sinirlenmeden hal çaresi bulacak birini araştırır. Her seferinde bu şartları yerine getireceğine söz veren ve fakat o sırada pek göz doldurmayan biri, kendisine haksızlığa uğramış yaşlı bir pîr şeklinde görünen şeytanın zamansız istekleri karşısında serinkanlılığını da muhafaza ederek vaatlarını yerine getirir ve bu isimle yâdedilmeğe hak kazanır (*Tafsīr al-Ṭabarī*, göst. yer., ayrıca bk. *Fatḥ al-bayān*, VI, 144). Râvileri arasında İbn Curayc (ölm. 150=767) 'in de bulunduğu diğer bir rivâyette Ẕu 'l-kifl karşımıza, İsrail-oğulların 'dan sâlih bir melikin halefi olarak çıkar, fakat teferruat bir iki farkla yukarıdaki rivâyette olduğu gibidir (*Tafsīr al-Ṭabarī* XVII, 60). Ẕu 'l-kifl 'in tesmiye şekli daha sonraki müellifleri de hayli ilgilendirmiştir. Nitekim Faḫr al-Dīn Rāzī (ölm. 606=1209), Ṭabarî 'nin kaydettiklerinin haricinde, daha iki rivâyete yer verir. Bunlardan ilki, ona göre gerçek âlimlerin görüşü olup, devrinde nebîlerin vazifelerinin ve dolayısıyla sevaplarının iki katına nâil olması şeklindedir. İbn 'Abbās 'a isnad edilen diğer görüş ise şöyledir: İsrail-oğulları 'ndan ülke idâresi ile nübüvveti uhdesinde toplamış olan bir nebî, Allah 'ın "ruhunu almak istiyorum, işlerini İsrail-oğulları 'na teklif et, içlerinden kim sabaha kadar namaz kılacak, gündüz oruç tutacak ve insanlar arasında öfkelenmeden hükmedecekse ona tevdi et" emri üzerine harekete geçer. Bu teklifleri yerine getireceğini söyleyen bir genç, kendisine haset eden ve desîse hazırlayan şeytanın bir tuzağı karşısında da başarılı olur ve kefâleti yerine getirdiği için Ẕu-'l-kifl diye adlandırılır (*Mafâtîḥ*, VI, 185). Bu meyanda onun bu lekabı, müşkül mevkîde kalan herkesin işlerini yüklendiği için aldığını ifâde eden bir rivâyetin olduğu da (msl. bk. *Fatḥ al-bayān*, VI, 144) hatırlatılmalıdır.

Faḫr al-Dīn Rāzī 'yi haklı olarak ilgilendirmiş diğer bir husus da onun peygamber olup olmamasıdır. Abū Mūsa al-Aş'arī (ölm. 44=665) ve Mucâhid (ölm. 104=722) 'in Ẕu 'l-kifl 'in sâlih bir kul olduğunu söylemelerine rağmen, al-Hasan ve birçoklarının onun bir Peygamber olduğunu (ayrıca bk. al-Ṭabarî, *Macma' al-bayān*, VI, 60; *Rūḥ al-ma'ānī*, XVII, 82) iddia ettiklerini hatırlatan Faḫr al-Dīn Rāzî, bu hususla ilgili olarak şu görüşlere yer verir: Ẕu 'l-kifl, ameli ve dolayısıyla sevabı iki kat olduğu için bu şekilde adlandırılmıştı. Onun devrinde nebîler vardı. Nebî olmayanın onların üstünde olması mümkün değildir; diğer taraftan İsmail ve İdris gibi peygamberlerle bir arada zikre-

dilmektedir. Nihâyet sûre, Peygamberler sûresi adını taşıdığından, burada zikredilenlerin Peygamber olması gerekir (*Mafâtîḥ*, VI, 186; ayrıca *Fatḥ al-bayān*, VI, 145). Yâḳūt al-Ḥamavî (ölm. 626=1228/1229), Ẕu 'l-kifl diye tanınan Hizkil 'in kabrinin Barmalāḥa 'da bulunduğunu haber vermektedir. İçinde Bārōḥ, Yūşaᶜ ve Azra 'nın da mezarı olan bu yer Hille 'nin yakınında bulunmakta ve yahudiler tarafından ziyâret edilmekteydi (*Muᶜcam al-buldān*, mad. *Barmalāḥa*, I, 403).

Bibliyografya: Metinde gösterilmiştir.

(AHMET SUPHİ FURAT.)

ZÜMRÜT CETVELİ. TABULA SMARAGDINA, Zümrüt cetveli. Hermes Trismegistos 'a atfedilen Simya sınırlarının açıklamasıdır. Bu, XII. asrın ortalarından beri Garp memleketlerinde Latince şekli ile bilinmekte idi. Fakat metnin kaynağı, kısa zaman öncesine kadar kimya tarihinde çözülmemiş bir mes'ele idi. R. Steele (Bacon neşri) 'in 1920 'de, *Tabula* metninin, Arapça ve Latince olarak sözde Aristo 'nun *Sirr al-Asrār*-'ında ve 1923 'te de E. J. Holmyard 'ın, metnin daha iptidâi bir şeklini, Cābir b. Ḥayyān 'ın *Kitāb al-Uşṭuḳuss al-ṣānī* 'de keşiflerinden sonra, J. Ruska hâlâ bir çok şaşırtıcı bölümleri bulunan bu vesîkanın orijinal kaynağının Hermes tarafından yazılan *Sirr al-ḫalīḳa* 'da bulunduğunu göstermiştir. Hermes 'in mezarında Balînās (Tyana 'lı Apollonius) tarafından bulunduğu söylenen bu eser, Ruska, Hugo Santelliensis zamanından günümüze kadar *Tabula* 'nın tarihini aydınlatmayı sağlamıştır. Ayrıca Cābir b. Ḥayyān 'ın Apollonius 'un kitabını bildiğini ve eserin irfanî çevrelerden çıkmasının hemen hemen kesin olduğunu göstermiştir.

Bibliyografya: R. Steele, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* (Oxford, 1920), V; E. J. Holmyard, *The Emerald Table, Nature*, 1923, II, 525; J. Ruska, *Tabula Smaragdina* (Heidelberg, 1926); M. Plessner, *Neue Materialien zur Geschichte der Tabula Smaragdina, Isl.* (1927), s. 77 v.dd.; J. Ruska, *Die siebzig Bücher des Ġābir Ibn Ḥajjān, Studien zur Gesch. d. Chemie, Festschrift für E. V. Lippmann* (Berlin, 1927), s. 44.

(J. RUSKA.)

ZÜNNÂR. ZUNNĀR, Keşişler tarafından takılan bir tür kuşak olup, Süryânîce 'de ise, Ephraem kadar eskidir. Âramî dilinde ise, *Zunnārā* şeklinde rastlanır. Grekçe *zōnē* kelimesinden müştak olduğu âşikârdır. Klasik Arapça 'da bu kelime, herhangi bir kemeri, husûsiyle de hıristiyan, yahudi, mecûsi v.s. gibi zımmîlerin taktıkları kemeri ifâde eder (umûmiyetle vesîkalar himâye edilmiş dinlerden sâdece bir veya ikisini zikrederler. Ancak, aksi gösterilmediği takdirde, vesîkaların zikrettikleri hususların bütün dinler için câri olduğunu kabûl etmeliyiz).

Modern Arapça 'da bu kelime, yahudilerin, alınlarının iki yanına uzattıkları (*Levililer*, XIX, 27) saç buklelerini ifâde eder. Farsça 'da Brahmanların mukaddes ipleri mânasına gelir. Sûfilerin şiirlerinde ise, dinin zâhirî davranışlarını gösterir. Zünnâr, kalındı ve umûmiyetle "*mintaḳa*„ 'dan farklıydı. Aslında bir kemer olmadığı ve elbise üzerine iliştirilen bir kumaş parçası olduğu halde "*Ġiyār*„ kelimesi de onunla aynı mânada kullanılmıştır. Denildiğine göre, Patrik Māramma (ölm. 26=647) hıristiyan din adamlarına zünnâr kullanmalarını emretmiştir.

Bu ayırd edici işâretin taşınma mecburiyeti, umûmiyetle halîfe Ömer 'e kadar götürülür. Fakat ilk kaynaklarda bu zikredilmemiştir. Eğer bu eserler, sonradan ortaya çıkmışlarsa, zünnârın çok erken devirlerde takılmadığı düşüncesi kuvvetlenir 89 (708) 'da Carācima, Arap elbisesi giymek zorunda idi. Böylece, Caetani 'nin vardığı şu neticeye katılmalıyız. "Ömer 'in, mağlûpları, müslümanlardan farklı elbise giymeye mecbur ettiğine dâir an'anevî ifâdeyi kabûl etmek, bana mümkün görünmüyor„. Abu 'l-Farac, "Ömer II., hıristiyanların binekleri-nde eyer kullanmalarını ve asker elbisesi, yânî Arapların giydikleri elbiseleri giymelerini yasaklayarak onları iyice bunalttı "der„. *ᶜIḳd al-Farīd* 'de de "Ömer II., hıristiyanların sarık sarmalarını veya hangi şekilde olursa olsun, müslüman giyeceklerini taklid etmelerini yasakladı„ ifâdesi geçmektedir. Hârûnürreşid, Bagdad zımmîlerinin, müslümanlarınkinden farklı elbise giymelerini, farklı şekilde ata binmelerini emretti. Bu takdirde, Ömer II. 'in Arapların elbiselerini aynen almayı onlara yasakladığı, Hârun 'un da onlar için ayırdedici belli işâretler tesbit ettiği anlaşılıyor. Daha sonraları, bu kaidelerin uygulanması, iş başında bulunan halîfe veya vâlilerin keyiflerine bağlı olmuştur. Zımmîlere âit husûsî renk, bal rengiydi. Mutavakkil zamanında, zımmîler, kuşak ve *ḳalansuva* 'nın üzerinde iki düğme ile *ṭaylasān* denilen sarı atkı kullanmak zorunda idiler. Onların köleleri ise, giydikleri elbiselerin üzerine biri sırtta, diğeri önde olmak üzere iki kumaş parçası takmak zorunda idiler. Böylece hıristiyanlar, "Benekliler„ diye adlandırılmışlardır. *Ḳalansuva* 'nın rengi, müslümanlarınkinden farklıydı. Mısır 'da, mavi de zikredilmesine rağmen, zımmîlerin başlangıçtaki rengi sarıydı. Fakat al-Ḥākim döneminde Kıbtiler, siyah sarık ve kemer taşıyorlardı. Ḥākim, bir ara hıristiyanları, boyunlarında bir karış uzunluğunda ve 5 *raṭl* ağırlığında haç, yahudilerin ise, siyah sarık ve 5 *raṭl* ağırlığında tahta parçası taşımalarını emretti. Ayrıca o, hıristiyanların, hamamda haç, yahudilerin de çıngırak takmalarını emretmişti. Bâzı hallerde zımmîlerin, İran ceketi (*ḳubā*), sarık veya ipek manto kullanmalarına müsâade edilmemişti.

Bunlara ilâveten, zımmîlere diğer bâzı kısıtlamalar da getirilmişti. Onlar ancak, tek tür eyer veya arka tarafında iki top bulunan bir eyer kullanabilirlerdi. Sâdece dişi eşek ve katır alabilirlerdi, at alamazlardı. Alınları üzerindeki saçlarını kısa kesmek zorunda idiler. Vergi ile mükellef olduklarında, bileklerine kurşun mühür vurulurdu. Galiba, vergiyi ödediklerinde bu mühür kaldırılıyordu. Bütün bu kaidelerin aynı anda uygulandıklarını veya bütün hilâfet döneminde yürürlükte olduğunu söylemek mümkün değildir. Lügatlarda zünnâr kelimesinin başka mânaları da zikredilmektedir.

Bibliyografya: al-Ṭabarī (nşr. de Goeje), III, 712, 1389, 1419; İbn ᶜAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, s. 151; al-Kindī, *Governors and Judges in Egypt* (nşr. Guest), s. 390, 424; Abu 'l-Maḥāsin (nşr. Popper), II, 64; Maḳrīzī, *Ḫiṭaṭ* (Kahire, 1270), I, 76; II, 494 v.dd., 498; İbn ᶜAbd Rabbihi, *al-ᶜIḳd al-farīd*, II, 339; Cāhiz, *al-Bayān* (Kahire, 1313), I, 41; İbn ᶜAsākir, (Şam, 1329), I, 178; Abū Yūsuf Yaᶜḳūb, *Kitāb al-Ḫarāc* (Kahire, 1302), s. 72; al-Abşīhi, *al-Mustaṭraf*, I, 124; İbn İyās, *Tāᵓrīḫ Miṣr* (Kahire, 1311), I, 52; Dardir, *Tafsīr Ḫalīl*, I, 398; Abu 'l-Farac, *Chron. Syr.* (Paris, 1890), s. 117, 155, 204, 595; *Syriac Chronicle* (*Corp. Script. Christ. Or.* seri III, cild XV), I, 307; Balāẕurī, *Futūḥ al-Buldān*, s. 161; Caetani, *Annali dell Islam*, 17 A. § 171, 174 v.d.; 23 A. H. § 835; von Kremer, *Kulturgeschichte*, I, 425; II, 167; Mez, *Renaissance des Islams*, s. 45 v.d., 54; Browne, *A Year among the Persians*, s. 370; Abū Ṣāliḥ, *Churches of Egypt*, trc. s. 142.

(A. S. TRITTON.)

ZURAYᶜ. [Bk. KEREM.]

ZÜNNÛN. ẔU'L-NŪN, Banî Ẕi 'l-Nūn çok eskiden İspanya 'ya hicret etmiş Huvāra kabîlesinin nüfuzlu bir Berberî âilesi idi. Burada, Kurtuba emîrlerinden Muḥammed I. (238-273=852-886) ve ᶜAbd Allāh (275-300=888-912) 'a karşı yapılan isyanlarda âsîlerin eşkiya çete reisleri olarak, Toledo 'nun şimâl-i şarkîsinde şantaberîya (bugünkü Cuenca eyâleti olan Santaver), Vebẓa (Huete) ve Uḳlîş (Uclés) 'de rol oynadılar. XI. asrın ilk başlarında Kurtuba 'daki halîfenin düşmesinden sonra, yeni hânedânın ilk müstakil Toledo kıralı Yaᶜîş b. Muḥammed b. Yaᶜîş, 427 (1035/1036) 'de İsmāᶜīl al-Ẓāfir b. ᶜAbd al-Raḥmān b. ᶜĀmir b. Muṭarrif b. Ẕi 'l-Nūn tarafından tahtdan indirildi. İsmāᶜīl, 429 (1037) 'a kadar hükümdarlık etti. Yerine, hânedânın en büyük sîmâsı olan ve uzun bir devre saltanat süren oğlu Yaḥyā al-Maᵓmūn (429-467=1037-1074) geçti ve İspanya 'nın merkezinden, çeşitli yerlere geçici fetihlerde bulundu. Yerine geçen güçsüz torunu, Yaḥyā al-Ḳādir b. İsmāᶜīl b. Yaḥyā, sâdece Toledo 'da, 467-478 (1074-1085) arası saltanat sürdü. Son zamanında Toledo 'yu kaptırmış olduğu Kastilya 'dan Alfonso VI. 'nun yardımıyle Valenciye kırallığını, son emîrin zayıf ellerinden aldı ve 1092 'deki ölümüne kadar da yeni kırallığında hüküm sürdü. Ölümünden sonra ülke İbn Caḥḥāf (1092-1094) 'ın idâresinde cumhuriyet oldu. Banî Ẕi 'l-Nūn 'un lüksü, debdebe ve şa'şaası dillerde darbımesel hâlini almıştı; *iᶜẓār ẕunnūnī* ("Bir zunnunî Bayramı„)" Bir Lucullan ziyafeti gibi".

Bibliyografya: Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, II, 260; IV, 5, 302; A. Vives, *Monedas de las Dinastias Arábigo-Españolas*, s. 170-179 (Kronoloji Dozy 'nin kabûl ettiğinden biraz farklıdır); Maḳḳarī, *Nafḥ al-Ṭīb*, I, 288; II, 672 v.d., 748.

(C. F. SEYBOLD.)

ZÜNNÛN. ẔU'L-NŪN, III. (IX.) asrın büyük sûfilerinden Abu 'l-Fayz Savbān b. İbrāhîm (ismi al-Fayz b. İbrāhîm olarak da rivâyet edilir) 'in lekabıdır. 180 (796) 'de, Yukarı Mısır 'da Aḫmîm (İḫmîm) 'de doğan Ẕu 'l-nūn 'un babasının Mısır ile Habeşistan arasında yerleşmiş olan Nûbe halkından olduğu kaydedilir.

Azadlı bir köle olduğu rivâyet edilen Ẕu 'l-nūn, ilk tahsîlini, devrin an'anesine uygun olarak Aḫmîm 'de yapmış olmalıdır. Tahmin edileceği üzere dinî bilgilerle ilgili bu tahsîlin ehemmiyetli bir cephesini, hadîs teşkil etmiş olmalıdır. Zîrâ onun Mālik, al-Layṯ b. Saᶜd ve Sufyān b. ᶜUyayna 'den hadîsler naklettiğine dâir rivâyetler vardır. Diğer taraftan bize kadar gelebilmiş bâzı risâlelerin (aş. bk.) muhtevâsı, onun bu meyanda tıp ve simya ile meşgul olduğunu gösteriyor. Ancak o, asıl şöhretini tasavvufa borçludur ve bu sâhadaki hocaları arasında Kahireli mutasavvıf Saᶜdūn 'un yeri büyüktür. Mısır 'da zamanla devrinin en büyük zâhid ve sûfîsi hâline geldiği görülen Ẕu 'l-nūn, geniş bir mürid topluluğunun başında hareketli bir irşad hayatı geçirmiştir. al-Zahabî, onu Mısırlılara yeni bilgiler öğrettiği için sıkıntı ve eziyetlere dûçar olanlardan biri olarak zikrederken, bâzı yılları güç geçmiş olan hayatına telmihte bulunur ve şöyle der: Mısır 'da tasavvûfî ahvâl ve makâmattan ilk bahseden kişi olduğundan, câhiller kendisine "zındık" dediler. Diğer taraftan, *Kur'ân* 'ın mahlûk olmadığını müdâfaa etmesi, Mûtezilîlerin tenkitlerine hedef olmasına sebep olmuştur. Bütün bunlar Bagdad 'ta halîfe al-Mutavakkil 'e şikâyet edilmiş olmalı ki kendisi Mısır 'dan Bagdad 'a getirilmişti. Halîfe hâdise ile bizzat ilgilenmiş, huzûruna kabûl ettiği Ẕu 'l-nūn 'u dinlemiş, netîcede yapılan isnadların yersizliğine hükmetmiş ve ona ikramlarda bulunarak Mısır 'a yollamıştı. Ẕu 'l-Nūn, kendisinden rivâyet edilen hikâyelerden de anlaşılacağı üzere, birçok seyâhatler yapmış; gittiği Bagdad, Şam, Antakya, Kudüs ve Mekke 'deki zâhid ve sûfîlerle görüşmüştü.

Onun muhtelif mes'elelerle ilgili olarak beyan et-

miş olduğu fikirlerinde, sünnî telâkkî hemen hissedilir. Muhabbeti: "Allah'ın sevdiğini sevmen, O'nun kızdığına kızman; tamamen iyi işler yapman; Allah'ı unutturacak olan herşeyi bırakman; Allah uğrunda kınanmaktan korkman, mü'minlere yumuşak, kâfirlere ise, sert davranman, dinde Resûlullah'a uyman" şeklindeki târifinde, bu açıkça görülmektedir. Zîrâ ona göre, sevginin işâreti, sevilene, her davranışta uymadır. Seven kimse de önüne çıkan güçlük ve sıkıntılara sevinçle mukâbele etmelidir; çünkü belâ, mü'minin mukâvelesidir.

Ẕu'l-Nūn, Allah'a bu bağlılığı, mârifetin kemâli olarak değerlendirir. İnsan "Allah'ın, işleri nasıl tedvir, kaderleri nasıl takdir ettiğini ve varlıkları nasıl yarattığını düşünme ile mârifet elde eder; varlıklar muhtelif şekillerde Allah'ın vahdâniyetini dile getirirler: Kulak verdiğim hiçbir hayvan sesi, hiçbir ağaç hışırtısı, hiçbir su şakırtısı, hiçbir kuş nağmesi, hiçbir gölge hoşluğu, hiçbir rüzgâr ıslığı ve hiçbir şimşek gürültüsü yoktur ki, içinde Senin benzerin olmadığını gösteren vahdâniyetine bir şâhid bulmayayım".

Bugün Ẕu'l-Nūn'un bu tasavvufî görüşlerini toplu bir şekilde muayyen bir kitapta değil de, müteferrik bir halde tercüme-i hâle ve tarihe dâir eserlerde, menâkıbını toplamış kitaplarda bulabiliyoruz. İçinde mü'min bir erkek ve hanımın evsâf ve ahlâkını kaydettiği *"Ṣifāt al-mu'min val-mu'mine"*-'si, duâyı mevzû olarak ele aldığı risâlesi ve sâlihlerin menkabelerinden bahsettiği *R. fī ẕikr manāḳib al-ṣālihīn*'i elimizde bulunan küçük tasavvufî risâleleridir. Meşgul olduğu tıb ve kimya sâhasında günümüze kadar gelebilen risâleleri arasında ise, *al-Mucarrabāt, al-Kasīda fī'l-ṣan'a al-ḳarīma, R. fī havāṣṣ al-iksīr* hatırlatılmalıdır. İbn al-Nadīm'in zikrettiği *K. al-rukn al-aḫbar*'i ile *K. al-ṣiḳa fī'l-ṣan'a*'sı maalesef kaybolmuş görülmektedir.

Bibliyografya: Abd al-Rahmān al-Sulamī, *Ṭabaḳāt al-Ṣūfiya* (nşr. Nūr al-Dīn Şarība), Kahire, 1953, s. 15-26; Abū Nu'aym, *Ḥilyat al-avliyā'* (Kahire, 1932), IX, 331-395; al-Ḳuşayrī, *al-Risāla*, s. 9, *Tārīḫ Baġdād*, VIII, 393-397; İbn al-Mavṣilī, *Manāḳib al-abrār va maḥāsin al-aḫyār* (Veliyüddin Efendi Ktp. nr. 1618), Muḥy al-Dīn... 'Arabī, *al-Kavkab al-durrī fī Manāḳib Ẕin-Nūn al-Mıṣrī* (Ahmed III. Ktp. nr. 1378); İbn al-Ḳıftī, *Tārīḫ al-Ḥukamā* (nşr. tippert), 185; 'Abd al-Rahmān Suyūtī, *al-Sivr al-maknūn fī manāḳib Ẕin-Nūn* (Lâleli Ktp. nr. 2051); İbn al-'İmād, *Şaẕarāt al-Ẕahab* (Kahire, 1350), II, 183; al-Şa'rānī, *Ṭabaḳāt* (Kahire, 1299), I, 56 v.d.; C. Brockelmann, *GAL*, I, 198; *Suppl.*, I, 353; al-Ziriklī, *al-A'lām*, II, 88; F. Sezgin, *GAS* (Leiden, 1967), I, 643 v.d.; *EI²*; mad. DHŪ 'L-NŪN

(AHMET SUPHİ FURAT.)

ZÜNNÛN BEG ARGÛN: Şucā' al-Dīn (?-1507) son devir Timurlu beylerinden olup, Sîstân, Zemindâver, Belûcistan ve Sind bölgelerinde hüküm süren Argûn hânedânının müessisidir. Bilhassa XVII. asırda Hindistan'da te'lif edilen eserlerde, sırf isim benzerliğinden dolayı hânedan neseb itibârı ile İlhanlı hükümdârı Argûn'a bağlanmakta ise de (msl. bk. Sayyid Camâl, *Tarḫannâma* veya *Argûn-nâmâ*, İng. trc. Elloit ve Dowson, *Hist. of india*, I, 303; *EI²*, mad. ARGÛN, s. 627; *EI²*, mad. AFGHANİSTAN, s. 227), Horasan ve Mâverâünnehr'de kaleme alınan Timurlu kaynaklarında böyle bir kayda rastgelinmediği gibi, muâsır müelliflerden Devletşâh (*Tazkīra*, s. 364; buna dayanarak Barthold, *Ulug Beg und seine Zeit*, s. 193), Argûnların bir Türkmen aşîreti olduğunu ifâde eder.

Zünnûn Bey'in babası Hasan Basrî (bâzen Mısrî şeklinde yazılmaktadır)'nin Timur'un bâzı seferlerine iştirâk ettiği kaydediliyorsa da (Muḥammed Ma'sūm Bakkarī, *Tārīḫ-i Sind*, nşr. Ömer b. Muḥammed Daudpota, Poona, 1938, s. 218) çok geç bir tarihte ölmüş olmasına bakılarak, buna pek ihtimal verilemez. Zünnûn Bey ise, Ebû Sa'îd [b. bk.] devrinin ileri gelen emîrlerinden idi (*Tārīḫ-i Sind*, s. 80). Zünnûn Bey'in mensûbu bulunduğu Argûnlar, daha Şahruh'un oğlu Uluğ Beg'in sağlığında Ebû Sa'îd'i tahta oturtma teşebbüsünde bulunmuşlardır ('Abd al-Razzāḳ al-Samarḳandī, *Maṭla'-i Sa'dayn*, nşr. M. Şafi', s. 988). Bunda muvaffak olamamakla birlikte, dâimâ Ebû Saîd ile ittifak hâlinde kalmışlar ve bu Timurlu hükümdârının ölümü ile neticelenen Akkoyunlu Uzun Hasan Bey'e karşı girişilen Azerbaycan seferine (1468/1469) de iştirâk etmişlerdir (Abû Bakr-i Tihrânî, *Kitâb-i Diyarbakriyya*, s. 433, 541).

Ebû Sa'îd'in ölümünü müteâkıp Zünnûn Bey, babası ile birlikte Herat'a gelerek, bir müddet Sultan Yâdgâr Mîrzâ'nın hizmetinde bulunduktan sonra, Semerkand hâkimi Sultan Ahmed Mîrzâ'nın yanına gitmiş, iki üç sene burada kaldıktan ve bu arada babası Hasan Basrî'nin ölümü, Tarhan ve Argûn aşîreti, beyleri arasında çıkan geçimsizlik yüzünden Zünnûn Bey, yeniden Herat'a dönmüştür. Burada zamanın Timurlu hükümdârı Hüseyin-i Baykara'nın dikkatini üzerine çekerek, Gûr ve Zemindâver bölgeleri kendisine tefviz edilmiş ve Zünnûn Bey, 884 (1479)'te küçük bir kuvvetle bu bölgeye gelerek, üç sene kadar mücâdeleden sonra, buradaki Hazâra ve Teküdârî (veya Nikūdârî) kabîlelerine boyun eğdirmek sûretiyle bölgeye hâkim olmuştu. Hüseyin-i Baykara'nın bu bölgenin fethi ile ilgili olarak Akkoyunlu hükümdârı Ya'kub Bey'e gönderdiği mektubun sûreti için bk. Mu'în al-Dīn Zamçi-i İsfizārī, *Ravżat al-cannāt fī avṣāfi madīnati Harāt*, nşr. Sayyid

Muhammad Kâzım İmâm, Tahran, 1338 hş., I, 347-354). Buradaki muvaffakiyetli savaşları ve daha sonra gösterdiği iyi idâreden dolayı Hüseyn-i Baykara, Farah, Kandehâr, Gûr ve Zemindâver'in idâresini tamâmen kendisine bıraktı (Mīrḫvând, *Tārīḫ-i Ravżat al-ṣafā'*, nşr. 'Abbās Parvīz, Tahran, 1339 hş., VII, 89 v.d.). Buraların idâresi başlangıçta Zünnûn Bey'e bırakılmakla berâber, Herat'tan Kandehâr'a gönderilen bâzı Timurlu mîrzâları bölgeyi Hüseyn-i Baykara adına bir müddet idâre ettikten sonra, Zünnûn Bey, Şâl ve Mestung gibi şehirleri de ele geçirerek, istiklâlini ilân etmeye muvaffak oldu. Bilâhare o, Kandehâr'ı büyük oğlu Şucâ' Bey (*Ravżat al-ṣafā'*, VII, 91, *Tārīḫ-i Sind*'de dâimâ Şah Bey şeklinde zikredilir)'e Sâhir ve Tülek *darugalığı*'nı 'Abd al-'Alī Tarhan'a, Gûr bölgesinin idâresini ise, Emîr Faḫr al-Dīn ve Emîr Darvîş'e vererek, kendisi Zemindâver'de oturmaya başladı. Ancak onun buradaki başına buyruk hareketleri Hüseyn-i Baykara'ya aksettirilince, Zünnûn Bey Herat'a çağırıldı ve buraya gelen Zünnûn Bey, 896 (1491)-'da Semerkand hâkimi Timurlu Sultan Mahmud üzerine yürüyen Hüseyn-i Baykara'nın ordusunda yer aldı (*Ravżat al-ṣafā'*, VII, 119 v.dd.). O, bu sefer esnâsında Kunduz kalesinin fethine me'mur edildi. Ancak muhâsara esnâsında yaralanarak, esir düştü ise de, tarafların sulha râzı olmaları üzerine serbest bırakıldı ve yurdu olan Zemindâver'e döndü (Ḫvândmīr, *Tārīḫ-i Ḥabīb al-siyar*, Tahran, 1333 hş., IV, 194).

902 (1497)'de babası Hüseyn-i Baykara'ya karşı isyân eden Belh hâkimi Badī' al-Zamān Mîrzā, muvaffak olamayınca Kandehâr taraflarına gitmeyi uygun buldu ve Zemindâver'e gelerek Zünnûn Bey ile oğulları Şucâ' Bey ve Muḥammed Muḳîm tarafından iyi bir şekilde karşılandığı gibi, buradaki ikâmeti esnâsında Zünnûn Bey'in kızkardeşlerinden biri ile evlendi (*Ravżat al-ṣafā'*, VII, 149). Fakat Timurlu mîrzâsının ardından, bizzat Hüseyn-i Baykara'nın Zemindâver'e gelmekte olduğu haberinin alınması üzerine Zünnûn Bey, Faraḥ, Zemindâver ve Kandehâr ahâlisine ellerindeki mevcut zahireyi kalelerde toplamaları ve bütün kalelerin tahkim edilmesini buyurarak, kendisi Bâşleng (*Tārīḫ-i Sind*, s. 88: Peşeng), oğulları Şucâ' Bey Kandehâr, Muḥammed Muḳîm Zemindâver kalelerine çekildiler. Hüseyn-i Baykara Faraḥ'dan geçerek Zemindâver'e geldi ise de, iâşe sıkıntısından bir iş göremeden dönmek zorunda kaldığı gibi, Zünnûn, karşılık olarak, oğlu Şucâ' Bey ve Badī' al-Zamān Mîrzā idâresinde Herat üzerine bir ordu gönderdi. Yapılan savaşta (25 ṣa'bân 903 = 18 nisan 1498) gönderilen bu ordu mağlûb oldu (*Ravżat al-ṣafā'*, VII, 164). Ulemânın araya girmesi neticesinde Hüseyn-i Baykara ile Badī' al-Zamān arasında, Sîstân'ın Badī' al-Zamān'a bırakılması karşılığında bir anlaşmaya varıldı (*Ravżat al-ṣafā'*, VII, 169) ise de, Belh'e yeniden hâkim olma fikrini bir türlü aklından çıkarmayan Badī' al-Zamān, babasının Astarâbâd'daki meşgûliyetinden istifâde ile, Zünnûn Bey ile birlikte, aralarında Kıpçakların da bulunduğu kalabalık bir ordu ile Herat üzerine yürüyerek, şehri muhâsara etti. Muhâsara netice vermemekle berâber, sonunda Belh'in Badī' al-Zamān Mîrzā'ya, Sîstân hâkimliğinin ise, Zünnûn'un kardeşi Emîr Sultan Ali'ye verilmesi şartı ile, anlaşmaya vardılar (*Ravżat al-ṣafā'*, VII, 185). Hüseyn-i Baykara 908 (1502/1503)'de Sîstân'ı geri alma teşebbüsünde bulunarak, buraya oğullarından İbn Hüseyin Mîrzâ idâresinde bir ordu gönderdi. Fakat, Sîstân'da Ok yakınlarında bu ordu Zünnûn tarafından bozguna uğratıldı, Timurlu mîrzâsı Herat'a çekilmek zorunda kaldı (*Ḥabīb al-siyar*, IV, 258).

907 (1501/1502)'de de, Timurlu hükümdârı Ebû Sa'îd'in oğullarından Kâbil ve Gazne hâkimi Mîrzâ Uluğ Bey'in ölümü ve yerine geçen oğlu 'Abd al-Razzāḳ'ın küçük yaşta bulunmasından dolayı, emîrler arasında anlaşmazlıklar çıkması üzerine, Zünnûn'un küçük oğlu Muḥammed Muḳîm, 908 sonlarında (1503 başları) gelerek, Mîrzâ 'Abd al-Razzāḳ'ın kaçmasından istifâde ile Kâbil'i kolayca ele geçirdiği gibi, Mîrzâ Uluğ Bey'in kızıyla da evlendi (*Ravżat al-ṣafā'*, VII, 202). Böylece Argûnlar hem çok geniş bir sâhada hâkimiyetlerini kabûl ettirdiler, hem de, Timurlu hânedânı ile akraba oldular.

909 (1503) sonbaharı başlarında Özbek hükümdârı Şeybânî Han [b. bk.]'ın Amu-Derya'yı geçerek, o kış Belh'i kuşatması ve üstelik kendi emîrlerinden Türkmen Ömer Bey'in Timurlulara isyân ile, Şaburgân'a çekilmesi üzerine, Belh hâkimi Badī' al-Zamān, Zemindâver'e adam göndererek, Zünnûn'un yardıma gelmesini istedi (*Ravżat al-ṣafā'*, VII, 212). Gerçekten de Zünnûn'un gelmesinden sonra Ömer Bey, Badī' al-Zamān'a yeniden itaâtını arz ile teslim olduğu gibi, epeyce zamandan beri araları açık bulunan baba-oğul yâni Hüseyn-i Baykara ile Badī' al-Zamān da cemâziyelâhir 910 (teşrin II. 1504) ortalarında nihâyet barışınca, Zünnûn Bey, Badī' al-Zamān ile birlikte Herat'a geldi (*Ravżat al-ṣafā'*, VII, 224).

Onların bu meşgûliyetleri esnâsında, Özbek hükümdârı Şaybânî Han'a karşı Sar-i Pul [b. bk.]'da mağlûp olan, geleceğin Hindistan Timurlu hânedânının kurucusu Babur, 910 başları (1504 yazı)'nda Hindikûş'u aşarak, Zünnûn'un yokluğunu fırsat sayıp, Kâbil'i kuşattı. Uzun bir muhâsaradan sonra Muḥammed Muḳîm, kendisine dokunulmamak ve Kandehâr'a dönmesine izin verilmek şartı ile rebîülevvel sonları (ağustos-eylûl (1504)'nda şehri teslime râzı oldu (*Ravżat*

al-ṣafā, VII, 222) ve o havâlideki Tibe kasabası kendisine yurt olarak gösterildi (Babur, *Vekâyi*, s. 137).

Babur'un Kâbil'i işgâli üzerine, Herat'ta bulunan Zünnûn, izin isteyerek Zemindâver'e döndü. Babur ise, Kâbil'i ele geçirmekle yetinmeyerek, Kandehâr ve Zemindâver taraflarını da almaya kalkışınca, Zunnun, Badīʿ al-Zamān'dan yardım istedi. Badīʿ al-Zamān'ın Kandehâr'a gelmesi üzerine, Babur sulh talebinde bulunduğundan, taraflar arasında herhangi bir savaş olmadı. 910 kışı (1404/1405)'nı Farah'da geçiren Badīʿ al-Zamān, Sîstân hâkimi Emîr Sultan Ali'yi oğlu Muhammed Zamân Mîrzâ'yı atabeg tâyin etti (*Rawżat al-ṣafā*, VII, 232).

Hüseyn-i Baykara'nın ölümünden (5 mayıs 1506) sonra, Özbeklerin yeniden harekete geçerek, Horasan'ı istilâya başlamaları üzerine, Badīʿ al-Zamān, Zünnûn'u yanına çağırdı ve o da, 912'de muharrem ayı ortaları 912 (haziran 1506)'nda 10.000-12.000 kişilik bir ordu ile Herat'a geldi (*Rawżat al-ṣafā*, VII, 310). Onu, oğulları Şucâ' Bey ve Muḥammed Muḳim'in gelmeleri tâkib etti.

Hüseyn-i Baykara'nın ölümünü müteâkıp Zünnûn'un nüfûzu daha da arttı. Herat civârındaki Avbah ve Çâhçerân kâsabaları kendisine yurt olarak verildiği gibi, Badīʿ al-Zamān Mîrzâ ile Muzaffer Hüseyin Mîrzâ müştereken hüküm sürdükleri yıllarda o, Badīʿ al-Zamān'ın dîvân beyi idi (Babur, *Vekâyi*, s. 188). muharrem 913 (mayıs 1507)'te Özbekler Horasan'ı kat'i olarak işgâle giriştiklerinde, düşman karşısında tatbik edilecek taktiğin müzâkere edildiği mecliste, Muzaffar Ḥusayn Mirzā'nın beylerbeyisi Muḥammed Burundûk'un Herat'a çekilerek, müdâfaayı tavsiye etmesine mukâbil, Zünnûn Bey meydan muhârebesinde isrâr etmiş, ancak 7 muharrem perşembe (19 mayıs 1507) Badgis yakınlarında vukû' bulan savaşta Timurlular mağlûb oldukları gibi, Zünnûn Bey de muhârebe meydanında ölmüştür (*Rawżat al-ṣafā*, VII, 323).

Zünnûn, cesur ve dirâyetli bir bey olmakla berâber, hareketleri ölçüsüzdü. Nitekim bâzı şeyhlerin kendisine gelip: "Kutup bizimle münâsebettedir. Sana Hizebr'allah (Allah'ın arslanı) lekabı verildi. Sen Özbekleri yeneceksin„ demeleri üzerine ihtiyatsızca Özbekler ile mücâdeleye girişmesi, ölümüne sebep olmuştur. Namazını bırakmayacak ve hattâ zaman zaman nâfile namazları bile kılacak derecede dindar olup, satranç oynamaya da, meraklı idi (bk., *Vekâyi*, s. 188 v.d. ve 227). Zemindâver hâkimi iken büyük servet sâhibi olmuş ve burada imâr faâliyetlerinde de bulunmuştu (*Rawżat al-ṣafā*, VII, 91).

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. Ḥürşāh b. Ḳubād al-Ḥusaynī, *Tārīḫ-i Ḳuṭbī* (*Tārīḫ-i İlçi-i Nizâm Şâh*), nşr. Sayyid Mucāhid Ḥusayn Zaydī, Yeni Delhi, 1965, s. 457, 505 v.dd.; *ʿĀlam ārā-yī ṣafavī*, nşr. Yad-Allah Şakrâ, Tahran, 1350 hş., s. 217, 228 v.d.; 247-250; Zayn al-Dīn Maḥmūd Vāṣifī, *Badāyiʿ al-vaḳāyi*, nşr. A. N. Boldirev, Tahran, 1350 hş., s. 275, 301.

(İSMAİL AKA.)

ZÜŞŞERÂ. ẒUL'-ŞARĀ, Nabatîlerden alınan ve Aramca'de *dšr*, *dusarès* olarak bilinen bir ilâhın adıdır (E. Littmann, *Thamūd und Ṣafā*, s. 30). Ẓū (müennesi ẓāt) işâret ismiyle yapılan bu ilah adları Cenûbî Arabistan'da çok kullanılır (G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*. Louvain, 1951, s. 44 v.d.; W. Caskel, *Die alten semitischen Gottheiten*, s. 108 v.d.). İbn al-Kalbī'ye göre, Ẓu'l-Şarā, Azd kabilesinden Ḥāriş oğullarına âit bir ilahtır (*Kitāb al-Asnām*, nşr. Aḥmed Zaki², s. 37). İbn Hişām'a göre, Ẓu'l-Şarā, Davs'e âit bir put, *Ḥimā* ise, buna tahsis ettikleri mukaddes bir yerdir; burada dağdan gelen bir dereden akan küçük bir su bulunuyordu (İbn İsḥāk, *Sīra*, nşr. Wüstenfeld, s. 254; trc. A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, s. 176). Bu rivâyet *Ḳāmūs*'ta: *Ẓu'l-Şarā ṣanam davs*„ şeklinde geçmektedir. Araplar arasındaki bu rivâyet, Nabatîlerin bir adı olan Dusarānî (Dusares'e tapanlar) ile Davs kabilesinin karıştırılmasından doğmaktadır (R. Dussand ve F. Macler, *Mission dans les régions désertique de la Syrie moyenne*, s. 67, not 3).

Ẓu'l-Şarā, Samudlarda ve Sefâilerde kabûl edilmiştir. Samudlardaki tek hâtırası, Tebük civârından çıkarılan bir kitâbede bulunan Aramca şekliyle *dşr*'dir (*Jaussen-Savignas*, s. 658[1], A. von den Brauden'in okuyuşuna göre *Les inscriptions thamoudéennes*, Luovain, 1950, s. 451). Safaî dilinde'de bu ilâhın adı, *Ẓṣr* ve Aramca şekliyle *dṣr* (*CIS*, V, 88 v.b.) ve *dṣry* (*CIS*, V, 2955)'dir. *Ẓu'l-Şarâ* adı "Şarā„ dan bir„ Lût gölünün cenûb-i şarkî dağ silsilesinin en cenûbuna uzanan Şarā bölgesinin mahallî ilâhıdır (A. Musil, *The Northern Hegaz*, New-York, 1926, s. 252-255; R. Dussand, *La pénétration des Arabes en Syrie*, s. 30; W. Caskel, *ayn. esr.*, s. 109). Bu ilâhın ismi, Ẓū Şarā Aʿara adına yazılmış bir çok Nabatî kitâbelerinde de görüldüğü üzere, Aʿara idi (*CIS*, II, 109; *RES*, s. 83, 696; J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, nr. X-XII, 21-24). Bu isim *ġ r y r* köküne âit olmalıdır. Arapça'da "*ġarā*„ yapışkan bir madde ile sıvamak mânasınadır. Ḥira'da, Laḫmî kırallığında kurbanların kanlarının sürüldüğü iki dikili taş (gāriyān)'ın bulunduğu bilinmektedir (H. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, s. 146, 167). O halde Aʿara, tapınağına kan sürülmüş ilâh olmalıdır. Bu ilâh Dusarés'in aynı idi (Suidas, *Lexicon*, bk. mad. Θενσαρης). Dusarés'in üzerinde bulunduğu kutsî siyah taş, dikdörtgen olup, işlenmemiş kanlı bir taş

idi (D. Dourdal, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine* Paris, 1952, s. 59; R. Dussaud, *ayn. esr.*, s. 40 ve not 4; J. Starcky, *Palmyréiens Nabateens et Arabes du Nord* s. 222). *Dusarés*'in, tanrı Ares ile karıştırılması, Suidas'in, Dusarés'in bozulmuş şeklini tanrı Ares zannetmesinden dolayıdır (M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*[2], s. 210, not. 1.).

M. ö. V. asırdan bu yana ilâh Aʿara, Dionysos ile aynı kabûl edilmiştir. Herodot (*Hist.*, III, 8)'a göre Dionysos, Urania ile birlikte (Arapların) varlığını kabûl ettikleri tek tanrıdır. Araplar Dionysos'a Orotalt, Urania'ya Alitat derler; onun ikinci kısmındaki *talt* veya *tal*'ın durumu ne olursa olsun Aʿara, *Oro* kelimesi içinde bir parça olarak mütâlaa edilebilir (C. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie Orientale*, Paris, 1903, V, 109-115; R. Dussaud, *ayn. esr.*, s. 45). Alitat açıkça ilâhe Allāt'tır. Hesychius, Dussarés'i Dionysos ile bir kabûl eder (Δονσάης τὸν Διόνυσον Ναβαταίοι). Aʿarā Ẓu'l-Şarā bitki tarrısı Dionysos'tan başka birşey olmadığından, *Edomite* Araplarının Cabal al-Şarā'yı işgali sırasında burada üzüm asmalarının yetiştiği ve Greklerin gelişinden önceki bitki tanrısı Orotal (Aʿara)'ın Dionysos ile birleştirildiği neticesine varılmış olabilir (R. Dussaud, *ayn. esr.*, s. 56). J. Perrot'un Necef'teki kazıları ile, Subayta'nın eski şehir mahallinde milattan önceye âit bir Nabatî çiftliğini yeniden düzenleyen nebatatçı M. Evenari'in yeni denemeleri çöl bölgesindeki bu toprağın verimliliğinin teraslar, setler ve kanallar yapılarak düzenli yağmurlama ve bol sulama suretiyle sağlandığını isbatlar. Bu durum, Dionysos-Dusarés'in, asma dallarıyla süslü kabartmalarda bilhassa Kanavât ve Suvayda'nın kapı üstlerindekilerde nasıl tasvir edilebildiğini açıklar (R. Dussaud, *ayn. esr.*, s. 57-61; krş. M. Dunand, *Le musée de soueida*, Paris, 1934, nr. 1, 2 ve 3; D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, s. 64, bu aynîlikler üzerindeki şüpheleri kesin olarak ifâde eder). Aynı şekilde üzüm salkımlarıyla dolup taşan bir boynuz taşıyan Ġāriya-Subayḥ'teki sakallı bir ilâh heykeli, gerçekten Duarés'i tasvir eder gibi görünmektedir (R. Dussaud, *ayn. esr.*, s. 61; krş. D. Sourdel, *ayn. esr.*, s. 64: bu görüşe iştirak etmez).

Kanatlarını açmış bir kartal, muhtemelen Dusarés'in sembolü idi (bilhassa bk. Jaussen ve Savignac, *Mission* I, levha XXXVI ve resim 160; II, *Atlas*, levha, XII, XLII ve XLV, Jaussen ve Savignac bunda, güneş tanrısı Zeus'e benzetilmiş olan Dusarés'in sembolünü görmektedir (*Mission*, I, 400 v.d.). Suvayda'nın pencerelerinden biri üzerinde de bir kartal resmi yer almaktadır (M. Dunand, s. 2). Onun bu kabartmadaki Dusarés'e atfedilmesi şüphe konusu olamaz (R. Dussaud, *ayn. esr.*, s. 60). R. Dussaud bir Nabatî kilisesinin kurban taşındaki kabartmada bulunan Dusarés'i milâd öncesine âit Siʿ'deki (eski şekli Havran'daki Seia; krş. R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927, s. 368 v.d.) tanrıda görmektedir (D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Paris, 1951, s. 97, not 3). Oysa kurban taşı Zeus Kynios'a ithaf edilmiştir (R. Dussaud, *Pénétration*, s. 57). Bu temsil ayrıca Dusarés'in Roma devrindeki Helios'u temsilini andırırsa da, ortaya çözülmesi güç mes'eleler çıkartır (D. Sourdel, *ayn. esr.*, s. 63 v.dd.). Şunu da kaydetmek gerekir ki, Strobo, Dionysos'u Zeus Uranus ile birleştirebiliyorsa da, bunları hiç bir şekilde birbiriyle aynı kabûl etmemektedir (Strabo, XVI, 11).

Helenistik devirde Dionysos kendi ismini Suvayda (Dionisias) şehrine vermiştir. Bu, eskiden Cabal Drūz'daki Soada idi. Grekçe kitâbe (Waddington 2309-CIG 4617), Dionysos'u, Dionysias şehrinin kurucusu olarak anlatır πρωνοία κυρίου κτίσλου Διονύσου Suvaydā'nın Dionysias ile aynı olduğu, ʿAtil (eski şekli Athela) ve Suvayda şehirleri arasında bulunan bir taşa işlenmiş kitâbe kalıntılarıyla isbat edilmiştir (... ὅροι Διον[υσιά]δος ... [ὅ]ροι ʿΑθελεν[ῶ]ν). (R. Dussaud ve F. Macler, *Mission*, s. 247 v.d. Greek nr. 23). Bu durum Nabatî işgali sırasında Dusarés'e tapanların Havran içlerinde ve civar bölgelerde yayıldıklarını te'yid eder. Bir çok Nabatî kitâbesi "Başrah„'taki Ẓu'l-Şarā (*dybḥṣrʿ*)'ya ithaf edilmiştir (*CIS*, II, 218; *RES*, 83; krş. J. Cantineau, *Le nabatéen*, II, 21, nr. X, 36; nr. VII).

Epiphanius (*Contra Heares*, LI, 22, 9-12)'a göre, Nabatîler bâkire... Χαβον (doğrusu Χαθμον; R. Eisler, *ARW*, 1912, XV, 630)'nin oğlu Dusarés'in bayramını kânun II. ayının 6. günü (eskiden şarkta hıristiyanlara göre İsa'nın doğum yıl dönümü) kutlamışlardır. Epiphanius bu rivâyeti, müdâfaa maksadıyla, müşriklerin de bâkirenin bir ilah doğurabileceği fikrine sâhib olduklarını göstermek üzere kaydeder (D. Sourdel, *Les cultes du Hauran*, s. 67). Fakat Epiphanius'un beyânı, dille ilgili bir karışıklığı ortadan kaldırmaz.

(Arapça'daki kuʿba, *kaʿiba*) aslında Arapça *kaʿba* "Cube„ (aynı köke âit bir kelime)'dir. Bu rivâyet belki de sâdece Ẓu'l-Şarā'yı canlandıran mâbede tapmanın bir hatırasıdır. Aramca'da tapınak, *mōtab* oturacak yer)'dir. J. Starcky'ye göre, Busrā [b. bk.]'nın ilah Dusarés efsânesini ifâde eden sikkeleri, bir ayak üzerine oturmuş üç adet yumurta şeklindeki tahtalarda da olduğu gibi, Dusarés'in tahtının destekli şekliyle tasvîri hakkında bâzı fikirler verebilir (Palmyrénierns, *Nabatéens et Arabes*, s. 221).

İbn Hişām'a göre (yk. bk.) Kaʿba veya Ẓu'l-Şarā'nın mukaddes mahalli etrâfı çevrilmiş, ayrıca Ḥaram de denilen bir ḥimā içindeydi. Hüzeyliler *Dīvān* (J. Wellhausen, *Reste*, 51)'ındaki bir kayda göre Ḥaram büyük bir bölgeyi içine alan Şarā'da

bizzat çevrili vaziyette idi: *al-Ṣarā mā ḳāna ḥavla 'l-ḥaram va huva' aṣyāu 'l-ḥaram.* Böylece Cabal Ṣarā ilahı Ẕu 'l-Ṣarā aynı şekilde Ḥaram 'inde efendisidir (M. J. Lagrange, *Études sur les religion Sémitiques*[2], s. 184 v.d.). Bununla berâber bu Ẕu 'l-Ṣarā 'nın sâdece ikinci mânasıdır.

Ayrıca Nabatî ilâhiyâtında bilinen has isimler Abdüşarā, Taymdüşarā (bk. J. Cantienau, *ayn. esr.*, II, 126 ve 256) ve Arapça 'da has isim olan Abd zî şarā 'da bilinmektedir (J. Wellhausen, *Reste*[2], 3).

Bibliyografya: Metinde gösterilenlerden başka bk. *CIS*, II ve V; *RES*, I-IV; İbn Hişām, nşr. Wüstenfeld, Göttingen, 1858-1860; C. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale* (Paris, 1903), V, 109-115; A. Jaussen ve R. Savignac, *Mission archéologique en Arabie* (Paris, 1909-1920), I-II; M. S. Marmarçi, *Les dieux du paganisme arabe d'après İbn al-Kalbî, Revue biblique* (1926), XXXV, 397-420; Alm. trc. R. Klinke-Rosenberger, *Das Götzenbuch Kitāb al-Aṣnām des İbn al-Kalbî* (Leipzig, 1941) ve İng. trc. N. A. Fāris, *The Book of idols* (Princeton, 1952); J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2] (Berlin, 1897); H. Lammens, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire* (Beyrut, 1928); J. Cantineau, *Le nabatéen* (Paris, 1930-1932), I, II; E. Littmann, *Thamūd und Ṣafā* (Leipzig, 1940); A. Guillaume, *The Life of Muhammad, a translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh* (London, 1955); R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam* (Paris, 1955); J. Starcky, *Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord avant l'Islam* (M. Brillant ve R. Aigrain, *Histoire des religions*, IV. içinde), Paris, 1956, IV, 201-237; W. Caskel, *Die alten semitischen Gottheiten in Arabien* (S. Moscati, *Le antiche divinita semitiche*), Roma, 1958, 95-117.

(G. RYCKMANS.)

Abb. G. W. Gött. = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen
Abh. K. M. = Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes
Abh. Pr. Ak. W. = Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.
Afr. Fr. B = Bulletin du Comite de l'Afrique française
Afr. Fr. RC = Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux
AJSL = American Journal of Semitie Languages
AM = Archives marocanes
AMZ = Allgemeine Missionazeitschrift
Anth. = Anthropos
Ans. Wien = Anzeiger der philos I Isto. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien
AO = Acta Orientalia
AQR = Asiatic Quarterly Review
ARW = Archiv für Religionswissenschaft
As. Fr. B = Bulletin du Comite de l'Asie française
BA = Beiträge zur Assyriologie
BAH = Bibliotheca Arabico-Hispana
BGA = Bibliotheca geographorum arabieorum, ed, de Goeje
BIE = Bulletin de l'Institut Egyption
BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Arcbeologie Orientale su Caire
BSOS = Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution
BTLV = Bijdragen tot de Taal-, Land-an Volkenkunde van Ned.-Indië
BZ = Byzantinischrift Zeitschrift
CAJ = Central Asiatie Journal
CIA = Corpus inscriptionum arabicarum
CIS = Corpus inscriptionum semiticarum
CTM = Concordance de la Tradition Musulmame
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung
DTCFD = Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi dergisi, Ankara
EC = L'Egypte Contemporaine
EI = Enzyklopaedie des Islām
GAL = Geschichte der arabischen Litteratur
GDAAD = Güney doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi
GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen
GJ = Geographical Journal
GMS = Gibb Memorial Series
GOR = Geschichte des Osmanischen Reiches
GOW = Babinger, Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke
Gr. I Ph. = Grundriss der Iranischen Philologie
GSAI = Giornale della Soc. Asiatica Italiana
HEMT = Handbook of Early Muhammadan Tradition
HOP = Gibb, History of Ottoman Poetry
İA = İslâm Ansiklopedisi, İstanbul
IG = Indische Gids
IRM = International Review of Missions
Isl. = Der Islam
JA = Journal Asiatique
J Afr. S = Journal of the African Society
J Am O = Journal of the American Oriental Society
J Anthr. I = Journal of the Anthropological Institute
JASB = Journal and Proceedinge of the Asiatie Soc. of Bengal
JE = Jewisch Encyclopaedia
JPHS = Journal of the Punjab Historical Society
JQR = Jewish Quarterly Review
JRAS = Journal of the Royal Asiatie Society
JRGS = Journal of the Royal Geographical Society
JSF Ou = Journal de la Société Finno-ougrienne
KCA = Körösi Csoma Arehivum
KR = Koloniale Rundschau
KS = Keleti Szemle (Revue orientale)
LA = Lisān al-ʿArab
Mach. = Al-Machriq
MDPV = Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins
MFOB = Mélanges de la Faculté Orientale da Beyrouth
MGG Wien = Mitteilungen der geographischer Gesellschaft in Wien
MGMN = Mitt. z. Geschichte der Medizin und NaturÇissenschaften
MGWJ = Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums
MI = Mir Islama
MIÉgypt. = Memoires de l'Institut Egyptien
MIFAO = Memoires publiés par les membres de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale au Caire
Mitt. DOG = Mitteilungen der Deutsehen Orient -Gesellschaft
Mitt. VAG = Mitteilungen der Vorderaslatisch -ägyptischen Gesellschaft
MMAF = Mémoires de la Mission Arehéologique Franç au Caire
MO = Le Monde oriental
MOG = Mitteilungen zur osmanischen Gaschichte
MSFO = Mémoires de la Société Finno-Ougrienne
MSL = Mémoires de la Société Linguistique
MSOS Afr. = Mitteilungen des Sem. für oriental. Sprachen, Afr. Studien
MSOS As. = Mitteilungen des Sem. für oriental. Sprachen. Westasiat. Studien
MTM = Millî tetebbûler mecmuası, İstanbul
MW = The Mozlem World
NE = Notices et Extraits des manuserits de is Bibliothèque du Roi
NGW Gött. = Nachriehtes d. Gesellschaft d. Wiss. Göttingen
NO = Der Neue Orient
OA = Orientalisches Archiv
OC = Oriens Christianus

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung
OM = Oriente Moderno
PAAD = Şam Arap akademisi neşriyatı
PEFQS = Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement
PELOV yahut P. Ec Lang. Or. Viv. = Publicationa de l'École des Langues Orientales Vivantes
Pet. Mitt. = Petermanns Mitteilungen
PİFD = Şam Fransız enstitüsü neşriyâtı,
PRGS = Procedinge of the R. Geographical Society
QDC = Questions diplomatiqus et coloniales
RAAD = Revue de l'Académie Arabe de Damas
R Afr. = Revue Africaine
REJ = Revue des Études Juives
RE Isl. = Revue des études islamiques
RHR = Revue de l'Histoire des Religions
RI = Revue Indigène
RMM = Revue du Monde Musulman
RO = Rocznik Oryentalistyczny
ROC = Revue de l'Orient Chretion
ROL = Revue de l'Orient Latin
RRAH = Rev. de la R. Acedemia de la Historia, Madrid
RRAL = Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di sc. mor., stor., e tilol.
RSO = Rivista degli studi orientali
RT = Revue Tunisienne
SAD = Selçuklu Araştırmaları Dergisi
SB Ak. Heid. = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. Heidelberg
SBAk. Wien = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. in Wien
SB Bayr. Ak. = Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften
SBPMS Erlg. = Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen
SB Pr. Ak. W. = Sitzungaberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin
ŞM = Şarkiyat Mecmuası
TA = Tāc al-ʿArūs
TBGKW = Tijdschrift ven het Bataviasseh Genootschap van Kunsten en Wetenschappes
TAD = Tarih Araştırmaları Dergisi
TD = Tarih Dergisi
TDAD = Türk Dili Araştırmaları Dergisi
TDAY = Türk Dili Araştırmaları Yıllığı
TDED = Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İstanbul
TED = Tarih Enstitüsü Dergisi
THİTM = Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuaları
TM = Türkiyat Mecmuası, İstanbul
TOEM = Tarih-i Osmânî Encümeni mecmuası
TTEM bk. TOEM
TTK = Türk Tarih Kurumu
TTLV = Tijdschrift v. Taal-, Land- en Volkenkunde
TV = Tarih Vesikaları
Verh. Ak. Amst. = Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam
Versl. Med Ak Amst. = Veragen en Mededeelingen der Koninkliike Akademie van Wetenscappen te Amsterdam
WI = Die Welt des Islams
Wiss. Veröff. DOG = Wissenschaftliche Veröflentlichungen der Deutscgen Orient-Gesellschaft
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZA = Zeitschrift für Assyriologie
Zap. = Zapiski
ZATW = Zeitschrift f. alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgeländischen Gesellschaft
ZDPV = Zeitschritt des Deutschen Palästinavereins
ZG Erdk. Berl. = Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin
ZI = Zeitschrift tür Indologie u. Iranistik
ZK = Zeitschrift für Kolonialsprachen
ZOEG = Zeitschrift f. Osteuropäsche Geschichte
ZS = Zeltschrift für Semitistik

A.	= Arapça
alm.	= Almanca
aş. bk.	= aşağıya bakınız
aş.-yk.	= aşağı-yukarı
AY	= Arapça yazma
ayn. esr.	= aynı eser
ayn. mll.	= aynı müellif
b.	= bin, ibn
bas.	= basım
b. bk.	= buna bakınız
benz.	= benzeri
bk.	= bakınız
bk. mad.	= maddeye bakınız
c.-g.	= cenup-garp
c.-şr.	= cenup-şark
c.	= cild
doğm.	= doğum (senesi)
dols.	= dolayısıyle
F.	= farsça
fras.	= fransızca
FY	= Farsça yazma
göst. yer.	= gösterilen yerde (lec. cit.)
gr.	= grekçe
h.	= hicrî
ilv.	= ilâve
İngl.	= ingilizce
krş.	= karşılaştırınız
m.	= milâdî
m. ö.	= milâttan önce
m. s.	= milâttan sonra
msl.	= meselâ
nşr.	= neşir (edition)
ölm.	= ölümü
s.	= sahife
ser.	= seri
ş.-g.	= şimâl-garp
ş.-şr.	= şimâl-şark
T.	= türkçe
tab.	= tab'ı
trc.	= tercüme
ts.	= tarihsiz
taş basma	= taş basması
Türk.	= Türkçe
tür. yer.	= bir çok yerde (passim)
TY	= Türkçe Yazma
v.	= vefatı
v. b.	= ve başkaları (krş. vs.)
v. d.	= ve devâmı
v. dd.	= ve devâmının devâmı
var.	= varak (folio)
v. s.	= ve sâire (krş. v. b.)
yaz.	= el yazması
yazl.	= el yazmaları
yazm.	= yazma
yk. bk.	= yukarıya baskısı